3 1761 06426431 0

Presented to the
LIBRARY of the
UNIVERSITY OF TORONTO
by
DR. OSCAR SINGER
AND
DR. WILLIAM SINGER

S-11
10.554

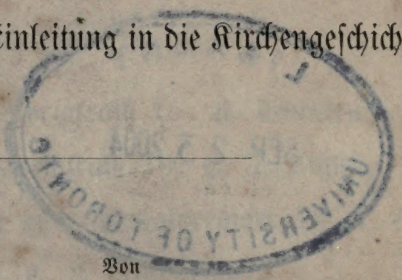
Geschichte

der

Apostolischen Kirche

nebst einer

Allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte.



Von

Philipp Schaff,

Doctor der Theologie und Professor am Predigerseminar zu Mercersburg in Pennsylvanien.

Matth. 13, 31—33.

Zweite vermehrte und verbesserte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Otto Holtze.
1854.

LIBRARY
SEP 23 2004
UNIVERSITY OF TORONTO

Druck von C. E. Elbert in Leipzig.

Der hochwürdigen

theologischen Facultät

an der Universität zu Berlin,

den Herren Professoren:

Oberconsistorialrath Dr. A. Twesten,

Oberconsistorialrath Dr. C. J. Nitzsch,

Oberconsistorialrath und Oberhofprediger Dr. F. Strauss,

Dr. E. H. Hengstenberg,

Consistorialrath Dr. J. C. Lehnerdt,

zum Dank für die ihm verliehene theologische Doctorwürde

ehrerbietig gewidmet

vom

Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2008 with funding from
Microsoft Corporation

http://www.archive.org/details/geschichtederapo00schauoft

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die Geschichte der Kirche Jesu Christi, des Gottmenschen und Weltheilandes, quellenmäßig, gewissenhaft, klar und lebendig darzustellen, ihre innere und äußere Entwicklung, ihre Gedanken, Reden und Thaten, ihre Kämpfe und Siege, ihre Leiden und Freuden mit begeisterter Wahrheitsliebe zu reproduciren und dieses Gemälde von achtzehn Jahrhunderten den Zeitgenossen vorzuhalten als die vollständigste Rechtfertigung des Christenthums, zur Lehre und Warnung, zur Erbauung und Nachahmung: — dieß ist eine Aufgabe, wohl würdig, die besten Kräfte eines langen Lebens in Anspruch zu nehmen, und den reichsten Lohn in sich selber tragend, aber auch so groß und schwer, daß sie nur durch das Zusammenwirken der verschiedenartigsten Gaben genügend gelöst werden kann. Der Einzelne muß sich da hinlänglich geehrt und beglückt fühlen, wenn es ihm gelingt, einige Bausteine herbeizutragen und zu bearbeiten für einen Riesendom, welcher der Natur der Sache nach erst dann ausgebaut werden kann, wann die Kirche selbst das Ende ihrer zeitlichen Entfaltung und irdischen Wallfahrt erreicht haben wird. Denn „die Eule der Minerva beginnt ihren Flug erst mit anbrechender Dämmerung". Die Wissenschaft reift mit der Erfahrung und vollendet sich mit ihr. Ja, das volle und allseitige Verständniß der streitenden Kirche und ihrer zahllosen Räthsel wird uns erst in der triumphirenden aufgehen, wenn alle Nebelgebilde der Zeit sich in das reine Morgenroth der Ewigkeit auflösen werden.

Im Jahre 1851 gab ich das vorliegende Werk als den ersten Band einer neuen, auf neun Bände berechneten Bearbeitung der allgemeinen Kirchengeschichte in dem abgelegenen pennsylvanischen Landstädtchen Mercersburg heraus. Da in diesem kleinen und fast ganz englischen Orte vor meiner Ankunft kein deutscher Buchstabe gedruckt

worden war, so mußte ich selbst den Druckapparat herbeischaffen und zum Theil sogar Setzer-, Buchbinder- und Buchhändlerarbeit versehen. Denn obwohl seit einigen Jahren mit dem Interesse an deutscher Literatur auch der deutsche Buchhandel in Amerika sehr zugenommen hat, so ist doch die Zeit für den Verlag wissenschaftlicher Werke in deutscher Sprache daselbst noch nicht gekommen, und es blieb mir also bloß die Wahl übrig, entweder das Manuscript nach Deutschland zu schicken, was aber wegen der großen Entfernung nicht wohl ausführbar, jedenfalls unsicher war, oder es auf mein eigenes Risico hin zum Drucke zu befördern und so wenigstens einen ernstlichen Versuch zur Gründung einer selbstständigen amerikanisch-deutschen Theologie in der zukunftschwangeren neuen Welt zu machen. Trotz dieser eigenthümlichen Schwierigkeiten, die man selbst durchgemacht haben muß, um eine klare Vorstellung davon zu haben, ist die erste Auflage in den Vereinigten Staaten — nach Europa sind kaum ein Paar Dutzend Exemplare gekommen — unerwartet schnell und meist durch die Bemühung von Studenten abgesetzt worden. Eine zweite Auflage in Amerika zu veranstalten, ist jetzt aber um so weniger rathsam, da im letzten Herbste eine sehr gelungene englische Uebersetzung bei Charles Scribner in Neu-York und zwar stereotypirt erschienen und in diesem Frühjahr bereits von T. T. Clark in Edinburg nachgedruckt worden ist.

Ich benütze daher die Gelegenheit einer Erholungs- und Besuchsreise in dem lieben deutschen und schweizerischen Vaterlande, um die nöthig gewordene zweite Auflage in Deutschland herauszugeben, und zwar mit beträchtlichen Verbesserungen und Zusätzen, welche mir theils eigene weitere Forschung, theils die seit 1851 erschienenen Arbeiten anderer Gelehrten über denselben Gegenstand an die Hand gaben.

Ich ziehe es vor, das Buch dießmal als ein besonderes Werk über das apostolische Zeitalter nebst einer allgemeinen Einleitung, einer Art von Philosophie der gesammten Kirchengeschichte, erscheinen zu lassen, um weder die Käufer, noch mich an die Fortsetzung zu binden.

Es ist aber allerdings meine Absicht, wenn Gott Leben und Kraft schenkt, diese Geschichte bis auf die Gegenwart herabzuführen. Mein Plan geht dahin, an der Hand der Zwillingsgleichnisse des Herrn vom Senfkorn und vom Sauerteig (Matth. 13, 31—33) aus den besten mir zugänglichen Quellen ein möglichst treues und anschauliches Bild von dem Entwicklungsgange des Reiches Christi auf Erden und seinem heiligenden und verklärenden Einflusse auf alle Gebiete der menschlichen Gesellschaft für das theoretische und praktische Bedürfniß

von Geistlichen und gebildeten Laien zu entwerfen und dadurch das Verständniß der kirchlichen Gegenwart zu vermitteln und zu freudigem Wirken am Bau der Zukunft anzuregen. Hinsichtlich des Umfangs gedenke ich die Mitte zu halten zwischen der übersichtlichen Kürze eines Compendiums, welches bloß für Anfänger, und der voluminösen Länge eines Werkes, das nur für Gelehrte vom Fach geschrieben ist und sich erschöpfende Vollständigkeit zum Ziel setzt. Nach dem §. 17 angegebenen Schema würde jede der neun Perioden einen mäßigen Band verlangen. Doch werde ich mich bei der Fortsetzung etwas kürzer zu fassen suchen, als bei der apostolischen Kirche, welche wegen ihrer grundlegenden und normativen Bedeutung und wegen der hauptsächlich auf sie gerichteten Angriffe der negativen Kritik unserer Tage wohl auf größere Ausführlichkeit Anspruch machen kann.

Ich habe die erste Auflage dieser Schrift dem Andenken meines verehrten Lehrers und Freundes, des seligen Dr. August Neander, des Vaters der neueren Kirchengeschichte, der mir noch kurz vor seinem Tode in einem liebevollen Schreiben den Segen Gottes für das begonnene Werk angewünscht hatte, gewidmet und dadurch eine Pflicht der Dankbarkeit für vielfache Belehrung und Anregung aus dessen Schriften und Umgang abgetragen. Obwohl ich nie zu seiner Schule im engeren Sinne gehörte und eine von der seinigen etwas verschiedene Stellung theils zur kirchlichen Rechtgläubigkeit, theils zur speculativen Theologie einnehme, so werde ich doch immer die tiefste Hochachtung vor seinen epochemachenden Verdiensten um die Kirchengeschichte, sowie vor seinem wahrhaft großen Charakter hegen. Denn, wie Melanchthon, hat dieser deutsche Kirchenvater des neunzehnten Jahrhunderts tiefe Wissenschaft mit kindlicher Frömmigkeit aufs schönste vereinigt und ein seltenes Muster christlicher Einfalt, Demuth, Liebe und Gewissenhaftigkeit dargestellt. Sein Andenken bleibe im Segen!

Es gereicht mir nun zur besonderen Freude, diese zweite vermehrte Auflage der gesammten Facultät dediciren zu dürfen, an welcher einst Dr. Neander fast vierzig Jahre der unermüdlichsten Berufstreue hindurch eine so hervorragende Zierde war, und unter deren Auspicien ich meinen theologischen Studiencursus vollendete, als Licentiat promovirte und im Jahre 1842 als Privatdocent mich habilitirte. Die hochwürdige theologische Facultät der Universität zu Berlin, die erste des evangelischen Deutschlands und der ganzen protestantischen Kirche, hat mir bei meinem neulichen Besuche in jener Metropolis deutscher Wissenschaft durch die freundliche Ueberreichung des Diploms der theologischen Doctorwürde honoris causa eine Ehre erwiesen, die ich um so höher schätzen muß, je unerwarteter sie mir war und je

gewissenhafter und sparsamer gerade sie mit der Ertheilung dieses höchsten akademischen Grades zu verfahren pflegt. Möge sie das öffentliche Zeichen des Dankes und der persönlichen Hochachtung, das ich ihr hiermit darbringe, ihres Geschenkes nicht ganz unwürdig finden, und möge der Herr ihre sämmtlichen Glieder noch recht lange erhalten zur Förderung gläubiger theologischer Wissenschaft und zum Segen der evangelischen Kirche!

Und so übergebe ich denn im Vollbewußtsein der Schwierigkeit und Verantwortlichkeit meiner Aufgabe, sowie der Mängel ihrer Ausführung, mit bescheidenen Ansprüchen und mit den friedlichsten Absichten, polemisch nur gegen die Feinde des Evangeliums, aber die Bruderhand allen reichend, die sich schaaren um den Lebensbaum des Kreuzes und um die Centralsonne der Welt- und Kirchengeschichte, welchen Namen sie auch tragen und welcher Gemeinschaft sie angehören mögen, dieses Buch der Oeffentlichkeit, mit dem Wunsche, daß es guten Saamen streuen möge in unserer vielfach zerrissenen, aber auch tiefbewegten und zukunftschwangeren Zeit, wo unter gewaltigen Gährungen und schmerzlichen Geburtswehen eine neue Epoche des Reiches Gottes sich allmählig anzubahnen scheint. Was auch die Zukunft in ihrem dunklen Schooße bergen mag: so viel steht gewiß, daß die Kirche des Herrn auf einen Felsen gegründet ist, gegen welchen die Pforten der Hölle vergebens ankämpfen, daß sie wachsen muß, bis die ganze Welt sich vor dem Friedensscepter Christi beugt, und daß alle Hindernisse und Verfolgungen, alle Irrthümer und Spaltungen, alle Sünden und Schlechtigkeiten der Menschen zuletzt nur dazu dienen müssen, ihre Attribute der Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit in tieferer Kraft und schönerem Glanze zu offenbaren und die unendliche Weisheit und Liebe Gottes zu verherrlichen. Ihm, dem großen Haupt der Gemeinde, ohne dessen gnädigen Willen kein Sperling vom Dache fällt, geschweige denn ein Geistesproduct in den Ocean der Welt hinaussegelt, sei diese Darstellung eines Theils ihrer Geschichte dankend und betend empfohlen.

Chur in der Schweiz, den 25. Juli 1854.

Philipp Schaff.

Inhaltsverzeichniß.

Allgemeine Einleitung (S. 1—138).

Erstes Kapitel.

Die Geschichte.

		Seite
§. 1.	Begriff der Geschichte	3
§. 2.	Factoren der Geschichte	5
§. 3.	Die centrale Stellung der Religion in der Geschichte	6

Zweites Kapitel.

Die Kirche.

§. 4.	Idee der Kirche	8
§. 5.	Entwicklung der Kirche	11
§. 6.	Kirche und Welt	14

Drittes Kapitel.

Die Kirchengeschichte.

§. 7.	Begriffsbestimmung	17
§. 8.	Umfang	18
§. 9.	Verhältniß zu den übrigen theologischen Disciplinen	19
§. 10.	Geschichte der Ausbreitung und Verfolgung der Kirche	21
§. 11.	Dogmengeschichte	22
§. 12.	Geschichte der Sittlichkeit, Verfassung und Disciplin	25
§. 13.	Geschichte des Cultus	26
§. 14.	Quellen	27
§. 15.	Hülfswissenschaften	31
§. 16.	Methode der Geschichtschreibung	35
§. 17.	Eintheilung der Kirchengeschichte	37
§. 18.	Allgemeine Charakteristik der drei Zeitalter der Kirchengeschichte	40
§. 19.	Charakteristik der drei Zeitalter. Fortsetzung.	43
§. 20.	Nutzen der Kirchengeschichte	47

Viertes Kapitel.

Die wichtigsten Bearbeitungen der Kirchengeschichte.

§. 21.	Der Fortschritt der Kirchengeschichte als Wissenschaft. Ueberblick.	52

I. Die altkatholischen Kirchenhistoriker.

§. 22. Die patristische Periode. Eusebius 52
§. 23. Das Mittelalter 55

II. Die römisch-katholischen Kirchenhistoriker.

§. 24. Ihr Standpunkt im Allgemeinen 56
§. 25. a. Die Italiener. Baronius. 57
§. 26. b. Die Franzosen. Bossuet. 59
§. 27. c. Die Deutschen und Engländer 60

III. Die protestantischen Kirchenhistoriker.

§. 28. Allgemeiner Charakter 62
§. 29. a. Die Periode der polemischen Orthodoxie. Flacius. . . . 63
§. 30. b. Die Periode des unkirchlichen Pietismus. Arnold. Milner. . . 68
§. 31. c. Die Periode des latitudinarischen Supranaturalismus und subjectiven Pragmatismus. Mosheim. Schröckh. Planck. . . . 72
§. 32. d. Die Periode des vulgären Rationalismus. Semler. Henke. Gieseler. 78
§. 33. Rationalistische Historiker in England. Gibbon. Priestley. . . 82
§. 34. e. Die Periode der organischen Entwicklung und des evangelischen Katholicismus 86
§. 35. Neander und seine Schule 95
§. 36. Baur und die Tübinger Schule. Der pantheistische Rationalismus und moderne Gnosticismus 108
§. 37. Marheineke. Leo. Rothe. Dorner. Schmid. Lange. Thiersch. Zusammenfassung 118
§. 38. Die neuesten protestantischen Historiker in Frankreich, England und Amerika 127

Erste Periode.

Die apostolische Kirche.

(Von a. 30—100.)

Einleitung.

Die welthistorische Vorbereitung des Christenthums und der sittlich-religiöse Zustand der Menschheit zur Zeit seiner Erscheinung . . . . . (S. 141—194.)
§. 39. Die Weltstellung des Christenthums 141
§. 40. Heidenthum und Judenthum 143

A. Die Vorbereitung des Christenthums im Heidenthum.

1. Griechenland.

§. 41. Die griechische Bildung und das Christenthum 148
§. 42. Der Zerfall des griechischen Geistes 152
§. 43. Der Platonismus 155

2. Rom.

§. 44. Das römische Weltreich und der Universalismus des Christenthums . 160
§. 45. Der innere Zustand des römischen Reichs 163
§. 46. Der Stoicismus 165

B. Die Vorbereitung des Christenthums im Judenthum.

§. 47. Die alttestamentliche Offenbarung 170
§. 48. Die politische Lage der Juden zur Zeit Christi 175
§. 49. Der religiöse Zustand der Juden zur Zeit Christi 178

C. Die Berührung von Judenthum und Heidenthum.

§. 50. Der Einfluß des Judenthums auf das Heidenthum 181
§. 51. Der Einfluß des Heidenthums auf das Judenthum 183
§. 52. Zusammenfassung 187
§. 53. Die apostolische Periode. Uebersicht 190

Erstes Buch.

Gründung, Ausbreitung und Verfolgung der Kirche.

Erstes Kapitel.

Der Geburtstag der Kirche.

§. 54. Das Pfingstwunder 195
§. 55. Das Zungenreden 201
§. 56. Die Pfingstpredigt Petri und ihr Erfolg 208

Zweites Kapitel.

Die Mission in Palästina und Anbahnung der Heidenbekehrung.

§. 57. Wachsthum und Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem . . . 211
§. 58. Stephanus, der erste Märtyrer 214
§. 59. Das Christenthum in Samarien. Philippus. 218
§. 60. Bekehrung des Cornelius. Anfang der Heidenmission. . . . 221
§. 61. Die Gemeinde in Antiochien. Entstehung des Christennamens. . . 227

Drittes Kapitel.

Der Apostel Paulus und die Heidenmission.

§. 62. Paulus vor seiner Bekehrung 229
§. 63. Die Bekehrung Pauli (a. 37) 233
§. 64. Vorbereitung zur apostolischen Thätigkeit 239
§. 65. Zweite Reise nach Jerusalem. Verfolgung der Gemeinde daselbst (a. 44) 243
§. 66. Die erste Missionsreise des Paulus und Barnabas (a. 45) . . 244
§. 67. Die Reise zum Apostelconcil in Jerusalem. Schlichtung des Streites zwischen Juden- und Heidenchristen (a. 50) 248
§. 68. Die Privatverhandlungen (Gal. 2, 1 ff.) 252
§. 69. Die öffentlichen Verhandlungen und der Beschluß des Concils (Apost.-Gesch. 15) 257
§. 70. Die Reibung des Paulus mit Petrus und Barnabas 261
§. 71. Die zweite Missionsreise des Paulus. Galatien. Das makedonische Gesicht (a. 51) 264
§. 72. Das Christenthum in Philippi und Thessalonich 266
§. 73. Paulus in Athen 271
§. 74. Paulus in Korinth 278
§. 75. Die Briefe an die Thessalonicher 280
§. 76. Dritte Missionsreise. Paulus in Ephesus (a. 54—57) . . . 284

§. 77. Die Briefe an die Galater und Korinther 288
§. 78. Die korinthischen Partheien 290
§. 79. Neue Reise nach Griechenland (a. 57) 297
§. 80. Die römische Gemeinde und der Römerbrief (a. 58) 299
§. 81. Die fünfte und letzte Reise nach Jerusalem (a. 58) 305
§. 82. Die Gefangennehmung des Paulus (a. 58) 309
§. 83. Paulus vor dem Synedrium 315
§. 84. Paulus in Cäsarea vor Felix, Festus und Agrippa (a. 58—60) . . 318
§. 85. Paulus in Rom (a. 61—63) 322
§. 86. Briefe aus der römischen Gefangenschaft an die Kolosser, Epheser, Philemon, Philipper (a. 61—63) 326
§. 87. Die Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft. Die Pastoralbriefe. 333
§. 88. Der Märtyrertod des Paulus. Die neronische Christenverfolgung (a. 64) 349

Viertes Kapitel.

Die Wirksamkeit der übrigen Apostel bis zur Zerstörung Jerusalems.

§. 89. Der Charakter des Petrus 353
§. 90. Die Stellung des Petrus in der Kirchengeschichte 356
§. 91. Die spätere Wirksamkeit des Petrus. Sein erster Brief . . . 360
§. 92. Der zweite Brief Petri 365
§. 93. Petrus in Rom 366
§. 94. Der Märtyrertod des Petrus. (Anmerkung über die Ansprüche d. Papstthums.) 377
§. 95. Jakobus der Gerechte 382
§. 96. Der Brief Jakobi 387
§. 97. Apostolische Sagen 390
§. 98. Die Zerstörung Jerusalems (a. 70) 395

Fünftes Kapitel.

Das Leben und Wirken des Johannes.

§. 99. Herkunft und Bildung des Johannes 399
§. 100. Seine apostolische Thätigkeit 402
§. 101. Die domitianische Christenverfolgung und die Verbannung des Johannes nach Patmos 404
§. 102. Rückkehr nach Ephesus und Lebensende des Johannes . . . 409
§. 103. Charakteristik des Johannes und Vergleichung mit Petrus und Paulus 411
§. 104. Die Schriften des Johannes 416
§. 105. Das Evangelium Johannis 417
§. 106. Die Briefe Johannis 420
§. 107. Die Apokalypse 423
§. 108. Der Zustand der Kirche in Kleinasien am Ende der apostol. Periode 432

Zweites Buch.

Das sittlich-religiöse Leben.

Erstes Kapitel.

Der Einfluß des Christenthums auf die sittlichen Verhältnisse.

§. 109. Die neue Schöpfung 436

§. 110. Die Apostel 440
§. 111. Das Familienleben 447
§. 112. Ehe und Ehelosigkeit 452
§. 113. Das Christenthum und die Sklaverei 458
§. 114. Das Gemeindeleben 464
§. 115. Das bürgerliche und nationale Leben 467

Zweites Kapitel.

Die Geistesgaben.

§. 116. Begriff und Eintheilung der Charismen 472
§. 117. Die Gefühlsgaben 477
§. 118. Die Erkenntnißgaben 483
§. 119. Die Willensgaben 484
§. 120. Die Liebe 486

Drittes Kapitel.

Die Kirchenzucht.

§. 121. Die Gebrechen der apostolischen Kirche 488
§. 122. Wesen und Zweck der Disciplin 491
§. 123. Beispiele. Der Heuchler Ananias und der korinthische Verbrecher . 493

Drittes Buch.

Verfassung der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das geistliche Amt im Allgemeinen.

§. 124. Ursprung und Zweck des geistlichen Amtes 496
§. 125. Entwicklung der Verfassung aus dem Apostolate. Kirchenbeamte und Gemeindebeamte 499
§. 126. Wahl und Ordination der Beamten 502
§. 127. Unterhalt der Geistlichen 504
§. 128. Verhältniß der Beamten zu den Gemeinden. Das allgemeine Priesterthum 507

Zweites Kapitel.

Die Kirchenämter.

§. 129. Die Apostel. (Anmerkung über den Irvingianismus.) . . . 512
§. 130. Die Propheten 518
§. 131. Die Evangelisten 519

Drittes Kapitel.

Die Gemeindeämter.

§. 132. Die Presbyter-Bischöfe 521
§. 133. Das Amt der bischöflichen Presbyter 527
§ 134. Die Diakonen 531
§. 135. Die Diakonissen 534
§. 136. Die apokalyptischen Engel. Anfänge der Episkopalverfassung . . 536

Viertes Buch.

Der Gottesdienst.

§. 137. Bedeutung des christlichen Cultus und Verhältniß zum jüdischen . 541

§. 138. Heilige Oerter und Zeiten 544
§. 139. Der christliche Sonntag 547
§. 140. Die Jahresfeste 553
§. 141. Die einzelnen Bestandtheile des Cultus 555
§. 142. Die heilige Taufe. (Anmerkung über Untertauchung und Besprengung.) 560
§. 143. Die Kindertaufe 566
§. 144. Das heilige Abendmahl 576
§. 145. Andere heilige Gebräuche 578

Fünftes Buch.
Lehre und Theologie.

Erstes Kapitel.
Die apostolische Literatur und Theologie im Allgemeinen.

§. 146. Entstehung der N. T.lichen Literatur 582
§. 147. Die historischen Schriften. Die Evangelien. 584
§. 148. Fortsetzung. Johannes und die Synoptiker 587
§. 149. Die Apostelgeschichte 593
§. 150. Die didaktischen Schriften 594
§. 151. Das prophetische Buch der Offenbarung (vgl. §. 101 und §. 107) . 596
§. 152. Der Organismus der apostolischen Literatur 600
§. 153. Sprache und Styl des Neuen Testaments 601

Zweites Kapitel.
Die apostolischen Lehrtypen.

§. 154. Ursprung und Einheit der Apostellehre 606
§. 155. Verschiedenheit der Apostellehre 609
§. 156. Judenchristenthum und Heidenchristenthum und ihre höhere Einheit . 611
§. 157. 1. Der judenchristliche Lehrtypus 617
§. 158. a. Das gesetzliche Judenchristenthum, oder der Lehrbegriff des Jakobus (vgl. §. 95 und 96) 618
§. 159. Jakobus und Paulus 620
§. 160. b. Das prophetische Judenchristenthum, oder der Lehrbegriff des Petrus (vgl. §. 89—94) 622
§. 161. Matthäus, Marcus und Judas 625
§. 162. 2. Der heidenchristliche Lehrtypus des Paulus (vgl. §. 62—88) 627
§. 163. Die Schriften des Lucas und der Hebräerbrief . . . 634
§. 164. 3. Der ideale Lehrtypus des Johannes (vgl. §. 99—108. §. 148 und §. 151) 638

Drittes Kapitel.
Die häretischen Richtungen.

§. 165. Begriff und Bedeutung der Häresie 643
§. 166. Eintheilung und allgemeine Charakteristik der Häresieen . . . 646
§. 167. Die judaistischen Irrlehren. 1. Der pharisäisch-gesetzliche Judaismus 648
§. 168. 2. Der essenisch-gnostische Judaismus 651
§. 169. Der heidnische Gnosticismus und Antinomismus 659
§. 170. Schluß. Die typische Bedeutung der apostolischen Kirche . . 668

Druckfehler.

Seite	50	Zeile	12	von unten	lies:	mächtigsten statt wichtigsten.
„	62	„	11	„ „	„	unserer st. unser.
„	66	„	9	„ „	„	Flacius st. Flavius.
„	83	„	2	„ „	„	seines Geschichtswerks st. seiner Biographie.
„	107	„	21	„ oben	„	genannten st. genanntesten.
„	130	„	11	„ „	„	Monographie st. Monographieen.
„	133	„	16	„ „	„	Heroen st. Herren.
„	134	„	6	„ „	„	Kaye's st. Kayr's.
„	143	„	15	von unten	„	von Gott st. vor Gott.
„	168	„	19	„ oben	„	Christ st. Geist.
„	179	„	5	„ unten	„	beschuldigt st. beschuldigte.
„	192	„	3	„ oben	„	den st. der.
„	201	„	11	„ „	„	in modificirter st. einer modificirtern.
„	215	„	12 u. 14	„	„	Mosis st. Moses.
„	237	„	8	von unten	„	Ansicht st. Art.
„	248	„	9	„ „	„	Bekehrungsjahr st. Begehrungsjahr.
„	266	„	9	„ „	„	östlichste st. östliche.
„	285	„	4	„ oben	„	wo Gott einen Tempel baut, der Teufel eine Kapelle daneben errichtet, st. wer G. e. T. b., dem T. ꝛc.
„	423	„	8	„ „	„	Johannis st. Johannes.
„	440	„	21	„ „	„	hoheprie sterlicher st. hoherpriesterlicher.
„	499	„	6	„ unten	„	Heidelberg st. Wittenberg.
„	548	„	15	„ oben	„	Joh. 20, 19. 26 st. Joh. 10.

Allgemeine Einleitung

in die

Kirchengeschichte.

Allgemeine Einleitung in die Kirchengeschichte.

Erstes Kapitel.

Die Geschichte.

§. 1. Begriff der Geschichte.

Der Zweck dieser allgemeinen Einleitung ist, über das Wesen und die Aufgabe der Kirchengeschichte uns aufzuklären und auf den richtigen Standpunkt zu stellen, von welchem aus wir dieselbe im Einzelnen zu betrachten und zu behandeln haben. Eine vollständige Einsicht kann sich zwar erst am Ende des geschichtlichen Studiums ergeben, denn die beste Definition der Kirchengeschichte ist diese selbst. Doch ist eine vorläufige Verständigung unentbehrlich, um sich wenigstens einigermaßen zu orientiren und einen Fingerzeig zur Auffassung des Ganzen und seiner Theile zu gewinnen. Wir werden dabei am zweckmäßigsten verfahren, wenn wir, diesen zusammengesetzten Begriff in seine zwei Bestandtheile zerlegend, zunächst untersuchen, was *Geschichte* überhaupt, zweitens, was *Kirche* sei, woraus sich dann drittens von selbst eine Begriffsbestimmung der *Kirchengeschichte* ergeben wird. Dazu wollen wir dann noch in einem vierten Abschnitt eine beurtheilende Uebersicht über die *wichtigsten Bearbeitungen* unserer Disciplin hinzufügen. Auf diese Weise wird die allgemeine Einleitung gewissermaßen zu einer übersichtlichen Philosophie der gesammten Kirchengeschichte.

Unter *Geschichte* im *objectiven* Sinne verstehen wir den Inbegriff des Geschehenen, oder genauer ausgedrückt, alles dessen, was wesentlich zum zeitlichen äußeren oder inneren Leben der Menschheit gehört und einen nothwendigen Bestandtheil ihrer socialen, politischen, intellectuellen, sittlichen und religiösen Entwickelung ausmacht. Sie umfaßt demnach alle die Gedanken, Reden und Thaten, alle die glücklichen und unglücklichen Ereignisse, welche die Vergangenheit bilden und den gegenwärtigen Zustand der Civilisation herbeige-

führt haben. Barbaren dagegen haben keine Geschichte und treten in ihr bloß auf als rohes Material oder als blinde von außen her wirkende Kräfte.

Geschichte im subjectiven Sinne ist die Auffassung und Darstellung dieses Geschehenen durch das Mittel der Sprache[1]). Der Werth der letzteren hängt durchaus von dem Grade ab, in welchem sie ein treuer Abdruck der ersteren ist, und setzt also voraus, daß der Geschichtsschreiber sich ganz seinem Objecte hingiebt, es lebendig in seinem Geiste reproducirt und nur darnach trachtet, ein gewissenhafter Dolmetscher des Geschehenen zu sein, oder dasselbe sich selbst gerade so vortragen zu lassen, wie es in Wirklichkeit gewesen ist.

Die Geschichte im objectiven Sinne, wovon wir hier zunächst zu reden haben, zerfällt in Profangeschichte oder Weltgeschichte im engeren Sinn, und in heilige Geschichte. Jene umfaßt das natürliche Leben der Menschheit und diejenigen Thätigkeiten, welche sich zunächst auf das irdische, theils leibliche theils geistige Dasein unter der allgemeinen Leitung der Vorsehung beziehen; diese stellt uns die besondere Offenbarung des dreieinigen Gottes zum ewigen Heile der gefallenen Welt, die Anstalten der Erlösung und die Schicksale der wiedergebornen Menschheit dar. Die erste ist die natürliche Basis und Vorbereitung der zweiten, „der Vater zieht zum Sohne"; die ganze vorchristliche Geschichte mußte der Menschwerdung Gottes den Weg bahnen, und die Geschichte seit Christo muß direct oder indirect zur Verherrlichung Seines Namens und zur Verbreitung Seines Reiches dienen. Die heilige Geschichte andererseits wirkt wiedergebärend und heiligend auf die Profangeschichte ein. Sie ist der Sauerteig, der die ganze Masse durchsäuern soll. Beide stehen aber auch mit einander in fortwährendem Conflict, der jedoch, nach dem untrüglichen Worte der Weissagung, mit dem endlichen Siege der ersteren und mit der sittlichen Verklärung der letzteren endigen wird. In der heiligen Geschichte selbst muß man wieder unterscheiden zwischen der heiligen Geschichte im engern Sinne, d. h. der Offenbarung Gottes, wie sie in den Schriften des A. und N. Testamentes auf normative und untrügliche Weise niedergelegt ist, und zwischen der Kirchengeschichte, welche deren Fortsetzung bildet. Die Gesammtdarstellung aller Gebiete der Geschichte könnte man Universalgeschichte nennen, ein Ausdruck, der aber gewöhnlich auf die Profangeschichte im weitesten Umfang mit bloß theilweiser Berücksichtigung der heiligen Geschichte beschränkt wird. Da das menschliche Leben bei aller Mannigfaltigkeit doch eine Einheit ist, so läßt sich leicht einsehen, daß kein einzelnes Gebiet vollständig erkannt und dargestellt werden kann ohne Rücksicht auf das Ganze.

Denn die Geschichte ist nicht ein äußeres Aggregat von mehr oder weniger zufälligen Namen, Zahlen und Thatsachen, ohne festen Plan und sicheres Ziel,

---

[1]) Unser „historisch" und das englische „history", „historical", kömmt durch das Medium des Lateinischen vom griechischen ἱστορία (vom verb. ἱστορέω), welches Untersuchung, weiter das durch die Untersuchung Erkannte, dann die Wissenschaft überhaupt, und endlich insbesondere die Wissenschaft des Geschehenen, oder Geschichte, bedeutet.

sondern ein lebendiger Organismus, dessen Glieder innerlich zusammenhängen, sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Alle Völker bilden nur Eine Familie, die denselben Ursprung und dieselbe Bestimmung hat; und alle Perioden sind nur die verschiedenen Altersstufen Eines und desselben Lebens dieser Menschenfamilie. Die gesammte Geschichte sowohl der Welt, als der Kirche steht ferner, wie bereits angedeutet, ohne die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit aufzuheben, unter der Leitung der göttlichen Vorsehung, ist nach einem ewigen unabänderlichen Plane derselben angelegt und strebt deßhalb auch unaufhaltsam einem bestimmten Ziele entgegen. Dieses Ziel ist dasselbe, wie das Ziel der Schöpfung überhaupt, nämlich die Verherrlichung Gottes, als Schöpfers, Erlösers und Vollenders der Welt, durch die freie Anbetung Seiner vernünftigen Creatur, welche zugleich in dieser Anbetung ihre höchste Seligkeit finden soll.

§. 2. Factoren der Geschichte.

Man muß demnach die Geschichte immer als das Product zweier Factoren auffassen. Der erste und höchste Factor ist *Gott* Selbst, in Dem wir „leben, weben und sind", Der „die Herzen der Menschen leitet wie Wasserbäche", Der „das Wollen und das Vollbringen" in den Guten schafft und den Zorn der Bösen zum Preise Seines Namens lenkt, ja den Satan selbst Seinem absoluten Willen dienstbar macht. Insofern kann man die Geschichte eine Selbstentfaltung Gottes in dem Verlauf der Zeit — im Unterschied von der Natur, als einer Offenbarung des Schöpfers im Raum — eine successive Darstellung seiner Allmacht und Weisheit, besonders aber Seiner ethischen Eigenschaften, der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Geduld, Langmuth, Liebe und Gnade nennen. Eine Geschichtsdarstellung, welche dieß aus dem Auge verliert und Gott zum müßigen Zuschauer der menschlichen Thaten und Geschicke macht, ist *deistisch*, *rationalistisch*, in ihrer letzten Consequenz *atheistisch*, ebendamit im Grunde ohne Geist, ohne Leben, ohne Interesse und ohne Trost. Sie wäre im besten Falle eine kalte Statue ohne blitzendes Auge und ohne schlagendes Herz.

Gott wirkt aber in der Geschichte nicht, wie in der Natur, durch die Macht blinder Gesetze, sondern durch *lebendige Persönlichkeiten*, die Er Selbst nach Seinem Ebenbilde geschaffen, mit Vernunft und Willenskraft ausgerüstet hat. Ebendamit hat Er ihnen eine gewisse Sphäre selbstbewußter freier Thätigkeit angewiesen, wofür sie Ihm verantwortlich sind; Er will sie nicht zu Seiner Anbetung zwingen, sondern zu einer sittlichen Gemeinschaft der Liebe mit Ihm heranbilden. Die *Menschen* sind also die relativen, die secundären Factoren der Geschichte und empfangen den Lohn ihrer Reden und Handlungen, sie seien gut oder böse. Wer diese subjectiven Causalitäten läugnet und die Menschen zu bloß passiven Durchgangspunkten, zu willenlosen Maschinen der göttlichen Thätigkeit macht, der verfällt in das entgegengesetzte Extrem, in *Pantheismus* und *Fatalismus*, und hebt damit zugleich consequent alle Zurechnungsfähigkeit des Menschen, ja zuletzt allen Unterschied zwischen gut und bös, zwischen Tugend und Laster auf.

Diese beiden Causalitäten, die göttliche und menschliche, die objective und subjective, die absolute und relative, wirken nicht *neben*einander, oder *aus*einander, was eine ganz abstracte und mechanische Auffassung wäre, sondern *in*einander und *durch*einander. Es mag für den Standpunkt *irdischer* Erkenntniß, die, obwohl in stetem Fortschritt begriffen, doch nie über „das Stückwerk" hinauskommt, unmöglich sein, ihre Grenzlinien scharf zu bestimmen; aber die allgemeine Anerkennung beider ist die Grundbedingung jeder gesunden Auffassung der Geschichte und macht diese zu einem erhebenden, ununterbrochen forttönenden Lobgesang göttlicher Weisheit und Liebe, zu einem demüthigenden Spiegel menschlicher Schwäche und Schuld, und in beiden Hinsichten zu dem reichhaltigsten Buch der Belehrung, Tröstung und Erbauung. Da sie die Biographie der Menschheit, die Entwicklung ihres Verhältnisses zu sich selbst, zur Natur und zur Gottheit ist, so umfaßt sie eigentlich alles Wissenswürdige, Schöne, Große, Edle und Herrliche, was die Erde je gesehen. In ihr sind alle äußern und innern Erfahrungen unseres Geschlechtes, alle seine Gedanken, Gefühle, Anschauungen, Wünsche, Bestrebungen und Thaten, alle seine Leiden und Freuden niedergelegt. Die Offenbarung selbst gehört der Geschichte an, bildet deren innerstes Lebensmark, den goldenen Faden, der sich durch ihre Blätter hindurchzieht. Es kann also der Natur der Sache nach kein umfassenderes, instructiveres und genußreicheres Studium geben, als das der Geschichte im weitesten Sinne des Wortes. Von den zwei Wundern, welche den Philosophen *Kant* mit steigender Ehrfurcht erfüllten, nämlich dem „gestirnten Himmel über uns" und dem „moralischen Gesetze in uns", ist das letztere gewiß das größere, und das Studium der Geschichte, oder der successiven Entfaltung dieses moralischen Gesetzes und aller intellectuellen Kräfte des Menschen, übertrifft das Studium der Naturwissenschaften an Wichtigkeit und Interesse in demselben Grade, in welchem der unsterbliche Geist über die Materie, seine Behausung, und der nach Gottes Bild geschaffene Mensch über die Natur, seine Dienerin, erhaben ist.

Dieses Zusammenwirken zweier Factoren gilt sowohl von der *profanen*, als von der *heiligen* Geschichte, welche sich in der Kirchengeschichte gewissermaßen fortsetzt. Aber freilich findet dabei ein doppelter Unterschied Statt. Einmal tritt in jener der menschliche, in dieser dagegen der göttliche Factor in den Vordergrund. Sodann treten beide Factoren in beiden Gebieten unter verschiedenem Charakter auf. Dort wirkt Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, und der Mensch in seinem natürlichen gefallenen Zustande; hier dagegen erscheint Gott als Erlöser und Heiliger der Welt, und der Mensch als Glied des Reiches der Gnade. Dort waltet Elohim, der auch der Heiden Gott ist, hier Jehova, der Bundesgott eines auserwählten Volkes.

§. 3. Die centrale Stellung der Religion in der Geschichte.

Wie das Leben der Menschheit selbst, so entfaltet sich natürlich auch die Universalgeschichte in verschiedene Gebiete, die aber alle in näherer oder ent-

fernterer Berührung mit einander stehen und daher sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Es giebt eine Geschichte der Politik, des Handels, des geselligen Lebens, der verschiedenen Wissenschaften und Künste, der Sittlichkeit und der Religion. Darunter ist die letzte offenbar die tiefste, centralste und interessanteste. Denn die Religion, oder das Verhältniß des Menschen zu Gott, jener Genius, der sein Erdenleben zur Thronstufe des Himmels weiht, jenes Band, das ihn an den Urgrund seines Daseins, an die unsichtbare Geisterwelt und an die selige Ewigkeit knüpft, ist das höchste Heiligthum des vernünftigen Geschöpfs, die Quelle seiner erhabensten Gedanken, seiner gewaltigsten Thaten, seiner köstlichsten Erfahrungen, der Sonntag, der Ruhm, die Krone im Leben und Bewußtsein aller Völker, das Gebiet der ewigen Wahrheit und Ruhe. In ihr sind, wie ein tiefsinniger deutscher Philosoph sagt, alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Geistes versöhnt; vor ihrem Troste verstummen alle Schmerzen der Empfindung; in ihrem Aether verschwebt aller Kummer, alle Sorge, „diese Sandbank der Zeitlichkeit," es sei im gegenwärtigen Gefühl der Andacht oder in der Hoffnung, vor welcher selbst die dunkelsten Wolken der Trübsal sich in den Lichtglanz der ewigen Liebe verklären. Man kann nicht von allen Menschen verlangen, daß sie Gelehrte oder Künstler, daß sie Staatsmänner oder Krieger, wohl aber, daß sie sittlich und fromm werden. Die Frömmigkeit, ohne welche es auch keine reine Sittlichkeit giebt, macht den Menschen erst zum Menschen, zum Ebenbilde Gottes. Ohne sie kann er seine höhere Bestimmung nicht erreichen und weder wahrhaft glücklich auf Erden, noch dereinst selig im Himmel werden. Die Religion, die Gemeinschaft mit Gott, ist das Morgenroth, der Mittag und der Abend der Geschichte, das Paradies, mit dem sie anhebt, das Heilmittel, wodurch sie von den Folgen des Falls, von der Macht der Sünde und des Todes allmählig befreit werden soll, der Friedenshafen, in den sie nach vieltausendjähriger Fahrt auf dem sturmgepeitschten Ocean der Zeit endlich einlaufen und wo sie ewig ausruhen wird von ihrer Arbeit und Mühsal, auf daß Gott sei „Alles in Allem". Selbst die übrigen Gebiete der Geschichte erhalten ihren höchsten Reiz und ihre vollständige Erklärung nur dem von überirdischen Lichte, das die Religion in sie hineinwirft.

Das alles gilt aber im höchsten Grade vom Christenthum, der allein wahren, der vollkommenen Religion, in welche alle anderen einzumünden bestimmt sind. Wie die ganze äußere Schöpfung auf den Menschen, als ihr Haupt und ihre Krone, hinweist, so ist dieser auf Christum hin geschaffen, Welcher die Idee der Menschheit vollkommen verwirklicht, mit der Gottheit versöhnt und in eine bleibende Lebensgemeinschaft mit Ihr aufgenommen hat. Nimm Ihn hinweg, so ist unser Dasein ohne regierendes Haupt, ohne belebende Seele, ohne gewisses Ziel, — ein unauflösliches Räthsel. Nur wo Er ist, da ist Wahrheit, Leben und Friede. Jesus Christus, der Gottmensch und Weltheiland, ist der Kern und Stern, der Wende- und Mittelpunkt und zugleich der Schlüssel der ganzen Weltgeschichte, wie des einzelnen Menschenlebens. Sein Eintritt in die Menschheit bildet die Grenzscheide zwischen der alten und neuen Zeit, von Ihm,

dem Licht und Leben der Welt, strömt Licht und Leben rückwärts in die Nacht des Heidenthums und in die Dämmerung des Judenthums, und vorwärts in alle kommenden Jahrhunderte durch die von Ihm gestiftete Kirche. Schon in der alten Geschichte ist der merkwürdigste und bedeutungsvollste Abschnitt die Anbahnung des Christenthums durch die Offenbarung Gottes im Volke Israel und durch die dunkle Sehnsucht der Heiden. In der neueren Geschichte vollends ist das Christenthum der innerste Pulsschlag, das Herzblut, der Centralstrom. Am unverkennbarsten zeigt dies das Mittelalter, wo alle Wissenschaften und Künste, alle sociale Bildung und die größten politischen und nationalen Bewegungen der geschichtlichen Völker von der Kirche angeregt, von ihrem Geiste geleitet und beherrscht wurden. Allein auch die Geschichte der letzten drei Jahrhunderte in allen ihren Zweigen ruht durchaus auf der großen kirchlich-religiösen Bewegung des 16ten Jahrhunderts, in deren Entwickelungsprocesse wir selbst noch begriffen sind, und muß einem neuen herrlicheren Zeitalter des Reiches Gottes den Weg bahnen. Schon daraus kann jeder leicht die umfassende Bedeutung der Kirchengeschichte abnehmen.

Zweites Kapitel.

Die Kirche.

---

§. 4. Idee der Kirche.

Das Christenthum, welches als die absolute Weltreligion diese centrale und allumfassende Stellung in der Geschichte einnimmt, und von welchem das Heil der ganzen Menschheit abhängt, existirt nicht bloß subjectiv in einzelnen frommen Individuen, sondern als eine objective, organisirte, sichtbare Gemeinschaft, als Reich Gottes oder als Kirche[1]). Die Kirche ist theils eine pädagogische

[1]) Das Wort „Kirche" kommt, wie das englische Church, das schwedische Kyrka, das dänische Kyrke und die ähnlichen Benennungen in den slavischen Sprachen, durch Vermittlung des Gothischen vom griechischen κυριακόν, (das dem Herrn Angehörige) sc. δῶμα, oder κυριακὴ sc. οἰκία, Dominica, wie Basilica von βασιλεύς, Regia von rex. Bald bezeichnet es das Gebäude, bald die einzelne Gemeinde, bald im complexen Sinn — und so nehmen wir es im §. — die organische Einheit aller Gemeinden; immer aber involvirt es die nahe Beziehung der Kirche zum Herrn, als dem Haupte, von Dem sie beherrscht und Dem sie geweiht ist. Nach der anderen, weniger wahrscheinlichen Ableitung des Wortes vom altdeutschen „küren, kiesen," würde es ganz dem griechischen ἐκκλησία (dem hebräischen קָהָל) entsprechen, welches die Idee der Berufung und Erwählung aus der Welt zum Dienst Gottes ausdrückt, mag es nun von der einzelnen Gemeinde, wie 1 Kor. 11, 18. 1 Kor. 14, 19. 33 (ἐν πάσαις

Heilsanstalt und als solche vergänglich, theils eine ewige, Himmel und Erde umfassende Heilsgemeinschaft. Als Heilsanstalt und als sichtbare Organisation umfaßt sie alle Getauften, mithin auch viele Heuchler und Ungläubige, die erst am Ende der Welt ganz von ihr ausgeschieden werden sollen. Darum nennt der Herr die Welt (Matth. 13) einen Acker, wo Waizen und Unkraut mit- und durcheinander wachsen bis zur Ernte, und vergleicht das Himmelreich mit einem Netze, womit man gute und faule Fische fängt. Zum wahren Wesen der Kirche aber, zur ewigen Heilsgemeinschaft, gehören bloß die Wiedergebornen, die durch den Glauben mit Christo, dem Haupte, und durch Ihn auch unter sich selbst verbunden sind. Die Kirche ist ferner zwar eine Gesellschaft von Menschen, aber darum keineswegs ein Product der Menschen, durch deren Erfindungsgeist und freien Willen in's Dasein gerufen, wie etwa die Mäßigkeitsgesellschaften und andere philanthropische, politische und literarische Associationen. Vielmehr ist sie von Gott selbst durch Christum, Seine Menschwerdung, Sein Leben, Seinen Tod und Seine Auferstehung und die Ausgießung des heiligen Geistes gegründet zu Seiner Verherrlichung und zur Erlösung und Beseligung der Menschheit. Ebendarum werden selbst die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen. Sie ist die Behausung des Christenthums, außer welchem es kein Heil giebt, der Kanal zur Fortleitung der Offenbarung des dreieinigen Gottes und der Kräfte des ewigen Lebens.

Paulus nennt die Kirche gewöhnlich den Leib Jesu Christi und die Gläubigen die Glieder dieses Leibes[1]). Als Leib überhaupt ist sie eine organische Einheit von vielen Gliedern, die zwar verschiedene Gaben und einen verschiedenen Beruf haben, aber doch von demselben Lebensblute durchströmt, von demselben Haupte regiert, von derselben Seele durchdrungen sind, sich gegenseitig Handreichung thun und demselben Zwecke dienen. Alles das ist besonders im 12ten und 14ten Kapitel des ersten Korintherbriefes auf eine unvergleichliche und unübertreffliche Weise auseinandergesetzt. Als Leib Christi, ist sie der Wohnsitz Christi, in welchem Er mit all Seinen gottmenschlichen Lebenskräften schaltet und waltet, so wie das Organ, durch welches Er in Seiner Eigenschaft als Erlöser auf die Menschheit wirkt, gleichwie die Seele im Leibe wohnt und nur durch dessen Organe sich thätig erweisen kann. Der Herr ist also in der Kirche und allen ihren Einrichtungen und Gnadenmitteln, besonders im Wort und Sacrament, zwar auf eine mystische, unsichtbare und unbegreifliche, aber darum nichts desto weniger reale, wirksame und kundbare Weise gegenwärtig mit der ganzen Fülle Seiner Persönlichkeit, Seines gottmenschlichen Wesens. „Wo Zwei oder Drei versammelt sind in Meinem Namen,

---

ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἁγίων), Philem. V. 2 u. andern St., oder von der Totalität der Gläubigen gebraucht werden, wie Matth. 16, 18. 1 Korinth. 10, 32. Gal. 1, 13. Ephes. 1, 22; 3, 10; 5, 23. 24. 27. 29. 32. Phil. 3, 6. 1 Timoth. 3, 15 u. s. w.

[1]) Röm. 12, 5. 1. Kor. 6, 15; 10, 17; 12, 27. Ephes. 1, 23; 4, 12; 5, 23. 30. Kol. 1, 24 u. s. w.

da bin Ich" — Meine Person, nicht bloß Mein Geist, oder Mein Wort, oder Mein Einfluß — „mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20). „Siehe Ich bin bei euch" (den Repräsentanten der ganzen Gemeinde) „alle Tage, bis an der Welt Ende" (Matth. 28, 20). Darum nennt Paulus die Kirche „die Fülle Dessen, Der Alles in Allem erfüllt." [1])

Man kann also ohne Uebertreibung sagen, die Kirche sei die Fortsetzung des Lebens und Wandels Christi auf Erden, freilich, so weit die Menschen in Betracht kommen, nicht ohne Beimischung von Sünde und Irrthum. In der Kirche wird der Herr durch die Thätigkeit des heil. Geistes, der Christum verklärt und Sein Verdienst dem Bewußtsein der Menschen aneignet, immer auf's Neue geboren in den Herzen der Gläubigen, durch sie redet Er Worte der Wahrheit und des Trostes an die gefallene Menschheit, in ihr und durch sie heilt Er Kranke, erweckt Er Todte zu neuem Leben, theilt Er das himmlische Manna aus, giebt Er Sich Selbst zur geistlichen Speise und zum geistlichen Tranke der heilsbegierigen Seele hin, in ihr wiederholt sich Sein Leiden und Sterben, in ihr wird aber auch stets auf's Neue Auferstehung und Himmelfahrt und Ausgießung des h. Geistes gefeiert. Sie trägt, so lange sie eine streitende ist, wie ihr Haupt während Seiner Erniedrigung, die Knechtsgestalt an sich, wird von der ungöttlichen Welt gehaßt, verachtet und verspottet, aber aus der Knechtsgestalt strahlt die göttliche Herrlichkeit, „eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit." In ihrem mütterlichen Schooße muß man neu geboren werden aus unvergänglichem Saamen, an ihren Brüsten muß man saugen, um zum geistlichen Leben zu kommen. Denn sie ist die Braut des Lammes, die Behausung des h. Geistes, der Tempel des lebendigen Gottes, „ein Pfeiler und eine Grundveste der Wahrheit". Die uralten und von der römischen Kirche bloß auf sich bezogenen, also fleischlich mißverstandenen und gemißbrauchten Sätze: Qui ecclesiam non habet matrem, Deum non habet patrem, und: Extra ecclesiam nulla salus, sind ganz richtig, wenn man darunter nicht etwa bloß einen einzelnen Zweig, sondern die heilige allgemeine Kirche, den mystischen Leib des Herrn, das geistliche Jerusalem versteht, das „unser aller Mutter ist" (Gal. 4, 26). Denn da Christus, als Erlöser, weder im Heidenthum, noch im Judenthum, noch im Islam, sondern allein in der Kirche zu finden ist, so schließt der unbestreitbare Fundamentalsatz: „Außer Christo kein Heil", auch den andern: „Außer der Kirche kein Heil", nothwendig in sich. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß schon das äußere Sein in der Kirche nothwendig selig mache, sondern bloß, daß man außer aller Verbindung mit der christlichen Gemeinschaft nicht selig werden könne. Die Mitgliedschaft der Kirche ist nicht das Princip und der positive Grund der Seligkeit — denn das ist Christus allein —, wohl aber die Bedingung derselben, weil wir Christum bloß in ihr kennen lernen. Es giebt Tausende, die zwar

[1]) Ephes. 1, 22 f. . . . . καὶ αὐτὸν (Χριστὸν) ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου.

mit der sichtbaren Kirche, aber nicht mit Christo in Verbindung stehen, während alle wahren Jünger Jesu zugleich Glieder an Seinem Leibe sind.

§. 5. Entwicklung der Kirche.

Die Kirche ist nun aber nicht als eine mit Einem Male fertige und vollendete zu betrachten, sondern als ein geschichtliches Factum und als eine menschliche Gemeinschaft den Gesetzen der Geschichte, also dem Werden, dem Wachsthum, der Entwicklung unterworfen. Nur das Todte ist fertig und stillstehend. Alles geschaffene Leben aber, schon das vegetabilische, noch mehr das animalische und menschliche ist wesentlich Bewegung, Proceß, ununterbrochener Fortschritt vom Niederen zum Höheren. Jedes Glied unseres Leibes, jede Fähigkeit unserer Seele ist anfangs nur als Potenz vorhanden und kommt erst allmählig zur vollen Verwirklichung, wie der Baum sich vom Keim zur Wurzel und zum Stamm entfaltet, und dieser dann Zweige, Blätter, Blüthen und Früchte treibt. Dasselbe Gesetz organischen Lebens gilt auch in höherer Weise vom neuen Menschen in Christo. Er ist zunächst ein Kind, wiedergeboren aus göttlichem Saamen, und wächst durch den Gebrauch der Gnadenmittel allmählig zum vollen Mannesalter in Christo, dem Anfänger und Vollender unseres Glaubens, heran, bis zuletzt mit der Auferstehung des Leibes die reife Frucht des neuen Lebens hervorbrechen wird. Selbst in Christo müssen wir nach Seiner irdisch menschlichen Natur verschiedene Entwicklungsstufen annehmen, da es ausdrücklich von Ihm heißt (Luk. 2, 52): „Und Jesus *nahm zu* an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen", und an einer anderen Stelle (Hebr. 5, 8): „Und wiewohl Er Gottes Sohn war, hat Er doch an dem, das Er litt, Gehorsam *gelernt*, und da Er ist *vollendet*, ist Er *geworden* allen, die Ihm gehorsam sind, eine Ursache der ewigen Seligkeit." Da nun die Kirche die organische Gesammtheit aller Gläubigen ist, so muß auch sie als ein Entwicklungsproceß gedacht werden, und man kann daher mit vollem Rechte von einem Kindes-, Knaben-, Jünglings- und Mannesalter derselben reden. Der Herr Selbst vergleicht ja Sein Reich ausdrücklich mit einem Senfkorn, das nach und nach zum weltbeschattenden Baume heranwächst.

Hier müssen wir nun aber gleich, um Mißverständnisse zu vermeiden, eine wichtige Unterscheidung machen. Ihrer Idee nach, oder objectiv in Christo angeschaut, in Dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, welcher Derselbe ist gestern und heute und in alle Ewigkeit, ist die Kirche vollkommen und keiner Veränderung fähig. Ebenso ist Sein geoffenbartes Wort die ewige Wahrheit und die absolute Norm des Glaubens und Handelns, über welches die Christenheit nie hinausgehen kann und darf. Die Lehre von einer Vervollkommnung des biblischen Christenthums, von einem Hinausgehen der Menschheit über die Offenbarung oder gar über Christum selbst ist rationalistisch und durchaus unchristlich. Eine solche sogenannte Vervollkommnung wäre nur eine Verschlimmerung und ein Zurücksinken in das alte Judenthum oder Heidenthum.

Allein von dieser Idee der Kirche im göttlichen Verstande und in der Person Christi muß man unterscheiden ihre wirkliche Erscheinung auf Erden, von der objectiven Offenbarung selbst deren subjective Auffassung und Aneignung an das Bewußtsein der Menschheit in einem gegebenen Zeitpunkte. Diese ist progressiv. So wenig der Christ gleich mit Einem Male ein vollendeter Heiliger wird, so wenig kann die Menschheit im Ganzen sich die Fülle des göttlichen Lebens in Christo in Einem Moment aneignen. Das kann vielmehr nur durch einen allmähligen Proceß, durch viel Mühe und Arbeit geschehen. Sie steigt von Einer Stufe der Klarheit, der Erkenntniß, der Heiligkeit zur andern, sie ringt sich mit siegreicher Kraft durch die Opposition einer ungöttlichen Welt hindurch, überwindet zahllose Feinde von innen und außen, übersteht alle möglichen Hindernisse und Krankheiten, bis sie zuletzt alle Sünde und Irrthum ausscheiden und am allgemeinen Auferstehungstage aus dem streitenden Stadium in das triumphirende über- und in den Zustand der Vollendung eingehen wird. Dieser ganze Proceß ist aber nichts weiter, als eine Verwirklichung der Idee der Kirche, wie sie schon von vorneherein im Erlöser gegeben war, eine allseitige Aneignung und Ausprägung Seines Geistes und Lebens. Christus ist also der Anfang, die Mitte und das Ende der ganzen kirchengeschichtlichen Entwicklung.

Diese Entwicklung ist theils eine äußere Ausdehnung über den Kreis der Erde, bis alle Völker im Lichte des Evangeliums wandeln werden. Darauf bezieht es sich hauptsächlich, wenn der Herr (Matth. 13, 31. 32.) das Reich Gottes mit einem Senfkorn vergleicht, dem kleinsten unter allen Saamen, das aber zum großen Baum heranwächst, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Theils ist sie eine innere Entfaltung der Idee der Kirche in Lehre, Leben, Cultus und Verfassung, oder eine immer vollere Ausprägung des neuen Lebensprincips, das in Christo erschienen und bestimmt ist, von Ihm auf die Menschheit überzugehen und allmählig die ganze Welt zu einem herrlichen und seligen Gottesreiche zu verklären. Diese geistige Universalität, diese von innen heraus Alles zu durchdringen bestimmte Kraft des Evangeliums deutet der Herr (Matth. 13, 33.) an im Gleichniß vom Sauerteig; darauf beziehen sich auch die vielen Stellen in den Briefen Pauli, wo vom Wachsen und Erbauen des Leibes Christi die Rede ist, „bis daß wir Alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maaße des vollkommenen Alters Christi, auf daß wir nicht mehr Kinder seien [1])" ꝛc.

Die Entwicklung ist ferner eine organische, d. h. nicht eine äußerliche, mechanische Anhäufung von Thatsachen, die in keiner lebendigen Verbindung mit einander stehen, sondern sie geht von innen, von dem der Kirche eingepflanzten Lebenstriebe aus und bleibt im Verlaufe mit sich selbst identisch, wie der Mensch auf den verschiedenen Altersstufen doch immer Mensch bleibt. Das Unwahre

[1]) Ephes. 4, 12—16. vgl. 3, 17—19. Kol. 2, 19. 1 Petri 2. 2, 5. 2 Petri 3, 18.

und Unvollkommene in einer früheren Stufe wird von der folgenden überwunden, das Wahre und Wesentliche aber bewahrt und zum lebendigen Keime weiterer Entwicklung gemacht. Die Geschichte aller christlichen Völker und aller Zeiten von Christi Geburt bis zum Weltgericht bildet ein zusammenhängendes Ganzes und stellt nur in ihrer Totalität die ganze Fülle der neuen Schöpfung dar.

Da die Kirche auf Erden in fortlaufendem Conflict mit der ungläubigen Welt steht, und da auch den Gläubigen selbst noch Sünde und Irrthum anklebt: so ist die Entwicklung keine ruhige und normale, sondern ein fortwährender *Kampf*, sie geht durch allerlei Hemmungen, Extreme und Krankheiten, durch zahllose Häresieen und Spaltungen hindurch. Allein diese Störungen müssen am Ende in der Hand der Vorsehung, die selbst aus Bösem Gutes zu machen weiß, doch nur die Sache der Wahrheit und Gottseligkeit befördern helfen.

Einen Stillstand giebt es in der Geschichte eigentlich nicht. Zwar können einzelne Seitenbäche derselben vertrocknen, z. B. kleinere Secten, sobald sie ihre Mission erfüllt haben, oder selbst größere Abtheilungen der Kirche, die einmal eine höchst wichtige Rolle gespielt haben, können in Stagnation gerathen und zu todtem Formalismus erstarren, wenn sie sich gegen allen geschichtlichen Fortschritt eigensinnig verschließen, wie das mit den meisten orientalischen Kirchen der Fall ist. Allein der Hauptstrom der Kirche bewegt sich ununterbrochen *vorwärts* und *muß* am Ende das Ziel erreichen, das ihr Gott vorgesteckt hat. Ecclesia non potest delicere. Mit dem Waizen reift aber auch zugleich, nach dem oben angeführten Gleichniß des Herrn, das Unkraut zur Ernte des Weltgerichts heran; neben der Entwicklung des Guten, der Wahrheit, des Christenthums geht eine Entwicklung des Bösen, der Lüge und des Antichristenthums einher, und beide Reiche berühren sich oft so nahe, daß das schärfste Auge dazu gehört, um Licht und Schatten, das Werk Gottes und das Werk des Satans, der sich bekanntlich nicht selten in einen Engel des Lichts verkleidet, gehörig auseinanderzuhalten. Judas war unter den Zwölfen, und der Antichrist sitzt im Tempel Gottes (2 Thess. 2, 4). Allerdings waltet schon hier die Hand der Gerechtigkeit, welche die bösen Gedanken und Thaten zu Schanden macht und alle Feinde Gottes bestraft, jedoch geschieht das in der gegenwärtigen Weltordnung nur theilweise und unvollkommen. Der bekannte Ausspruch Schillers: „Die Weltgeschichte ist das Weltgericht" muß daher dahin berichtigt werden:

„Die Weltgeschichte ist Ein Weltgericht,
Und Fluch und Segen fällt aus ihren Händen;
Doch ist sie darum nicht das Endgericht,
Wo erst sich Fluch und Segen wird vollenden."

Wenn Göthe in den Gesprächen mit Eckermann von der Natur sagt: „Es giebt in der Natur ein Zugängliches und ein Unzugängliches; manchen Dingen ist nur bis zu einem gewissen Grade beizukommen, und die Natur behält immer etwas Problematisches hinter sich, welches zu ergründen, die menschlichen Fä-

higkeiten nicht hinreichen": so gilt das eigentlich in noch höherem Grade von der Geschichte. Auch hier giebt es noch viele Räthsel, die uns erst die Ewigkeit ganz enthüllen wird. Auch hier haben wir überall das Walten eines offenbaren und eines verborgenen Gottes, Der sich nur finden läßt von dem heiligen Ernste der Gesinnung und von der Demuth. Alles ist darauf berechnet, den Menschen, der auch auf den Höhen der Wissenschaft im Schweiße des Angesichts sein Brod essen soll, stets zu neuer Forschung und zu neuem Glauben anzuspornen. Wie die Weissagung erst im Lichte der Erfüllung, das A. Testament durch das Neue ganz verständlich ist, so kann auch die Entwicklung der Kirche erst vollständig begriffen werden, nachdem sie ihre ganze Fülle ausgebreitet und ihr endliches Ziel erreicht haben wird. Denn die Geschichte der streitenden Kirche ist eine Weissagung und ein Typus des triumphirenden Reiches Gottes, und das Diesseits findet seine vollständige Erklärung erst im Jenseits [1]).

§. 6. Kirche und Welt.

Wie das Christenthum selbst, so ist auch seine Trägerin, die Kirche, ein übernatürliches Princip, eine neue Schöpfung Gottes durch Christum, erhaben über alles, was die menschliche Denk- und Willenskraft aus sich selbst zu erzeugen vermag. In dieser Eigenschaft tritt sie zunächst der natürlichen Welt als einer von Gott abgefallenen und im Argen liegenden feindlich gegenüber, und Kirchengeschichte und Weltgeschichte (diese hier in dem Sinne von Profangeschichte genommen) stehen insofern in einem Conflict. Allein da das Christenthum für die Menschen bestimmt ist und sie auf die Stufe der Vollendung erheben will, so kann sich jener Gegensatz nicht auf die Natur als solche, wie sie von Gott Selber kam und das Wesen des Menschen ausmacht, sondern nur auf die Corruption der Natur, d. h. auf Sünde und Uebel beziehen, und muß in demselben Maaße aufhören, in welchem diese ungöttlichen Elemente überwunden werden. Das Christenthum will die menschliche Natur nicht vernichten, sondern von der Macht des Bösen erlösen und heiligen, und kann im höchsten Sinne sagen: Nihil humani a me alienum puto; die Offenbarung will die Vernunft nicht zerstören, sondern sie erleuchten und sich ihr einbilden; die Kirche muß zuletzt die ganze Welt, nicht mit fleischlichem Arm, sondern mit den Waffen des Glaubens und der Liebe, des Geistes und des Wortes überwinden und dem Gekreuzigten als Siegesbeute zuführen. Das Uebernatürliche wird also ein Natürliches, es bürgert sich auf der Erde und in der Menschheit immer mehr ein; das Wort wird auch in dieser Hinsicht Fleisch und wohnet unter uns, so daß wir Seine Herrlichkeit schauen, fühlen, betasten und genießen können.

---

[1]) Eine ausführliche Auseinandersetzung des Begriffs der Entwicklung, der eigentlich mit dem der Geschichte zusammenfällt und für eine lebendige und geistvolle Behandlung derselben unentbehrlich ist, haben wir versucht in dem Büchlein: What is Church History? A Vindication of the idea of Historical Development (Philadelphia: Lippincott & Co. 1846), besonders p. 80 ff.

Und zwar setzt sich das Reich Gottes die religiöse Durchdringung und Beherrschung nicht bloß eines einzelnen Gebietes der Welt, sondern dieser in ihrer Totalität zum Zwecke. Das Christenthum hat einen durchaus katholischen oder universalen Charakter, d. h. es ist für alle Nationen, für alle Zeiten und für alle Sphären des menschlichen Daseins bestimmt; die Kirche ist die Menschheit selbst in ihrer Wiedergeburt und auf dem Wege zur Vollendung. Die ganze Creatur seufzt nach Erlösung und nach der seligen Freiheit der Kinder Gottes. Keine sittliche Ordnung der Welt kann zur Vollkommenheit gelangen, ohne von dem Leben des Gottmenschen durchdrungen zu werden. Ja, selbst auf den Leib und die äußere Natur, von welcher er genommen ist, erstreckt sich die Alles durchdringende und verklärende Macht des Evangeliums, indem die neue Schöpfung ihren Abschluß findet in der Auferstehung des Fleisches und in einem neuen Himmel und einer neuen Erde, darauf Gerechtigkeit wohnet. Daher vergleicht der Herr das Reich Gottes mit einem Sauerteig, welcher die ganze Mehlmasse, d. h. die ganze Menschheit nach Geist, Seele und Leib durchdringt oder zu durchdringen bestimmt ist[1]).

Die verschiedenen Gebiete der Welt im guten Sinne[2]), oder die wesentlichen, von Gott selbst geordneten Formen, unter denen das Leben der Menschheit existirt und sich entfalten soll, sind besonders die Familie, der Staat, die Wissenschaft, die Kunst und die Sittlichkeit[3]). Auf alle diese übt das Christenthum im Verlauf der Geschichte einen reinigenden und heiligenden Einfluß aus, und macht sie der Ehre Gottes und der Entwicklung Seines Reiches dienstbar, bis Gott sein wird Alles in Allem.

Es erkennt die Familie, diese Pflanzschule des Staates und der Kirche, an als eine göttliche Ordnung, erhebt sie aber auf eine höhere Stufe, als worauf sie je früher gewesen ist, indem es die Monogamie zum Gesetz macht, die gegenseitigen Pflichten der Ehegatten, der Eltern und Kinder, der Herrschaften

---

[1]) Matth. 13, 33.

[2]) Bekanntlich bezeichnet der Ausdruck „Welt" in der Bibel und im gewöhnlichen Sprachgebrauche bald das Universum — z. B. Gott hat die Welt geschaffen —, bald die Menschheit und das Menschenleben überhaupt — z. B. also hat Gott die Welt geliebet, Christus der Weltheiland —, bald die Unbekehrten, den Inbegriff der Sünde und des Irrthums, das Reich des Bösen — z. B. die Welt liegt im Argen Satan, der Fürst dieser Welt u. s. w. Eine ähnliche Vieldeutigkeit hat das Wort „Natur".

[3]) Wir nehmen hier dieses Wort im engeren Sinne für praktische Aeußerung der inneren Gesinnung in den Handlungen des Individuums, wie in den geselligen Sitten und Gebräuchen der Völker. Daneben hat Sittlichkeit auch einen weiteren Begriff und umfaßt das ganze Familien- und Staatsleben. Ja, auch alle wissenschaftliche und künstlerische Thätigkeit setzt einen Willensact voraus und hat insofern einen ethischen, einen sittlichen oder unsittlichen Charakter. Die Ableitung der verschiedenen Sphären des menschlichen Lebens aus Einem Princip und die Auseinandersetzung ihres gegenseitigen Verhältnisses würde uns hier zu weit führen und gehört in die Wissenschaft der philosophischen und theologischen Ethik.

und Dienstboten vom höchsten religiösen Gesichtspunkt auffassen und ausüben lehrt und das ganze Verhältniß durch die Beziehung auf die heilige Verbindung Christi mit der Kirche weiht. Die Geschichte der christlichen, besonders der germanischen Völker weist uns daher die glücklichsten Ehen und die schönsten Blüthen des Familienlebens auf. — Das Christenthum sieht ebenso auch im Staate eine göttliche Einrichtung zur Erhaltung der Ordnung in der menschlichen Gesellschaft, zur Belohnung des Guten, zur Bestrafung des Bösen und zur Beförderung des öffentlichen Wohls; es macht aber die Obrigkeit selbst wieder von der absoluten Herrschaft Gottes abhängig und ihr verantwortlich, und lehrt die wahre Unterthanentreue, den freien Gehorsam um des Herrn willen. So wirkt es dem willkührlichen Despotismus entgegen, benimmt dem Gehorsam der Bürger das Herbe und Sklavische, schafft allmählig alle grausamen und schädlichen Einrichtungen ab und wird die Quelle weiser und wohlthätiger Staatsgesetze. Das Ziel der Geschichte ist in dieser Hinsicht eine Theokratie, d. h. eine solche Vereinigung von Staat und Kirche, wo alle Herrschaften und Gewalten dem heiligen Volke des Höchsten gegeben werden und Sein Wille das alleinige und freudig befolgte Gesetz aller zu Einer Familie verbundenen Nationen sein wird. — Das Christenthum kennt keinen principiellen Gegensatz gegen die Wissenschaft, oder die Erkenntniß der Wahrheit, giebt ihr vielmehr einen neuen Aufschwung und erzeugt selbst die erhabenste Wissenschaft, die Theologie; aber es ist stets geschäftig, aus der Wissenschaft den Irrthum und Egoismus zu verbannen, es lenkt sie auf den höchsten Quell aller Weisheit und Erkenntniß, auf Gott, geoffenbaret in Christo, hin und ruht nicht, bis zuletzt alle Wissenschaften in Theosophie verwandelt und damit in den Urgrund zurückgehen werden, von dem sie ausgegangen sind. Was Baco von der Philosophie sagt, gilt von der Wissenschaft überhaupt: Philosophia obiter libata abducit a Deo, penitus hausta reducit ad eundem. — Die Künste, welche es mit der Darstellung der Idee der Schönheit zu thun haben, nimmt die Kirche ebenfalls in ihren Dienst und erzeugt selbst die herrlichsten Schöpfungen der Architektur, Malerei, Musik und Poesie. Denn Christus ist der schönste der Menschenkinder, Er ist das verwirklichte Ideal der Phantasie, die vollendete Harmonie von Geist und Natur, Seele und Leib, Gedanke und Form, Ewigkeit und Zeit, Himmel und Erde, Gott und Mensch, und Sein Lob können Aeonen nicht aussingen und ausdichten. Das Ende der Entwicklung in dieser Hinsicht ist die Verklärung aller menschlichen Kunst in Cultus, in Gottesdienst. — Endlich gestaltet das Christenthum das ganze sittliche Leben der Individuen und Völker um, haucht der Sittlichkeit, d. h. der Ausübung der Tugend, die rechte Seele, nämlich die Liebe zu Gott, welche die Cardinaltugend, die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten ist, ein, und ruht nicht, bis alle Sünde von der Erde verbannt, die Erde selbst zum Himmel verklärt und die der Idee der Kirche wesentlich zukommende Heiligkeit vollständig realisirt sein wird in dem Leben der erlösten Menschheit. Denn Gott ist der Urquell alles Rechts, aller Wahrheit, aller Schönheit, aller Tugend, und wie von Ihm

alles Geschaffene ausgeht, so muß in Ihn alles zurückkehren durch Christum, Den Er gesetzt hat zum Weg, zur Wahrheit und zum Leben.

Drittes Kapitel.

Die Kirchengeschichte.

---

§. 7. Begriffsbestimmung.

Damit haben wir nun den Weg gebahnt zu einer Definition der Kirchengeschichte. Sie ist nichts anderes, als die allmählige Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes im Leben der Menschheit, die äußere und innere Entwicklung der christlichen Gottesgemeinschaft, d. h. ihre Ausdehnung über die Völker der Erde und die Einführung des Geistes Christi in alle Kräfte und Sphären des menschlichen Daseins, um sie alle zu Organen und Darstellungen dieses Geistes umzugestalten und dadurch Gott zu verherrlichen und die Menschheit zum Ziele der Vollkommenheit und Glückseligkeit zu führen. Sie ist die Summe aller Gedanken, Reden, Thaten, Erfahrungen und Schicksale, aller Leiden, Kämpfe und Siege der Christenheit, sowie der Inbegriff aller Selbstbezeugungen Gottes in ihr und durch sie.

Wie wir in der Weltgeschichte zwei Factoren unterschieden haben, den göttlichen und menschlichen, so müssen wir die Kirchengeschichte als das gemeinschaftliche Product der Thätigkeit Christi und Seiner Gemeinde auffassen. In ersterer Hinsicht ist sie die Evolution des Lebens des Herrn Selbst in der Welt, gleichsam die ununterbrochene Fortsetzung und Wiederholung Seiner Menschwerdung, Reden und Thaten, Leiden und Auferstehung; in der zweiten Hinsicht die äußere und innere Entfaltung des Lebens Seiner Gläubigen. Da aber diese auf Erden keine vollendete Heilige sind, und Sünde und Irrthum in ihnen noch nachwirkt; da ferner die streitende Kirche mit der ungöttlichen Welt zusammenlebt, und diese vielfach in dieselbe hineindringt: so treten natürlich in der Kirchengeschichte auch allerlei sündliche Leidenschaften, Entstellungen und Verzerrungen der göttlichen Wahrheit, Irrlehren und Spaltungen auf. Wir finden ja solche schon vielfach selbst in der apostolischen Kirche und in den Schriften des N. Testamentes bekämpft. Denn je stärker und entschiedener das Reich des Lichtes sich geltend macht, desto geschäftiger rüstet sich das Reich der Finsterniß und schärft seine Waffen am Christenthum selbst. Judas war nicht bloß im heiligen Apostelkreise, sondern er schreitet als Ahasver durch das kirchliche Heiligthum aller Jahrhunderte hindurch. Die gefährlichsten und häßlichsten Formen menschlicher und diabolischer Verkehrtheit bilden sich gerade im

Gegensatz gegen die höchsten Kundgebungen des Geistes Gottes. Allein einmal zeigt die Kirchengeschichte, daß diese Opposition, daß alle Irrthümer und Spaltungen, selbst wenn sie auch eine Zeit lang fast zu allgemeiner Herrschaft kommen sollten, zuletzt doch nur dazu dienen müssen, der Kirche zum Bewußtsein ihrer wahren Aufgabe zu verhelfen, ihre innerste Lebenskraft hervorzurufen, zu höheren Entwicklungen den negativen Anstoß zu geben und so wider Willen den Namen Gottes und Christi zu verherrlichen. Auch alle Trübsale und Verfolgungen sind für sie, wie für den einzelnen Christen, nur ein kräftiges Läuterungsfeuer, darin sie von allen ihr noch anklebenden Schlacken immer mehr gereinigt werden soll, bis sie zuletzt, als die schön geschmückte Braut auf der verklärten Erde an der Hand des himmlischen Bräutigams, sündlos und irrthumsfrei, ihren ewigen Auferstehungsmorgen und ihr letztes und herrlichstes Pfingstfest feiern wird. Als Fleury gefragt wurde, warum er die Blätter seines Geschichtswerkes so sehr mit Ereignissen entstelle, welche Schmach und Schande auf die Kirche werfen, gab er die treffende Antwort: er sehe darin einen unwiderleglichen Beweis von der Göttlichkeit des Christenthums, daß es durch die Laster und Verbrechen derer, die es predigten, nicht vernichtet werden konnte; sodann sei er überzeugt, daß derselbe Gott, der Sein Werk gegen das Schwert der Verfolgung vertheidigt, es auch von dem innern Gifte, das ihm den Untergang droht, befreien und wiederherstellen könne.

Sodann aber ist jene Nachtseite der Kirchengeschichte gleichsam nur das irdische und vergängliche Außenwerk an ihr. Ihr tiefster und bleibender Gehalt, ihr Herzblut, ist die göttliche Liebe und Weisheit selbst, die sich in ihr und durch sie manifestirt. Sie zeigt uns vor allem Christum, wie Er, in Seiner Gemeinde lebend und webend, durch die Jahrhunderte hindurchschreitet, alle sündigen und irrthümlichen Elemente immer schärfer und klarer ausscheidend, und Welt und Satan besiegend. Sie ist die Niederlage der mannigfaltigen Bezeugungen und Bethätigungen Seines h. Geistes in jener lichten Wolke blutiger und unblutiger Zeugen, die ihr eigenes Leben nicht geliebet haben bis in den Tod, die mit allem ungöttlichen Wesen in und außer ihnen treu und redlich gekämpft, die das Evangelium des Friedens aller Creatur gepredigt, in den Tiefen des göttlichen Lebens und der ewigen Wahrheit sich gebadet und die kostbaren Schätze der Offenbarung zur Belehrung, Erbauung und Tröstung der Zeitgenossen und künftiger Geschlechter hervorgezogen und gedolmetschet haben, die mit viel Thränen und Flehen, das Kreuz ihres Meisters willig tragend, aber auch durch viel selige Erfahrungen in fröhlichem Glaubens- und Hoffnungsmuth, in kühner Grabes- und Todesverachtung hindurchgegangen sind in das obere Heiligthum, um für immer auszuruhen von ihrer Arbeit.

§. 8. Umfang.

Der Anfangspunkt der christlichen Kirchengeschichte ist eigentlich die Menschwerdung des Sohnes Gottes, oder der Eintritt des neuen Licht- und Lebensprincips in die Menschheit. Das Leben Jesu bildet das unwandelbare

gottmenschliche Fundament des ganzen Gebäudes. Gieseler, Niedner und andere Historiker nehmen daher einen kurzen Abriß desselben mit in ihre Darstellung auf, während Neander ihm ein besonderes Werk gewidmet hat [1]). Sofern aber die Kirche als eine organisirte Gemeinschaft von Jüngern Jesu erst mit der Ausgießung des h. Geistes oder dem ersten christlichen Pfingstfeste in die Erscheinungswelt tritt, so kann man auch mit diesem Factum beginnen; und das ist insofern vorzuziehen, als bei der ungeheuren Masse des zu behandelnden Stoffes einem so schwierigen und hochwichtigen Abschnitt, wie das Leben Jesu ist, unmöglich die nöthige Ausführlichkeit und Gründlichkeit gewidmet werden kann. Jedenfalls aber muß der Darstellung des apostolischen Zeitalters eine einleitende Schilderung des damaligen Zustandes der jüdischen und heidnischen Welt, in welche die Kirche als eine neue Schöpfung hineingetreten ist, vorangehen, weil man daraus allein die welthistorische Bedeutung des Christenthums deutlich begreifen kann.

Der relative Zielpunkt der Kirchengeschichte ist die jedesmalige Gegenwart, oder vielmehr die dem Historiker zunächst liegende Epoche, weil dasjenige, was vor unsern Augen vorgeht und noch zu keinem Abschluß gekommen ist, nicht wohl Gegenstand unbefangener und unparteiischer Geschichtsbehandlung werden kann. Ihr absoluter Zielpunkt ist das Weltgericht; aber natürlich könnte das, was für uns noch der Zukunft angehört, bloß Gegenstand prophetischer Darstellung sein, und fällt mithin außerhalb des Kreises eines menschlichen Geschichtswerkes. Nur die inspirirte Apokalypse, deren Erklärung in die Exegese gehört, ist eine prophetische Kirchengeschichte in großartigen Bildern, deren volles Verständniß indeß erst nach der Erfüllung aller Begebenheiten möglich sein wird, ähnlich wie die Weissagungen des A. Testaments uns Christen viel klarer sind, als den Juden vor der Ankunft des Messias.

§. 9. Verhältniß zu den übrigen theologischen Disciplinen.

Für uns umfaßt also die Kirchengeschichte einen Zeitraum von achtzehn Jahrhunderten. Schon daraus kann man abnehmen, daß sie von allen Zweigen der Gottesgelehrtheit bei weitem der stoffreichste und ausgedehnteste ist. Ihr geht voran die Exegese, d. h. die Auslegung der kanonischen Schriften des A. und N. Testamentes mit allen ihren Einleitungs- und Hülfswissenschaften. Da die Bibel das Zeugniß, die schriftliche Niederlage der göttlichen Offenbarung und die infallible Norm des Glaubens und Lebens der Kirche ist, so kann man diesen Theil die Fundamentaltheologie nennen. Uebrigens kommt in der Geschichte, besonders im patristischen und im Reformations-Zeitalter, auch viel

[1]) Entschieden verweist Hagenbach (Theol. Encykl. S. 210 der 2. A.) das Leben Jesu aus den Grenzen der Kirchengeschichte, weil diese erst da beginne, wo der Kreis der ersten Bekenner aufhöre, eine bloße Privatgesellschaft zu sein, und eine Gemeindeverfassung annehme, was erst nach dem Abschied Jesu von der Erde geschah.

exegetischer Stoff vor, nämlich die Auffassung und Erklärung der Bibel in den verschiedenen Perioden und durch die verschiedenen Theologen; und sodann hat die Schriftauslegung selbst wieder ihre Geschichte. Da, wo die Exegese aufhört, fängt die Kirchengeschichte an, so jedoch, daß sie sich beide noch im apostolischen Zeitalter berühren. Denn die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe sind Quellen und Gegenstand beider Disciplinen, nur werden sie verschieden behandelt. Der Exeget, um mit Hagenbach zu reden, ist dem Bergmann zu vergleichen, der in den Schacht hinunterfährt und das Gold der lauteren biblischen Wahrheit zu Tage fördert; der biblische Historiker dagegen gleicht dem Künstler, der die Massen in Fluß setzt und ihnen Gehalt und Gepräge giebt [1]). Auf die historische Theologie folgt sodann naturgemäß die speculative [2]) oder, wie man sie gewöhnlich nennt, die systematische Theologie (Apologetik, Polemik, Dogmatik, Moral), d. h. die wissenschaftliche Darstellung und Rechtfertigung des christlichen Glaubens und Lebens vom Standpunkte des gegenwärtigen individuellen und kirchlichen Bewußtseins aus. Der ganze Organismus der Religionswissenschaft schließt sich endlich ab mit der praktischen Theologie, welche auf der Exegese, Kirchengeschichte und speculativen Theologie ruhend, Anweisung zur Fortpflanzung des christlichen Glaubens und Lebens in der Gemeinde durch Predigt (Homiletik), Unterricht (Katechetik), Verwaltung der gottesdienstlichen Handlungen (Liturgik), Seelsorge (Pastoraltheologie), und Kirchenregiment (Theorie des Kirchenrechts und der Kirchenzucht) ertheilt.

Die Exegese hat es also mit dem normirenden Anfang und der Urkunde der Offenbarung, die Kirchengeschichte mit ihrer Fortleitung und Auffassung in der Vergangenheit, die speculative Theologie mit der kirchlichen Gegenwart zu thun, und die praktische Theologie blickt in die Zukunft. Aber wie Gegenwart und Zukunft immer wieder Vergangenheit werden, so fallen die exegetische, speculative und praktische Theologie wieder der Kirchenge-

---

[1]) Encyklopädie und Methodol. der theolog. Wissenschaften. 2. Aufl. S. 192.

[2]) Dieser Ausdruck ist uns hier nicht identisch mit „philosophisch", sondern hat einen weiteren Sinn. Es giebt nämlich zwei Arten von Speculation, eine philosophische und eine theologische, welche zwar zuletzt zusammentreffen müssen in der absoluten Erkenntniß jenseits des Grabes, aber einen verschiedenen Ausgangspunkt haben und eine verschiedene Methode befolgen. Die philosophische Speculation geht vom Selbstbewußtsein (cogito, ergo sum) aus und folgt bloß den Gesetzen des logischen Denkens; die theologische Speculation hebt mit dem christlichen Gottesbewußtsein an und sucht mit diesem an der Hand der Offenbarung Gott, die Welt und den Menschen zu begreifen. Der Maaßstab der ersteren ist die Folgerichtigkeit des Gedankens, der Maaßstab der letzteren die Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes. Obwohl nun die Weltweisheit zuletzt in die Gottesweisheit oder Theosophie einmünden, und die Vernunft ihre wahre Heimath in der Offenbarung finden muß, so stehen beide doch auf der gegenwärtigen Erkenntnißstufe in einem relativen Gegensatz zu einander und sollten daher nicht unzeitig mit einander vermischt werden. Der Theologe soll immer eine männliche Unabhängigkeit gegenüber jeder Zeitphilosophie beobachten, statt sich derselben sklavisch hinzugeben, wie das seit Cartesius und besonders seit Kant so vielfach, besonders in Deutschland, geschehen ist.

schichte anheim, die sich auch insofern als die umfassendste theologische Disciplin ausweist.

§. 10. Geschichte der Ausbreitung und Verfolgung der Kirche.

Da die christliche Religion vermöge ihres universalen Charakters alle Gebiete des menschlichen Lebens sauerteigartig durchdringt und wiedergebärt (§. 6.), so spaltet sich die Kirchengeschichte in ebenso viele entsprechende Zweige, von denen auch jeder einzelne für sich dargestellt werden kann und in der That reich genug ist, um ein ganzes Leben in Anspruch zu nehmen. Natürlich kann dem Ganzen nur durch das Zusammenwirken unzähliger gelehrter Kräfte einigermaßen Genüge geschehen, und selbst dann, wenn ein Geschichtswerk auf den Schultern vielhundertjähriger Arbeit ruht, ist es doch nur Stückwerk im Vergleich zur objectiven Geschichte selbst.

1. Das erste Fach der Kirchengeschichte, das in der Darstellung auch gewöhnlich zuerst behandelt wird, ist die Geschichte der Mission, d. h. der Ausbreitung des Christenthums unter den nicht-christlichen Völkern. Von den Einen wird es angezogen, von den Andern abgestoßen, und sowohl die religiöse Empfänglichkeit als Unempfänglichkeit haben wieder sehr verschiedene Grade. Die Missionsarbeit, welche der Herr selbst vor Seinem Abschied von der Erde der Kirche feierlich befohlen hat, geht so lange fort, als es noch Heiden, Juden und Türken, als es noch Eine vernünftige Seele auf Erden giebt, zu welcher die Predigt des Evangeliums nicht gelangt ist. Sie wird indeß nicht zu allen Zeiten mit gleichem Eifer und Erfolg betrieben. Am großartigsten und fruchtbarsten war das Werk der Heidenbekehrung im ersten und zweiten Jahrhundert, dann an der Schwelle des Mittelalters in der Christianisirung der germanischen Völker, und endlich in unseren Tagen, wo Asien, Afrika und Australien mit einem Netze protestantischer und katholischer Missionsstationen überzogen sind.

Manchmal aber ist die Kirche so sehr mit ihren innern Angelegenheiten und Kämpfen, mit ihrer Selbstreinigung oder mit ihrer Selbstvertheidigung beschäftigt, daß sie die armen Heiden darüber fast ganz vergißt, wie das z. B. in der Periode der Reformation und in der protestantischen Kirche des 17ten Jahrhunderts der Fall war. Jedoch tritt dann gewöhnlich an die Stelle der ausländischen die inländische d. h. diejenige Missionsthätigkeit, welche sich auf die vernachlässigten oder erstorbenen Theile der Kirche selbst bezieht. So kann man den Zug der Reformation durch die römisch-katholischen Länder Europa's im 16ten Jahrhundert, die Bemühungen der evangelischen Gesellschaft in Frankreich zu Gunsten des Protestantismus, die Thätigkeit der American Home Missionary Society und anderer Gesellschaften zur Besetzung der westlichen Staaten Nord-Amerika's mit evangelischen Predigern und mit den Mitteln der Gnade, ja eigentlich auch die protestantischen Missionen unter den Abessyniern, Armeniern und an-

dern orientalischen Kirchen zum Gebiete der inneren oder einheimischen Mission zählen [1]).

2. Den geraden Gegensatz zur Missionsgeschichte bildet die Geschichte der Beschränkung der Kirche durch die Verfolgung feindseliger Mächte, wie des römischen Reiches in den drei ersten Jahrhunderten und des Muhamedanismus im siebenten und achten Jahrhundert. Wie der Herr das Wachsthum Seines Reiches vorhergesagt hat (Matth. 13, 31), so auch die Verfolgung desselben (Joh. 15, 20. Matth. 5, 10. 12. 10, 23. 23, 34. vgl. 2 Tim. 3, 12). Allein was einerseits als Beschränkung erscheint, ist, von einem höheren Gesichtspunkte aus betrachtet, eine Läuterung und Stärkung der Gemeinde und dient in der Folge selbst zu ihrer äußeren Verbreitung. So war unter den römischen Kaisern „das Blut der Märtyrer der Same der Kirche".

Auch hier kann man übrigens von der äußeren Verfolgung, die von nicht christlichen Mächten ausgeht, eine innere Verfolgung Eines Theils der Kirche gegen den andern unterscheiden. Zu dieser letzteren gehört z. B. die Unterdrückung der Reformation in Spanien, Italien, Polen, Oestreich und andern Gegenden durch die römisch-katholische Inquisition und die Umtriebe des Jesuitismus. Auch der Protestantismus hat seine Märtyrer, besonders in Frankreich, Holland und England.

Wenn nun aber das Christenthum sich in einem Volke niedergelassen hat, so beginnt die langwierigere innere Arbeit, alle Ueberreste des heidnischen Wesens mit der Wurzel auszurotten und das Denken und Handeln, die Sitten und Gebräuche desselben evangelisch umzubilden. Die Kirche muß sich einbürgern, eine feste Gestalt gewinnen und eigenthümliche Blüthen und Früchte treiben. Dies führt uns zu denjenigen Theilen der Kirchengeschichte, welche weit schwieriger zu behandeln und darzustellen sind, als die zwei zuerst genannten.

§. 11. Dogmengeschichte.

3. Das Christenthum will den, dem menschlichen Geiste vom Schöpfer eingepflanzten Trieb zur Erkenntniß und Wissenschaft nicht unterdrücken, sondern es begünstigt ihn vielmehr und lenkt ihn in das rechte Geleise und zum

---

[1]) In neuester Zeit hat sich der Begriff der inneren Mission erweitert und man versteht darunter bisweilen die Thätigkeit entweder freier Vereine oder der Kirche selbst, zur Linderung und Abhülfe aller geistlichen und leiblichen Uebelstände, welche sich innerhalb der Kirche größtentheils in Folge des modernen Unglaubens und Indifferentismus oder doch in Verbindung damit gebildet haben. Dahin gehört z. B. der von der Wittenberger Conferenz im Herbste 1848 gegründete Centralverein für innere Mission der deutschen evangelischen Kirche mit seinen Zweigvereinen, dahin auch die Diakonissenanstalten, die Rettungshäuser, die christlichen Armen- und Krankenhäuser u. s. w. Aber die Darstellung dieser Vereine und ihrer nicht sowohl extensiven, als intensiven Thätigkeit fällt nicht in die Missionsgeschichte, sondern in die Geschichte des christlichen Lebens (s. unten §. 12).

Urquell aller Wahrheit. Der Glaube selbst treibt zur Gnosis, er wünscht sich seines Gegenstandes immer deutlicher bewußt zu werden, die immer tiefere Ergründung Gottes, Seines Wortes und Seines Verhältnisses zu den Menschen ist ihm eine heilige Pflicht und ein seliger Genuß. Dazu kommt, als Anstoß von außen, die Opposition der weltlichen Wissenschaft und Gelehrsamkeit, ferner die Entstellungen der christlichen Lehre durch häretische Secten. Diese Angriffe nöthigen die Kirche, die da stets bereit sein soll, Rechenschaft von ihrem Glauben abzulegen vor jedermann, zur Forschung und zur Vertheidigung. So entsteht theils durch den immanenten Erkenntnißtrieb des Glaubens, theils durch Angriffe von außen die Theologie, d. h. die Wissenschaft der christlichen Religion, und zwar zunächst, im Gegensatz gegen heidnische Philosophie und gnostische Irrlehrer, die Apologetik und Polemik. Die Theologie ist das höhere Selbstbewußtsein der Kirche, und die Theologen sind deren leitende Intelligenzen, so zu sagen die Augen und Ohren am Leibe Christi. Wir finden, daß gerade in den bewegtesten und fruchtbarsten Perioden die Gottesgelahrtheit am lebendigsten ist: so im patristischen Zeitalter, in der Blütheperiode des Mittelalters und in der Reformation des 16. Jahrhunderts, während mit dem Verschwinden oder Zerfall der Theologie gewöhnlich auch Unwissenheit, Aberglaube und eine Erstarrung des religiösen Lebens eintritt.

Der wichtigste Theil der Geschichte der Theologie ist die Dogmengeschichte oder die christliche Lehrgeschichte [1]). Sie bildet den geistigsten und in mancher Hinsicht wichtigsten Zweig der ganzen Kirchengeschichte und ist daher in neuerer Zeit in Deutschland gar vielfach abgesondert behandelt worden von Münscher, Engelhardt, Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Baur u. A. Außerdem haben deutsche Gelehrte der Geschichte der wichtigsten Dogmen noch eigene ausführliche und zum Theil sehr werthvolle Monographieen gewidmet, wie Baur und Meier der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung, Baur der Lehre von der Versöhnung, Dorner der Lehre von der Person Christi, Ebrard der Lehre vom h. Abendmahl u. s. f. [2]). Das Neue Testament, der lebendige Keim der ganzen Theologie, enthält auch sämmtliche Heilslehren, aber nicht in wissenschaftlicher, sondern in ursprünglich lebendiger, allgemein verständlicher und unmittelbar praktischer Form. Nur Paulus, der eine gelehrte Bildung genossen hat und ein höchst scharfsinniger Dialektiker ist, nähert sich in seinen Briefen, am meisten in dem an die Römer, der begrifflichen und systematischen Behandlungsweise. Das Dogma nun ist nichts anderes, als die biblische Glaubenslehre, durch die Reflexion vermittelt, auf einen

---

[1]) Im Englischen hat man dafür keinen ganz entsprechenden Ausdruck. Dogmatic History, wie es Manche gegeben haben, wäre eigentlich eine Geschichte der Dogmatik, oder der systematischen Behandlung der Dogmen, bezöge sich also mehr auf die Form, als auf den Inhalt. Am nächsten kommt noch die Bezeichnung History of Christian Doctrines, oder noch besser Doctrine-history nach Analogie von Church-history.

[2]) Auch giebt es eine ausführliche, philosophisch gehaltene, lehrreiche und anregende „Einleitung in die Dogmengeschichte", von Theodor Kliefoth. 1839.

wissenschaftlichen Ausdruck gebracht und als gültiger Lehrsatz hingestellt. Es wird zum Symbol, wenn es von der Gesammtkirche, oder von einem Theil der Kirche als der Ausdruck ihrer Auffassung des Lehrgehaltes der h. Schrift adoptirt, zur allgemein gültigen Lehrnorm erhoben und so förmlich sanctionirt wird. Dogma und Dogmatik giebt es daher im engeren Sinn erst von der Zeit an, wo die Kirche zum wissenschaftlichen Selbstbewußtsein erwachte, und dazu mußten besonders die Häresieen oder die Entstellungen der christlichen Lehre das Ihrige beitragen. Das Dogma hat natürlich auch seine Entwicklung und ist dem Wechsel des Zeitgeistes und der Zeitbildung unterworfen, während die biblische Wahrheit an sich immer dieselbe, und doch immer frisch und immer jung bleibt. Jede Periode der Kirchengeschichte hat eine besondere Seite des Dogma's im Widerstreit gegen entsprechende Irrthümer zu entfalten und zur klaren Anschauung zu bringen, bis zuletzt der ganze Kreis des christlichen Lehrgebäudes in naturgemäßer Ordnung durchlaufen sein wird. So hatte die nicänische Periode hauptsächlich das Dogma von der Gottheit Christi und des h. Geistes, also von der h. Dreieinigkeit, gegen Arianer und Semiarianer, die augustinische Periode die Lehre von der menschlichen Sünde und göttlichen Gnade gegenüber den Pelagianern festzustellen. Die Aufgabe der Reformation war in dogmatischer Hinsicht eine soteriologische, d. h. sie brachte die Lehre von der subjectiven Aneignung des Heils, vor allem von der Rechtfertigung durch den Glauben im Gegensatz gegen die römische Werkheiligkeit, zur Entfaltung. In unserer Zeit scheint das Dogma von der Kirche immer mehr die Aufmerksamkeit der Theologen in Anspruch nehmen zu wollen. Zuletzt wird die Eschatologie oder die Lehre von den letzten Dingen an die Reihe kommen. Da aber die Lehren des Christenthums ein zusammenhängendes Ganzes bilden, so kann natürlich kein einziges Dogma ohne alle Bezugnahme auf die übrigen behandelt werden.

Wie die Theologie überhaupt mit den profanen Wissenschaften in Berührung kommt, die Exegese mit der classischen und orientalischen Philologie, die Kirchengeschichte mit der Weltgeschichte, die christliche Sittenlehre mit der philosophischen Ethik, die Homiletik mit der Rhetorik, die Katechetik mit der Pädagogik, u. s. w.: so steht die Dogmengeschichte in besonders naher Berührung mit der Geschichte der Philosophie, und diese übt daher immer mehr oder weniger Einfluß auf jene. So wirkten bei den griechischen Kirchenvätern der Platonismus, bei den Scholastikern des Mittelalters die aristotelische Logik und Dialektik, seit der Reformation die Systeme von Des Cartes, Spinoza, Baco, Locke, Leibnitz, Kant, Fries, Fichte, Schelling, Hegel auf das dogmatische Bewußtsein ein. Nur wenige wissenschaftliche Theologen können sich von aller und jeder Berührung mit der herrschenden Zeitphilosophie gänzlich frei halten, und in diesem Falle haben sie dann gewöhnlich ihre eigene Philosophie, die um so weniger werth ist, je mehr sie einen bloß subjectiven, willkürlichen Charakter trägt. Die Geschichte der Philosophie und Dogmengeschichte sind zwei parallele Entwicklungsreihen, die sich bald abstoßen, bald anziehen, und zwar beides in

sehr verschiedenen Graden, nach der jeweiligen Beschaffenheit der einen oder der andern, bis endlich das Weltbewußtsein mit dem Gottesbewußtsein, die natürliche Vernunft mit der Offenbarung sich ausgleichen und versöhnen, und damit die Weltweisheit zur Gottesweisheit werden wird.

§. 12. Geschichte der Sittlichkeit, der Verfassung und Disciplin.

4. Der nächste Zweig unserer Wissenschaft ist die Geschichte des praktisch-christlichen Lebens oder der Sittlichkeit. Dieser sehr wichtige Theil, der sich am meisten für praktische Zwecke eignet, ist leider noch sehr wenig bearbeitet. Neander, der ihn mit dem Cultus in Einem Abschnitt behandelt, hat ihm mehr Aufmerksamkeit gewidmet, als gewöhnlich geschieht, und das giebt auch seinem berühmten Werke den eigenthümlichen Reiz der religiösen Gemüthlichkeit und Erbaulichkeit. Der Lehre des Christenthums muß ein heiliger Wandel entsprechen, aus dem Glauben muß die Liebe hervorgehen. Da die christliche Religion durch und durch sittlicher Natur ist, d. h. überall die Ehre Gottes und die Heiligung des ganzen Menschen im Auge hat, so ist im weiteren Sinne freilich die ganze Kirchengeschichte eine Geschichte der Sittlichkeit. Auch das Dogma, die Theologie, die Verfassung, der Cultus ist eine sittliche That. Wir nehmen aber hier das Wort im engeren Sinne von dem unmittelbar praktischen Gebiete des Lebens. In diesen Theil gehört also die Schilderung der eigenthümlichen Tugenden und Gebrechen, der guten und bösen Werke, der charakteristischen Sitten und Gebräuche großer kirchengeschichtlicher Individuen und ganzer Völker und Zeiten. Hieher gehört die Beschreibung des Einflusses des Christenthums auf die Ehe, die Familie, das weibliche Geschlecht, auf die Abschaffung der Sklaverei und anderer socialen Uebel. Einen großen Raum nimmt in diesem Abschnitt die Geschichte des Mönchsthums ein, besonders im Mittelalter, wo es sich in eine große Menge von Orden spaltet, von denen jeder wieder eine mehr oder weniger eigenthümliche Ausprägung der Sittlichkeit ist, aber auch seine entsprechenden Gefahren und Versuchungen hat.

5. Die Kirche muß ferner eine Regierungsform haben und an ihren ungehorsamen Gliedern Zucht üben. Das giebt uns die Geschichte der Kirchenverfassung und Kirchendisciplin, die man gewöhnlich unter Einem Abschnitt zusammenfaßt, aber ebenso gut auch getrennt, oder so darstellen kann, daß die letztere mit der Geschichte des sittlichen Lebens verbunden wird, was wir für das Zweckmäßigste halten. Die Verfassung hat, wie die Lehre des Christenthums, einen unwandelbaren Kern und eine veränderliche Form. Jener ist das von Christo Selbst eingesetzte geistliche Amt, das die Macht hat, im Namen des Herrn zu binden und zu lösen. Diese ist verschieden, je nach den Bedürfnissen der Zeit und den besondern Verhältnissen. Anfangs finden wir die apostolische Verfassung, wo die Apostel die infallibeln Lehrer und Leiter der Kirche sind. Im zweiten Jahrhundert bildet sich das Episkopalsystem aus, das in naturgemäßer Entwicklung zum Metropolitan- und Patriarchalsystem fortschreitet. Bei dem letzteren blieben die orientalischen Kirchen stehen, während

die lateinische Kirche im Mittelalter alle Patriarchalgewalt im römischen Bischof concentrirte und so das Papalsystem ausbildete, das zuletzt in einen unerträglichen Despotismus über die Gewissen ausartete. Mit der Reformation entstanden dann neue Kirchenverfassungen, welche mehr dem freien Geiste des Protestantismus und der Idee des allgemeinen Priesterthums entsprechen: so besonders die Presbyterial- und Synodalverfassung mit Laienvertretung.

Die Disciplin ist bald streng, bald lax, je nach dem herrschenden Geiste der Kirche und ihrer freieren oder gebundeneren Stellung gegenüber der weltlichen Macht.

In diesem Gebiete ist es hauptsächlich, wo die Kirche mit dem Staate in Beziehung tritt, und auch dieses Verhältniß hat seine besondere Geschichte und sehr verschiedene Formen. Entweder nämlich tritt der Staat der Kirche feindselig gegenüber als eine verfolgende heidnische Macht, nämlich in den drei ersten Jahrhunderten, bis der Kaiser Constantin Christ wurde. Oder die Kirche herrscht über den Staat und ist hierarchisch: so die abendländische Kirche im Mittelalter und auch jetzt noch da, wo das Papstthum in voller Kraft steht. Oder der christliche Staat herrscht über die Kirche und ist cäsareopapistisch nach dem Grundsatz cujus regio ejus religio: dieß war der Fall schon mit den byzantinischen Kaisern, die sich sehr viel in die äußeren und selbst in die inneren Angelegenheiten der griechischen Kirche einmischten, und sodann seit dem 16ten Jahrhundert mehr oder weniger in den meisten protestantischen Ländern. Oder endlich Staat und Kirche sind von einander unabhängig und lassen sich gegenseitig ungestört gewähren: dieß ist der Zustand in den Vereinigten Staaten, und auch in Europa scheint neuerdings die vielhundertjährige Verbindung dieser beiden Mächte immer lockerer werden zu wollen.

§. 13. Geschichte des Cultus.

6. Endlich haben wir noch zu erwähnen die Geschichte des Cultus oder des Gottesdienstes. Die von Christo selbst herrührenden und wesentlichen Elemente desselben sind die Predigt des Wortes Gottes und die Verwaltung der h. Sacramente. Aber die Art und Weise der Predigt, des religiösen Unterrichts, der Verwaltung der Sacramente hat selbst wieder ihre Geschichte. Dazu kommt, daß die Kirche heilige Oerter und heilige Zeiten festsetzt, Gebete, Liturgieen, Hymnen, Choräle und allerlei sinnreiche symbolische Formen und Handlungen producirt, mit den schönen Künsten, besonders der Architektur, Malerei, Musik und Poesie in Verbindung tritt und sie dem Cultus dienstbar macht. Manchmal ist der Gottesdienst reich, sogar überladen, wie in der römischen Kirche, die durch imponirende Symbole, durch sinnlichen Glanz und Pracht auf das Gemüth zu wirken sucht, vor allem in der Messe; oder er ist einfach, schmucklos, nüchtern und für den Verstand berechnet, wie in den puritanischen Kirchen. Jeder einzelne Zweig des Cultus hat dann wieder seine besondere Geschichte. Es giebt eine Geschichte der Kanzelberedtsamkeit, der Katechese, der Liturgieen, des Kirchenbaus, der religiösen Sculptur und Malerei, der heiligen

Poesie und Musik u. s. w. Auch hierin ist noch gar viel zu thun übrig, vorzüglich im Gebiete der christlichen Kunst. K. Hase ist eigentlich unter den allgemeinen Kirchenhistorikern der einzige, der dieselbe in den Kreis seiner Darstellung hereingezogen hat, und auch er begnügt sich bei dem geringen Umfang seines Lehrbuchs mit kurzen, aber sehr geistvollen Umrissen.

Oft wird die Geschichte der Verfassung und des Cultus zusammen dargestellt unter dem Namen der christlichen Archäologie, die sich dann gewöhnlich auf die ersten sechs Jahrhunderte, als die Zeit der Entstehung und Ausbildung der kirchlichen Formen und Gesetze beschränkt. Die wichtigsten Werke darüber sind katholischer Seits die von Pellicia und Binterim, protestantischer Seits Bingham's Antiquities of the Christian Church, welche auch in's Lateinische übertragen sind, und die neueren Archäologieen von Augusti (die ausführliche in zwölf, das Handbuch in drei Theilen), Rheinwald, Böhmer und Siegel, und die Compilation des Amerikaners Coleman.

Aus allem diesem ersieht man leicht den Reichthum und die Mannigfaltigkeit der Kirchengeschichte, sowie die Schwierigkeit, den enormen Stoff zu bewältigen.

Was nun aber die Ausführung im Einzelnen betrifft, so kann man die Eintheilung in diese sechs Rubriken nicht überall streng durchführen, wenn man nicht pedantisch werden und den freien Naturlauf der Entwicklung unterbrechen will. Je reicher und mannigfaltiger das Leben der Kirche ist, desto weniger lassen sich die einzelnen Zweige haarscharf von einander unterscheiden. In der Reformationszeit z. B. greifen die verschiedenen Gebiete, wie der äußere Fortgang der Reformation und die Lehrentwicklung, so lebendig in einander ein, daß eine streng systematische, rubrikenmäßige Vertheilung des Stoffes der Geschichte Gewalt anthun und eine lebendige Einsicht eher hindern würde. Auch kann man nicht immer dieselbe Ordnung befolgen, wenn man nicht in eine ertödtende Einförmigkeit verfallen will, sondern muß je nach dem Inhalt jeder Periode dasjenige Gebiet zuerst vornehmen, welches gerade am meisten in den Vordergrund tritt, oder zum Verständniß der anderen nothwendig ist. So steht z. B. die Lehrentwicklung vom siebenten bis zum zehnten Jahrhundert fast ganz stille und kann daher in dieser Periode nur einen untergeordneten Rang einnehmen. Bisweilen ist es rathsam, neue selbstständige Gruppen zu bilden, z. B. im Mittelalter für das Papstthum, für die Mönchsorden und die Kreuzzüge. Doch hängt freilich die Entwicklung und Behandlung des Stoffes in den verschiedenen Zeiten wieder sehr von der Eigenthümlichkeit des Historikers und seines besondern Zweckes ab.

§. 14. Quellen.

Als Quelle der Kirchengeschichte ist alles dasjenige zu betrachten, was über die äußeren und inneren Thaten und Schicksale der Kirche mehr oder weniger sichere Auskunft giebt. Den Grad der Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit hat die Kritik aus äußeren und inneren Gründen zu ermitteln. Man kann

im Allgemeinen unterscheiden zwischen unmittelbaren und mittelbaren Quellen.

A. Die unmittelbaren oder directen Quellen sind, als der reine ursprüngliche Ausdruck der Geschichte selbst, die wichtigsten, und zerfallen wiederum

a) In geschriebene. Dahin gehören:

1. Die amtlichen Berichte und Urkunden. Hier sind von besonderer Wichtigkeit die Acten der Concilien[1]), sodann die amtlichen Briefe der Bischöfe, vorzüglich die Bullen der Päpste[2]). Diese Concilienacten beziehen sich auf alle Gebiete der Kirchengeschichte, vorzüglich aber auf Lehre und Verfassung. Für die einzelnen Zweige giebt es dann noch besondere documentarische Quellen. Für die Dogmengeschichte nämlich sind vor allem zu nennen die Glaubensbekenntnisse, in welchen sich die Kirchenlehre auf eine normgebende Weise ausspricht[3]), für die Geschichte des christlichen Lebens z. B. die Regeln der Mönchsorden[4]), für die Geschichte des Cultus die Liturgieen[5]), für die Geschichte der Verfassung die auf die Kirche sich beziehenden Staatsgesetze der byzantinischen, fränkischen und deutschen Kaiser[6]).

2. Inschriften, besonders auf Gräbern, die häufig über Geburts- und Todesjahr, über Thaten und Schicksale bedeutender Männer Aufschluß geben und für den Geist der Zeit charakteristisch sind. Doch haben sie für die Kir-

---

[1]) Man hat davon mehrere Sammlungen, die beste ist die von *Mansi:* Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florent. et Venet. 1759 sqq. in 31 Folio-Bänden. (Für die Geschichte unserer amerikanischen Kirchen sind ebenfalls die Synodalverhandlungen die am meisten authentischen unmittelbaren Quellen.)

[2]) Auch davon giebt es mehrere Sammlungen, unter denen zu nennen *Cocquelines:* Bullarum amplissima collectio. Rom. 1739. 28 t. fol. und Magni bullarii continuatio (1758—1830), collegit Andr. Advocatus *Barbieri.* Rom. 1835 sq.

[3]) Eine Sammlung der älteren Symbole giebt C. W. F. Walch in der Bibliotheca symbolica vetus. Lemgo 1770, und neuerdings A. Hahn: Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostol. kathol. Kirche. Breslau 1842. Die Confessionen der lutherischen Kirche finden sich vollständig in den Ausgaben von J. G. Walch, Rechenberg und Hase, die der reformirten in der Collectio Confessionum etc. von Niemeyer, Leipzig 1840, und in den „Bekenntnißschriften der evangel.-reform. Kirche" mit Einleitungen und Anmerkungen von C. G. A. Böckel, Leipzig 1847.

[4]) *L. Holstenius:* Codex regularum monasticarum. Rom. 1661. 3 t.; vermehrt von *Brockie* a. 1750. 6 t.

[5]) Vergl. *Assemani:* Codex liturgicus ecclesiae universae. Rom. 1749. 13 t. — *Renaudot:* Liturgiarum orientalium collectio. Par. 1716. 2 t. — *Muratori:* Liturgia rom. vetus. Venet. 1748. 2 t. *Daniel:* Codex liturgicus ecclesiae universae, Lips. 1847—54. 4 t.

[6]) Die Gesetze der römischen Kaiser finden sich im Codex Theodosianus und Cod. Justinianeus, die der fränkischen Könige in *Baluzii* Collectio capitularium regum Francorum, Par. 1677, die der deutschen Kaiser in *Heiminsfeldii* Collectio constitutionum imperialium. Frcf. 1713.

chengeschichte nicht denselben Werth, wie für gewisse Theile der Profangeschichte[1]).

3. Die Privatschriften der handelnden Persönlichkeiten. So sind für die Geschichte der alten Kirche die Werke der Apologeten und Kirchenväter; für die Geschichte des Mittelalters die Briefe der Päpste, die Schriften der Scholastiker und Mystiker; für die Geschichte der Reformation die Werke der Reformatoren und ihrer römischen Gegner, von der größten Wichtigkeit. Sie geben uns das deutlichste Bild ihrer Verfasser und ihres Zeitalters. Freilich muß hier immer verher auf dem Wege einer vorsichtigen und gründlichen Kritik die Aechtheit der betreffenden Schriften untersucht werden, damit sie nicht irre leiten und ein falsches Bild geben. Dieß ist z. B. bei den schriftlichen Denkmälern des zweiten und dritten Jahrhunderts erforderlich, wo eine Menge apokryphischer Schriften fabricirt wurden, die zwar auch charakteristisch sind, aber nicht für die Namen, denen sie fälschlich untergeschoben, wohl aber für die häretischen Richtungen, aus denen sie hervorgegangen sind. Sodann muß man auch correcte und vollständige Ausgaben vor sich haben[2]).

b) In ungeschriebene:

Dahin gehören Werke der bildenden Kunst, besonders Kirchengebäude und religiöse Gemälde. In den gothischen Domen des Mittelalters z. B. verkörpert sich der gigantische Geist jener Zeit; sie sind Commentare der damals herrschenden Auffassung des Christenthums und der Kirche, und insofern von der größten Wichtigkeit für den Historiker.

B. Die mittelbaren oder indirecten Quellen sind:

a) Vor allem die Berichte und Darstellungen der Geschichtschreiber. Diese geben uns nicht die Geschichte an sich in ihrer Ursprünglichkeit, wie die unmittelbaren Quellen, sondern die subjective Auffassung derselben, Compilationen und Commentare darüber. Natürlich nehmen unter diesen Berichten diejenigen die erste Stelle ein, welche von Augen- und Ohrenzeugen, sei es nun von

---

[1]) Sammlungen solcher Inschriften sind z. B. *Ciampini* Vetera monumenta, Rom. 1747. 3 t. fol.; *Jacutii* Christ. antiquitatum specimina, Rom. 1752. 4 t.; F. Münter's Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Altona 1825.

[2]) Von allen bedeutenden Kirchenvätern giebt es gute Ausgaben, besonders aus dem 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. (S. Walch's Bibliotheca patristica.) Die besten sind die Benedictiner Ausgaben. Auch hat man werthvolle Sammlungen patristischer Schriften, z. B. Maxima Bibliotheca veterum patrum etc. Lugd. 1677. 28 t. fol.; *Gallandi*: Bibliotheca vett. patrum antiquorumque scriptorum ecclesiast., postremâ Lugdunensi locupletior, Venet. 1765—88. 14 t. fol.; und Patrologiae cursus completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium S. S. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad usque Innocentii III. tempora floruerunt etc. Accurante *J. P. Migne*. Paris. (Siron) 1844 sqq. Davon sind bis jetzt 200 Bände erschienen. Es ist die wohlfeilste Ausgabe der Väter, aber zum Theil sehr incorrect.

Freunden oder Feinden der Kirche, herrühren und in diesem Falle kommen sie den unmittelbaren Quellen unter a. 3. am nächsten. Das Maaß ihres Werthes hängt dann natürlich von dem Grade der Glaubwürdigkeit und der Auffassungsgabe des Verfassers ab. Wichtig sind von dieser Gattung z. B. für die apostolische Zeit die Apostelgeschichte des Lukas, auch abgesehen von ihrem kanonischen Charakter, für die Geschichte der Christenverfolgungen die Berichte der Gemeinden von Smyrna und von Lugdunum, für das Zeitalter Constantin's die historischen Werke des Eusebius, für das Mittelalter die Annalen und Chroniken der Mönche, für die Reformation Spalatin's Annales Reformationis, Melanchthon's und Mathesius' Biographieen Luthers, Sleidan's Commentarii, Beza's Geschichte der reformirten Kirche in Frankreich, u. s. f.

Geschichtschreiber, welche nach den von ihnen erzählten Begebenheiten gelebt haben, sind dann als Quellen zu betrachten, wenn sie aus zuverlässigen Urkunden, Denkmälern und autoptischen Berichten geschöpft haben, die entweder (wie manche von Eusebius benützte Schriften) ganz verloren gegangen, oder wenigstens für uns unzugänglich sind (wie das theilweise mit den Schätzen der vaticanischen Bibliothek der Fall ist). Darunter nehmen die Biographieen einzelner für die Kirche bedeutender Persönlichkeiten eine wichtige Stelle ein. Solche Biographieen besitzt man hauptsächlich von Märtyrern in großer Zahl [1]).

b) Endlich kann man noch zu den mittelbaren Quellen, obwohl von sehr untergeordnetem Belange, mündliche Ueberlieferungen, Legenden und Volkssagen rechnen, sofern sie manchmal für den Geist der Zeit, in der sie entstanden, charakteristisch sind, so z. B. die durch das Mittelalter hindurchgehende Sage, daß die Kirche seit ihrer Verbindung mit dem Staat unter Constantin ihre Jungfräulichkeit verloren habe; die zur Zeit der Hohenstaufen entstandene Sage, daß Friedrich II. wiederkehren oder aus seiner Asche ein Adler sich erheben werde, um das Papstthum zu zerstören, worin sich eine frühzeitige Opposition des deutschen Volksgeistes gegen Rom kund giebt.

Für den Geschichtsforscher vom Fache ist die kritische Kenntniß der Quellen, wenigstens der hauptsächlichsten, unentbehrlich. Für das allgemeine Bedürfniß der Geistlichen aber und für praktisch kirchliche Zwecke reichen solche Werke hin, welche auf einem gründlichen Quellenstudium ruhen. Besonders zu empfehlen sind unter den neueren Werken der Art Neander's und Gieseler's Kirchengeschichten, die jedoch beide noch unvollendet sind. Neander verbindet mit der

[1]) Die bedeutendste Sammlung der Art, die aber wegen ihrer mährchenhaften Bestandtheile sehr behutsam zu gebrauchen ist, findet sich in den Acta Sanctorum, quotquot toto orbe coluntur, edd. *Bollandus* et alii (Bollandistae). Antwerp. 1643—1794, in 53 Folio-Bänden. Sie sind von Jesuiten verfaßt und nach den Monatstagen, bis zum 6. October reichend, geordnet. Der Apparat zu diesem Werke umfaßt allein gegen 700 Handschriften, die auf einem Schlosse der Provinz Antwerpen sich finden. Ein ähnliches, aber viel kürzer gefaßtes und populäreres Werk ist: The Lives of the Fathers, Martyrs and other Principal Saints etc. by Rev. *Alb. Butler*, wovon mehrere englische und amerikanische Ausgaben erschienen sind.

ausgedehntesten Belesenheit, zumal in der patristischen Literatur, einen gesunden Forschungsgeist, den zartesten Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn, eine innige Sympathie mit allen Formen und Ausprägungen des christlichen Geistes und Lebens, ein hohes Talent für die Auffassung und genetische Entwicklung des Geistes großer Persönlichkeiten und Richtungen, und eine liebenswürdige kindlich religiöse Gemüthlichkeit — lauter Eigenschaften, welche ihm mit Recht den Ehrentitel eines „Vaters der neueren Kirchengeschichtschreibung" erworben haben und uns die Fehler seines unsterblichen Werkes, wozu hauptsächlich die Sorglosigkeit und nicht selten ermüdende Breite des Styls und eine etwas zu weit getriebene Liberalität gegen gewisse Häretiker und Secten gehört, beinahe vergessen machen. Gieseler's Text ist sehr mager und zeugt von einer ziemlich äußerlichen, unlebendigen und rationalistischen Auffassung der Geschichte; dagegen ist sein Lehrbuch unschätzbar durch die reichen, mit enormem Fleiß und großer Geschicklichkeit gewählten Auszüge aus den Quellen, welche bei weitem den größten Raum einnehmen und den Leser in den Stand setzen, sich daraus eine selbstständige Anschauung zu bilden. Neben solchen, das Ganze umfassenden Werken sollten aber besonders auch die vielen äußerst lehrreichen und interessanten Monographieen neuerer Geschichtsforscher über ausgezeichnete Theologen und ihre Zeit zu Rathe gezogen werden, weil diese uns erst die nöthige Detailanschauung geben und in manchen Fällen das Quellenstudium beinahe entbehrlich machen. Solche Monographieen hat man über Justin den Märtyrer, Tertullian, Cyprian, Origenes, Athanasius, Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Augustin, Gregor M., Anselm, Bernhard von Clairvaux, Hugo von Sanct Victor, Gregor VII., Innocenz III., Alexander III., die Vorläufer der Reformation, über fast alle Reformatoren, über Spener, Franke, Zinzendorf, Bengel u. s. f., sodann über die wichtigsten Partieen der Dogmengeschichte, über einzelne Zweige und Perioden der Kirche. Diese monographische Literatur ist in stetem Wachsen begriffen, indem der deutsche Fleiß, seitdem besonders Neander die Arbeit auch auf dieses Feld gelenkt hat, fast jedes Jahr ein neues schätzbares Werk zu den bereits vorhandenen hinzufügt und gewiß nicht ruhen wird, bis alle Winkel der Kirchengeschichte durchforscht und die ganze Vergangenheit in lebendigen Reproductionen uns nahe gerückt sein wird. Wir werden die wichtigsten dieser Monographieen an ihrem Orte anzuführen Gelegenheit haben.

§. 15. Hülfswissenschaften.

Die Wissenschaft, oder die Erforschung und Erkenntniß der Wahrheit im weitesten Sinne des Wortes ist, wie die Wahrheit selbst, ein organisches Ganzes, das seinen Ursprung, Mittelpunkt und Ziel in Gott hat. Man kann daher keine einzelne Disciplin von den übrigen abstract absondern; sie stehen alle in näherem oder entfernterem, in directem oder indirectem Zusammenhang mit einander, und dienen sich gegenseitig zur Aufklärung und Bestätigung. Die historische Theologie insbesondere setzt hauptsächlich folgende Hülfswissenschaften voraus, die ihr als Grundlage dienen.

1. Kirchliche Philologie, d. h. die Kenntniß derjenigen Sprachen, in welchen die Quellen der Kirchengeschichte geschrieben sind. Denn einmal sind bei weitem nicht alle übersetzt, und sodann kann sich der wissenschaftliche Forscher überhaupt nicht auf Uebersetzungen verlassen, sondern muß so viel als immer möglich zu dem Original zurückgehen. Dahin gehört nun besonders die griechische und lateinische Sprache, in welchen bei weitem die meisten Documente der orientalischen und occidentalischen Kirche abgefaßt sind. Das Lateinische war durch das ganze Mittelalter hindurch und bis in's 17. Jahrhundert hinein die gelehrte Sprache Europa's und ist es in der römischen Kirche großentheils noch immer. Die kirchliche Gräcität und Latinität weicht indeß von der classischen wegen des verschiedenen Inhalts vielfach ab und bedarf daher eines besondern Studiums [1]). Sodann aber gehören zur kirchlichen Philologie im weiteren Sinne auch alle anderen orientalischen, mittelalterlichen und neueren europäischen Sprachen, deren Literatur für die Kirchengeschichte von größerer oder geringerer Bedeutung ist. Seit der Reformation besonders hat das Lateinische mehr und mehr aufgehört, wissenschaftliches und kirchliches Communicationsmittel zu sein, und den lebenden Volkssprachen Platz gemacht, unter denen dann wieder die deutsche, französische und englische für die neuere Geschichte von der größten Wichtigkeit sind.

2. Kirchliche Geographie, d. h. Kenntniß des Schauplatzes, auf welchem sich die Kirchengeschichte bewegt. Denn die Geschichte ereignet sich nicht in der Luft, sondern hat einen festen Grund und Boden auf der Erde, und derselbe ist sogar nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung des Nationalcharakters, und dieser bildet wiederum die natürliche Basis für die religiöse Eigenthümlichkeit eines Volkes. Wer kann z. B. in manchen alt-orientalischen Kirchen den jüdischen, in der griechischen Kirche den alt-griechischen, in der römischen den alt-römischen, in der lutherischen Kirche den deutschen, in dem englischen Protestantismus den englischen Nationalcharakter verkennen? Es ist auch nicht bloß zufällig, daß der Katholicismus in südlichen Völkern, wo Phantasie, Gefühl und Sinnlichkeit besonders stark ausgebildet sind, der Protestantismus dagegen in den nördlichen Ländern herrscht, wo der Verstand und die Willenskraft überwiegen. Die ältere Kirchengeschichte bewegt sich in dem Gebiete des alten römischen Reiches, also besonders in der Länderumgebung des mittelländischen

[1]) Die wichtigsten Hülfsmittel für die kirchliche Philologie sind: Suicer's Thesaurus ecclesiasticus e patribus Graecis, und *Carol. du Fresne's* (Dom. *du Cange*) Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis (Lugd. 1688. 2 t. fol.), und ebendesselben Glossarium ad script. med. et inf. Latinitatis (Par. 1733—36. 6 t. fol. und andere Ausgaben), mit *Carpentier's* Nachtrag in 4 Folio-Bänden. Eine neue Ausgabe dieses letztern Werkes hat kürzlich G. A. L. Henschel, ein deutscher Gelehrter in Paris, veranstaltet mit bedeutenden Zusätzen: Glossarium mediae et infimae Latinitatis a *Carolo Dufresne Domino Du Cange*, auctum a Monachis Ordinis S. Benedicti, cum supplementis integris D. P. Carpenterii et additamentis Adelungi et aliorum digessit *G. A. L. Henschel*. Parisiis. Excudebant Firmin Didot Fratres etc. 1840—1850. 7 vol. 4to.

Meeres. Je weiter aber das Reich Christi sich ausdehnt, desto mehr erweitert sich auch das Gebiet der kirchlichen Länder- und Völkerkunde. Sie unterscheidet sich von der politischen dadurch, daß sie ihren Stoff ganz von kirchlichen Gesichtspunkten aus behandelt, also in den einzelnen Ländern das christliche vom nicht-christlichen Gebiete scheidet, und im ersteren wieder die confessionellen Abgrenzungen und die Eintheilungen in Patriarchate, Diöcesen, Sprengel ꝛc. bemerklich macht und diejenigen Orte hervorhebt, an welche sich irgend ein bedeutender kirchengeschichtlicher Name oder ein hervorragendes Factum knüpft [1]).

3. Kirchliche Chronologie, d. h. die Kenntniß der verschiedenen Zeitrechnungen und die Anweisung, die Daten der Kirchengeschichte zu ermitteln [2]).

4. Kirchliche Diplomatik (Diplomatica, ars diplomatica), Urkundenwissenschaft, d. h. die wissenschaftliche Anweisung zur richtigen Benützung und Beurtheilung der antiquarischen Diplome oder Urkunden (wie Bullen, Breven, Stiftsbriefe, Patente ꝛc.). Dahin gehören als einzelne Theile die Paläographie oder Graphik (die Schriftkunde oder Lehre von den alten Manuscripten, z. B. der Bibel und der Kirchenväter, ihrem Alter, Vaterland, kritischen Werthe ꝛc.), die Sphragistik (Siegelkunde), Numismatik (Münzkunde), Heraldik (Wappenkunde) [3]).

5. Allgemeine Weltgeschichte. Diese steht mit der Kirchengeschichte

---

[1]) Das beste Werk hierüber ist wohl das Handbuch der kirchl. Geographie und Statistik von den Zeiten der Apostel bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts von J. E. Th. Wiltsch. 2 Bde., Berlin 1846, und der kirchengeschichtliche Atlas von demselben Verfasser, Atlas sacer sive ecclesiasticus, Gotha 1843. fol. Ueber die Geographie von Palästina hat man eine Menge besonderer Schriften, unter denen die von Raumer, Ritter und Robinson die vortrefflichsten sind. Gewöhnlich wird die kirchliche Geographie in Verbindung mit der kirchlichen Statistik dargestellt, wie bei Stäudlin, und auch bei Wiltsch.

[2]) Die allgemeinen chronologischen Werke von Gatterer, Ideler, Brinkmeier führt Gieseler, KG. Einl. §. 3. Note 7 an. Eine besondere Bearbeitung der kirchlichen Chronologie haben wir von Piper, Kirchenrechnung, Berlin 1841.

[3]) Eine specielle theologische Diplomatik giebt es noch nicht. Den Anfang dazu machte der belgische Jesuit Daniel Papebroch, einer der Hauptverfasser der Acta Sanctorum, in seinem Propylaeum antiquarium a. 1675. Dieß veranlaßte den gelehrten französischen Benedictiner Mabillon zu seinem Werke: de re diplomatica libri VI, in quibus quidquid ad veterum instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum, quidquid ad sigilla, monogramnata, subscriptiones ac notas chronologicas, quidquid inde ad antiquariam, historicam forensemque disciplinam pertinet, explicatur et illustratur etc., Par. 1681. Dann 1709 und mit Zusätzen von andern Verfassern zu Neapel 1789. Dieß ist noch immer das bedeutendste allgemeine Werk über Diplomatik und mit mehr als 200 Urkunden aus dem 5. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts und durch eine große Zahl vortrefflicher Abbildungen erläutert. Ueber spätere diplomatische Werke von Bernhard von Montfaucon (Palaeographia Graeca etc.), von den Benedictinern Tassin und Tonstin (den Commentatoren Mabillon's), Gatterer, Schönemann u. s. w. vgl. den ausführlichen Artikel „Diplomatik" in Ersch und Gruber's großer Encyklopädie, Section I. Th. 25. S. 441 ff.

im engsten Zusammenhang und ist daher zu ihrem Verständniß schlechthin unentbehrlich [1]). Denn die Kirche existirt ja nicht außer, sondern in der Welt und Menschheit und kommt fortwährend in freundliche oder feindliche Berührung mit ihren Sitten, Einrichtungen, Thaten und Schicksalen. Ohne Kenntniß des Judenthums und Heidenthums und des äußeren und inneren Zustandes der Menschheit zur Zeit Christi läßt sich die welthistorische Bedeutung des Christenthums nicht begreifen und gehörig würdigen. In den ersten drei Jahrhunderten zeigt die Kirche ihre sittliche Kraft am meisten im Kampfe mit dem römischen Weltreich und mit der heidnischen Philosophie. Durch's ganze Mittelalter hindurch sind z. B. die Geschichte des Papstthums und des deutschen Kaiserthums aufs engste mit einander verwoben. Die Reformation, besonders in Frankreich, Holland, England und Schottland, war nicht bloß ein religiöser, sondern auch ein politischer Conflict, und die meisten Häupter und Gegner derselben figuriren in der Weltgeschichte ebensosehr, als in der Kirchengeschichte. Daher begegnen sich hier die theologischen und die nicht-theologischen Schriftsteller fortwährend und greifen in die beiderseitigen Gebiete hinüber [2]). Den einzelnen Zweigen der Kirchengeschichte entsprechen dann wieder speciell die einzelnen Zweige der Weltgeschichte. Für die Missionsgeschichte leistet die Kenntniß der nicht-christlichen Religionen gute Dienste, um den Contrast derselben mit dem Christenthum anschaulich zu machen. Die Geschichte der Kirchenverfassung kommt häufig mit der Geschichte der Politik in Berührung. Mit der Geschichte der Theologie und Lehre der Kirche läuft die Geschichte der weltlichen Wissenschaften und Literatur, besonders der Philosophie, parallel und übt ihren Einfluß auf jene, wie jene auf diese aus. Die Geschichte des Cultus endlich ist nahe verwandt mit der Kunstgeschichte, und im Mittelalter fallen beide zum Theil ganz zusammen, indem damals fast alle Künste, die Architektur, Malerei, Skulptur, Musik und Poesie, einen christlich religiösen Charakter hatten und dem katholischen Gottesdienste dienstbar gemacht wurden [3]).

---

[1]) Wenn man die Weltgeschichte im weitesten Sinne faßt, so ist die Kirchengeschichte ein integrirender und zwar der innerste und wichtigste Theil derselben (vgl. §. 3). Gewöhnlich aber unterscheidet man beide etwa wie Staat und Kirche. Nur darf man die erstere nicht auf die Politik beschränken; vielmehr gehört die Geschichte der Wissenschaften und Künste, überhaupt der Cultur, ebensogut zur Weltgeschichte, wie die Geschichte der Dynastieen und Kriege, und bildet sogar ihre wichtigere innere Seite.

[2]) Man nehme nur die erste beste Geschichte Englands, z. B. von Hume, Lingard, Macaulay, zur Hand, um sich sofort davon zu überzeugen, daß sie, zumal im 16ten und 17ten Jahrhundert, überall die religiösen und kirchlichen Kämpfe berücksichtigen müssen. Am wenigsten sind Kirchen- und Weltgeschichte in den Vereinigten Staaten direct verwoben, weil seit der amerik. Revolution Kirche und Staat getrennt sind. Doch selbst hier ist das Verständniß des religiösen Lebens nicht möglich ohne das Verständniß des nationalen Lebens, und umgekehrt.

[3]) Es würde zu weit führen, auch nur die wichtigsten Werke über Weltgeschichte und ihre einzelnen Zweige namhaft zu machen. Vgl. Gieseler, Einl. §. 3 Note 1—6.

§. 16. Methode der Geschichtschreibung.

Es fragt sich nun, wie der kirchengeschichtliche Stoff selbst geordnet und dargestellt werden soll.

1. Was die äußere Methode oder die Anordnung des Stoffes betrifft, so verbindet man am besten die chronologische und sachliche Ordnung. Die chronologische Methode, welche früher sehr beliebt war, hat ihre eigenthümlichen Vortheile, ist aber sehr mechanisch, wenn sie einseitig in der Form von Annalen durchgeführt wird. Die Geschichte sinkt dadurch zur Chronik herab, und die Entwicklungsreihen werden oft mitten in ihrem Laufe unterbrochen, also das Zusammengehörige wegen der Zeitdifferenz getrennt, und umgekehrt nicht selten das Heterogene wegen der Gleichzeitigkeit in Einen Abschnitt gedrängt. Dieß gilt selbst, wenn gleich nicht in demselben Grade, von der Eintheilung nach Jahrhunderten (Centurien), welche selbst noch Mosheim befolgte. Denn obwohl man fast jedem Jahrhundert einen gewissen herrschenden Geist zuschreiben kann, so fallen doch die Epochen der Geschichte keineswegs mit dem Beginn und Abschluß der Jahrhunderte zusammen [1]). So beginnt z. B. die apostolische Periode mit dem Jahre 30, das Zeitalter Constantin's a. 311, das Hildebrand's a. 1049, das der Reformation a. 1517 ꝛc. Die Eintheilungen dürfen nie willkührlich gemacht und von außen her an den Stoff der betreffenden Wissenschaft gebracht werden, sondern müssen aus dieser selbst mit innerer Nothwendigkeit herauswachsen. — Aber ebenso unpassend ist die ausschließliche Durchführung der Sachordnung, wo man den Stoff in gewisse Fächer oder Rubriken, wie Mission, Lehre, Verfassung u. s. w. zerlegt, und jedes Fach einzeln ohne Rücksicht auf die andern von Anfang bis auf die Gegenwart herab verfolgt. Dadurch würde die Geschichte zu einer Anzahl von einander unabhängiger Parallellinien. Man würde so keine Einsicht in den innern Zusammenhang und die Wechselwirkung der verschiedenen Gebiete, keine Gesammtanschauung einer Periode erhalten.

Da also beide Methoden, einseitig durchgeführt, ihre Nachtheile haben, so ist es das Beste, die Vorzüge beider so zu verbinden, daß man zwar dem Laufe der Zeit folgt, aber die Eintheilung der Zeit selbst von der Beschaffenheit und dem Entwicklungsgang der Begebenheiten abhängig macht und das der Sache nach Zusammengehörige bis auf den Punkt darstellt, wo es einen relativen Abschluß findet, ohne Rücksicht darauf, ob dieser gerade mit dem Schlusse des Jahres oder des Jahrhunderts oder des Jahrtausends zusammenfällt. Man theilt also die ganze Geschichte in gewisse, den Stadien der Entwicklung selbst

[1]) Treffend sagt Göthe, Farbenlehre II. S. 169: „Eine geschichtliche Darstellung nach Jahrhunderten einzutheilen, hat seine Unbequemlichkeit. Mit keinem schneiden sich die Begebenheiten rein ab; Menschenleben und Handeln greift aus Einem ins Andere; aber alle Eintheilungsgründe, wenn man sie genau besieht, sind doch nur von einem Ueberwiegenden hergenommen. Gewisse Wirkungen zeigen sich entschieden in einem gewissen Jahrhunderte, ohne daß man die Vorbereitung verkennen oder die Nachwirkungen läugnen möchte."

entsprechende Perioden ab, um dem chronolonischen Interesse zu genügen; und innerhalb dieser Perioden behandelt man den Stoff in gewissen Abschnitten oder Rubriken, deren Zahl sich nach dem Inhalt der Periode richtet, um dadurch der Sachordnung zu genügen.

2. Die innere Methode des Historikers ist die genetische oder entwickelnde, deren Wesen darin besteht, daß sie die Geschichte selbst naturgemäß reproducirt, oder dieselbe sich gerade so vortragen läßt, wie sie sich ereignet hat. Diese Methode unterscheidet sich einerseits von der bloßen Erzählung, welche die Thatsachen und Namen äußerlich aneinanderreiht, ohne sich zu allgemeinen Anschauungen und philosophischen Ueberblicken zu erheben; andrerseits von aprioristischer Construction, welche die Geschichte nach einem vorausgefaßten Systeme zurechtlegt und, statt den Geist der Zeiten lebensgetreu abzumalen, nur den eigenen Geist vorträgt. Der Historiker muß sich seinem Objecte ganz hingeben: also einmal den Thatbestand genau und gewissenhaft erforschen, sodann sich in den Geist der verschiedenen Männer und Zeiten, welcher die Thatsachen erzeugt, hineinleben, und endlich die Facta sammt dem sie durchdringenden Geist und Leben darstellen, so daß sich der ganze Proceß der Entwicklung vor den Augen des Lesers wiederholt und die handelnden Persönlichkeiten von Saft und Blut durchströmt werden. Die Geschichte ist weder bloß Leib, noch bloß Seele, sondern beides in unauflöslicher Einheit; also muß auch beides, Factum und Idee, in ihrer gegenseitigen Durchdringung erkannt und dargestellt werden. Die älteren Historiker haben sich durch gelehrte Anhäufung des Materials unschätzbare Verdienste erworben, aber es fehlt ihren Arbeiten meist an Lebendigkeit und Unbefangenheit; die neuere historische Schule dringt bis zum Marke, bis zur inneren Werkstätte des Geistes der Geschichte durch, und bringt ihn zur Anschauung. Beide Verfahrungsweisen schließen sich durchaus nicht nothwendig aus, obwohl der Eine mehr für die erste, der Andere für die zweite begabt ist; sondern sie ergänzen sich, und nur in ihrer innigen Verbindung stellen sie die ganze Fülle der Geschichte dar.

Wahrheit und Treue ist mithin das höchste Ziel des Historikers, das er zwar als ein irrthumsfähiger Mensch nie vollkommen erreichen kann, aber dessenungeachtet doch stets vor Augen haben soll. Er muß sich aller Vorurtheile, aller Parteiinteressen entkleiden, um die Wahrheit, die volle, unbedingte Wahrheit, und nichts als die Wahrheit an's Tageslicht zu bringen. Damit ist nicht gesagt, wie Einige es fälschlich verlangt haben, daß er seine Subjectivität ganz wegwerfen, seinen Charakter, ja auch seine Religion ablegen und eine tabula rasa werden soll. Denn einmal ist dieß eine absolute Unmöglichkeit, da der Mensch nichts ohne Vermittlung seines eigenen Denkens und Urtheilens erkennen kann; es zeigt sich auch, daß gerade diejenigen, welche sich am meisten der philosophischen Voraussetzungslosigkeit rühmen, wie z. B. Strauß in seinem berüchtigten „Leben Jesu", gerade am allermeisten unter der Herrschaft vorgefaßter Meinungen und Grundsätze sind, mit denen sie die Geschichte meistern wollen, statt sich bescheiden von ihr belehren zu lassen. Sodann ist gerade die

Grundbedingung alles richtigen Erkennens eine bereits vorhandene Sympathie mit dem zu erkennenden Gegenstande. Wer die Wahrheit erkennen will, muß selbst in der Wahrheit stehen; nur der Philosoph kann die Philosophie, nur der Dichter die Poesie, nur der Religiöse die Religion begreifen. Folglich muß auch der Kirchenhistoriker im Geiste des Christenthums und der Kirche leben und weben, um seinem Gegenstande Genüge zu thun. Und da das Christenthum das Centrum der Weltgeschichte und die Wahrheit selber ist, so schließt es auch das Verständniß aller übrigen Theile der Geschichte auf. Man kann also nicht sagen, daß nach demselben Gesetz nur ein Heide das Heidenthum, nur ein Jude das Judenthum, nur ein Rationalist den Rationalismus verstehen könne. Denn nur von der Höhe aus kann man auch die Niederungen erblicken, und nicht umgekehrt; und nur durch die Wahrheit kann man auch den Irrthum erkennen, während der Irrthum nicht einmal sich selber versteht. Verum index sui et falsi. Das Heidenthum, als solches, ist dem Christenthum gegenüber eine irrthümliche Religion, und was irgend Wahres in ihm ist, wie die Sehnsucht nach Erlösung, findet eben gerade im Christenthum seine Erfüllung. Dasselbe gilt von den Secten im Verhältniß zur biblisch kirchlichen Wahrheit. Und was das Judenthum betrifft, so ist es ja eine directe Vorbereitung auf das Christenthum, dieses ist seine Erfüllung; und der Christ kann es darum besser verstehen, als der Jude nach demselben Grundsatz, wonach zwar wohl der Mann das Kind, nicht aber das Kind den Mann oder auch nur sich selbst zu begreifen im Stande ist. Daher sagt Augustin ganz richtig: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet.

Die Objectivität also, wonach der Historiker stets zu streben hat, wenn er sie auch in diesem Leben nie vollständig erreichen sollte, ist die Wahrheit selbst, die nur in Christo zu finden ist, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß verborgen sind. Diese Wahrheit ist zugleich unzertrennlich von der Gerechtigkeit und läßt daher keinerlei Parteilichkeit, keinerlei Verletzung des suum cuique aufkommen. Solche Unparteilichkeit aber, die aus dem selbstverläugnenden, zarten christlichen Wahrheitssinn und aus dem Geiste umfassender Liebe zum Herrn und zu allen Seinen Nachfolgern entspringt, welcher Zeit und Nation sie angehören und welchen Namen sie tragen mögen, ist himmelweit verschieden von jener aschgrauen Parteilosigkeit, der alle Religionen, Kirchen und Secten gleich viel und gleich wenig, d. h. am Ende nichts gelten, und die sich im Grunde immer als eine versteckte Feindschaft gegen die Wahrheit und den sittlichen Ernst des Christenthums erweist.

§. 17. Eintheilung der Kirchengeschichte.

Die Entwicklung der Kirche hat verschiedene Stadien oder Altersstufen, welche man **Perioden** oder **Zeitläufte** nennt. Der Abschluß einer alten, und der Anfang einer neuen Periode ist eine **Epoche**, eigentlich Anhaltpunkt (ἐποχή). Sie ist das Eintreten eines neuen Princips, und ein epochemachendes Ereigniß oder eine epochemachende Idee ist eine solche, welche eine andere Ent-

wicklungsreihe einführt, so z. B. das erste Pfingstfest, die Bekehrung Pauli, des Heidenapostels, die Zerstörung Jerusalems, die Vereinigung von Kirche und Staat unter Constantin, der Auftritt Gregors VII., das Anschlagen der 95 Thesen durch Luther, Calvin's Erscheinen in Genf, die Thronbesteigung der Elisabeth, das Landen der puritanischen Pilgrime in Plymouth, der Auftritt Speners, Zinzendorfs, Wesleys, der Ausbruch der französischen Revolution ꝛc. Die Periode ist der Kreislauf (περίοδος) zwischen zwei Epochen, oder die Zeit, während welcher eine neue Idee oder Weltanschauung sich entfaltet. Nun kann man aber unter den Perioden selbst wieder größere und kleinere unterscheiden. Die größeren wollen wir der Deutlichkeit halber Zeitalter, oder wenn man lieber will, Weltalter nennen. Ein neues Zeitalter lassen wir mit einem großartigen und höchst folgenreichen Umschwung beginnen, wo die Kirche nicht nur in eine ganz veränderte äußere Lage tritt, sondern wo auch der Strom der inneren Entwicklung eine andere Richtung einschlägt. Ein solches Zeitalter zerfällt dann wieder in mehrere Abschnitte oder Perioden im engeren Sinne, deren jede eine besondere Seite des dieses Zeitalter beherrschenden Princips darstellt und auseinanderlegt.

Wir theilen nun die ganze Kirchengeschichte bis auf die Gegenwart herab in drei Zeitalter, und jedes Zeitalter wieder in drei Perioden ein, so daß sich folgendes Schema oder Universalindex zu vorläufiger Orientirung ergiebt:

Erstes Zeitalter.

Die Urkirche oder die griechisch-lateinische (orientalisch-occidentalische) Universalkirche, von ihrer Gründung durch die Ausgießung des h. Geistes bis zu Gregor dem Großen (a. 30 — 590), also die ersten sechs Jahrhunderte umfassend.

Erste Periode: — Die apostolische Kirche, vom ersten christlichen Pfingstfeste bis zum Tode der Apostel (a. 30—100).

Zweite Periode: — Die Kirche unter den Verfolgungen (ecclesia pressa), bis zu Kaiser Constantin (311).

Dritte Periode: — Die Kirche im griechisch-römischen Reich und unter den Stürmen der Völkerwanderung, bis zu Gregor M. (590).

Zweites Zeitalter.

Die Kirche des Mittelalters, oder der römisch-germanische Katholicismus, von Gregor M. bis zur Reformation (590—1517).

Vierte Periode: — Der Beginn des Mittelalters, die Pflanzung der Kirche unter den germanischen Völkern, bis zum Auftritt Hildebrand's (1049).

Fünfte Periode: — Die Blüthe des Mittelalters, Höhepunkt des Papstthums und Mönchthums, der Scholastik und Mystik, bis zu Bonifacius VIII. (1303).

Sechste Periode: — Der Zerfall des Mittelalters und Vorbereitung der Reformation, bis 1517.

Drittes Zeitalter.

Die Kirche der neueren Zeit, oder die evangelisch-protestantische Kirche im Conflict mit der römisch-katholischen, von der Reformation bis auf die Gegenwart.

Siebente Periode: — Die Reformation, oder der schöpferische Protestantismus und der reagirende Romanismus (sechszehntes Jahrhundert).

Achte Periode: — Der orthodox-kirchliche und scholastische Protestantismus im Conflicte mit dem ultramontanen Jesuitismus, und dieser wieder mit dem semiprotestantischen Jansenismus (siebzehntes und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts).

Neunte Periode: — Der unkirchliche und negative Protestantismus (Rationalismus und Sectenwesen) und Anbahnung eines neuen Zeitalters in der evangelischen und katholischen Kirche (Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die Gegenwart).

Die Eintheilung anderer Historiker weicht zum Theil von der unsrigen ab, die sich indessen im Verfolge hoffentlich selbst rechtfertigen wird. Neander, und nach ihm Guericke, läßt zwar ebenfalls mit Constantin, Gregor M., Gregor VII. und Bonifacius VIII. neue Abschnitte beginnen, spaltet aber das, was bei uns die vierte Periode ist und den Uebergang vom patristischen Zeitalter zum Mittelalter bildet, in zwei, nämlich 1) von Gregor M. bis zu Karl M.; 2) von Karl bis Gregor VII. (1073). Allein diese zwei Abschnitte sind sich in ihrem allgemeinen Charakter so ähnlich, daß die Theilung uns nicht hinlänglich begründet erscheint. Auch entsteht dadurch in Bezug auf Inhalt und Umfang ein starkes Mißverhältniß zu den anderen Perioden, wie denn auch bei Neander diese beiden Abschnitte jeder nur Einen Band, alle andern Perioden aber, so weit sein Werk reicht, zwei starke Bände füllen. Gieseler nimmt vier Perioden an: 1) bis Constantin, die Kirche unter äußerem Druck; 2) bis zum Anfang der Bilderstreitigkeiten (offenbar ein zu wenig epochemachendes Ereigniß, um diese Theilung zu rechtfertigen), das Christenthum als herrschende Religion des Staates; 3) bis zur Reformation, Entwicklung des Papstthums; 4) Entwicklung des Protestantismus. Nun theilt er aber diese Perioden wieder in eine Menge kleinerer Abschnitte, z. B. die dritte Periode allein in fünf Unterperioden, ab, wodurch das Ganze zu sehr zerrissen und die Uebersicht bedeutend erschwert wird, abgesehen davon, daß uns die Scheidepunkte manchmal ziemlich willkührlich gewählt scheinen. So bilden z. B. in der ersten Periode Hadrian (117), Septimius Severus (193); in der zweiten, das Concil von Chalcedon (451), der Auftritt Muhammeds (622); in der dritten, die pseudo-

isidorischen Decretalen (858), die Verlegung des päpstlichen Stuhls nach Avignon (1305) — solche Abschnitte. Hase unterscheidet einfacher drei Zeitalter, und in jedem wieder zwei Perioden, nämlich: 1) Alte Kirchengeschichte bis zur Aufrichtung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation, a) bis auf Constantin, b) bis zu Karl dem Gr. a. 800. 2) Mittlere Kirchengeschichte bis zur Reformation, a) bis Innocenz III. a. 1216, b) bis a. 1517. 3) Neue Kirchengeschichte, a) bis zum westphälischen Frieden a. 1648, b) bis auf die Gegenwart. Die letzte oder sechste Periode charakterisirt er als einen „Kampf des kirchlichen Herkommens und der religiösen Selbstständigkeit". Damit verwandt ist die Eintheilung, welche der römisch-katholische Theologe Möhler in seiner Einleitung in die Kirchengeschichte[1]) vorschlägt. Er nimmt nämlich auch drei Zeitalter und in jedem wieder zwei Perioden an, weicht dann aber in der Angabe der Termine etwas ab, indem er das erste Zeitalter mit Johannes von Damascus in der griechischen und mit Bonifacius in der lateinischen Kirche, das zweite Zeitalter mit dem Ende des 15. Jahrhunderts abschließt. Constantin M., Gregor VII. und das Ende des 18. Jahrhunderts markiren seine Unterabtheilungen. Natürlich würde er in der neueren Kirchengeschichte vermöge seines Standpunktes die Entwicklung der römischen Kirche zum Eintheilungsprincip machen, während der protestantische Historiker hier den Protestantismus in den Vordergrund treten läßt.

§. 18. Allgemeine Charakteristik der drei Zeitalter der Kirchengeschichte.

Eine Rechtfertigung unserer Eintheilung im Einzelnen kann nur die Darstellung der Kirchengeschichte selbst geben. Doch ist es hier am Platze, die Haupteintheilung in drei Zeitalter durch eine vorläufige übersichtliche Charakteristik derselben einigermaaßen zu begründen.

1. Die Kirche des Alterthums von ihrer Gründung bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts hat ihren räumlichen Schauplatz in der Länderumgebung des mittelländischen Meeres, nämlich im westlichen Asien (Palästina, Syrien und Kleinasien), im südlichen Europa (Griechenland, Italien, Süd-Gallien) und im nördlichen Afrika (Aegypten, Numidien u. s. w.), also gerade im Centrum der alten Welt und der heidnischen Bildung. Von dem Schooße des jüdischen Volkes ausgehend, ließ sich das Christenthum schon in den Tagen der Apostel in der griechischen und römischen Nationalität nieder, und diese nationale Grundlage zieht sich durch das ganze erste Zeitalter, welches wir daher mit gutem Grunde das griechisch-römische, oder was hier dasselbe bedeutet, das orientalisch-occidentalische nennen können. Denn der griechische Geist umfaßte damals nicht bloß das eigentliche Griechenland,

[1]) Abgedruckt aus seinem Nachlaß in seinen von Döllinger herausgegebenen „Schriften und Aufsätzen," 1839 f. Bd. II. 277.

sondern den ganzen Orient und Aegypten und war z. B. in Alexandrien und Antiochien in seiner späteren Form sogar lebendiger und kräftiger, daher auch weit bedeutender für die Kirchengeschichte, als im Mutterlande. Vorderasien und Aegypten hatten seit dem Eroberungszuge Alexanders des Großen ihren früheren Charakter verloren und waren in Sprache und Bildung gräcisirt worden; selbst die jüdische Nationalität konnte diesem Drange nicht widerstehen, und die älteste christliche Literatur ist daher von vorneherein eine griechische. Ebenso war andererseits der römische Geist nicht nur in Italien, sondern im ganzen Abendlande herrschend.

Zuerst hat nun das Christenthum einen schweren Kampf mit dem Judenthum und Heidenthum, und zwar mit der gebildetsten und mächtigsten Gestalt des letzteren zu bestehen. Daher nimmt neben der Geschichte der Ausbreitung der Kirche auch die Geschichte ihrer Verfolgung theils durch das römische Schwert, theils durch die griechische Kunst und Wissenschaft eine wichtige Stelle ein. Allein in diesem Kampfe siegt die Kirche durch ihre sittliche Kraft im Leben und Sterben und durch ihre neue Weltanschauung. Sie eignet sich die classische Sprache und Bildung an, erfüllt dieselbe mit christlichem Inhalt und erzeugt die großartige patristische Literatur, die befruchtend auf alle späteren Perioden gewirkt hat. Die orientalische oder griechische Kirche steht im Vordergrunde als die Hauptträgerin der Entwicklung. In dieser Zeit erzeugt sie ihre größten Helden, wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Athanasius, Basilius, die beiden Gregore und Chrysostomus; in dieser Zeit entfaltet sie ihre höchste Kraft und ihre schönsten Blüthen, vor allem auf dem Gebiete der Theologie im engeren Sinne. Sie ergründete mit speculativem Tiefsinn und dialektischem Scharfsinn die objectiven Fundamentallehren von der Gottheit Christi und des heiligen Geistes, von der Dreieinigkeit, vom Verhältniß der beiden Naturen in Christo, und setzte diese Dogmen für alle Zeiten symbolisch fest. Sie nennt sich daher auch mit Vorliebe die orthodoxe Kirche. Etwas langsamer entwickelt sich neben ihr die lateinische Kirche und zeigt von vorneherein eine überwiegend praktische Richtung; in der Bildung ist sie anfangs von der griechischen abhängig, in der Verfassung und im religiösen Leben aber selbstständig. Merkwürdiger Weise tritt die romanisirte punische Nationalität vor der eigentlich römischen in den Vordergrund. Die nordafrikanische Kirche spielt in der zweiten und einem Theil der dritten Periode eine weit wichtigere Rolle, als die italienische. Sie schafft zuerst eine lateinische Theologie durch Tertullian, nimmt bedeutenden Antheil an der Ausbildung des Episkopalsystems durch Cyprian, und liefert endlich den frömmsten, tiefsinnigsten und geistvollsten aller Kirchenväter, nämlich den h. Augustinus, welcher die theologische Entwicklung bedeutend weiter gefördert, sie auf praktisch wichtige Fragen, auf die Anthropologie und die Lehren von der Sünde und Gnade hingelenkt, und auf das ganze Mittelalter und zugleich auf die Reformation unter allen Vätern den mächtigsten Einfluß geübt hat.

Das erste Zeitalter ist in Dogma, Verfassung und Cultus grundlegend

für alle folgende Jahrhunderte, der gemeinsame Boden, aus welchem die späteren Hauptzweige der Kirche hervorgegangen sind. Die Kirche stellt uns in demselben auch äußerlich und sichtbar eine imponirende Einheit dar, welche aber eine große Freiheit und Mannigfaltigkeit in sich schließt und die bewundernswerthe Kraft hat, nicht nur die Feinde von außen, Judenthum und Heidenthum, sondern auch die inneren Feinde, die gefährlichsten Irrlehren und Spaltungen, durch die Waffen des Geistes und der Wahrheit zu überwinden.

2. Die Kirche des Mittelalters, obwohl einerseits das Product der primitiven Kirche, ist doch von ihr äußerlich und innerlich sehr verschieden. Einmal verändert sie den Schauplatz: sie rückt weiter westlich und nördlich nach dem Herzen von Europa, nach Italien, Spanien, Frankreich, England, Deutschland, Scandinavien vor. Ihre Einheit wird in zwei große Hälften gespalten. Die morgenländische Kirche verliert seit der Lostrennung von der abendländischen immer mehr ihre Lebenskraft und erstarrt theils in todtem Formalismus, theils muß sie ihr Gebiet einem neuen Feinde von außen, dem Muhammedanismus, abtreten, dem auch die schon nach dem Tode Augustin's (a. 430) verwüstete nordafrikanische Kirche unterliegt. Dieser Verlust im Orient wird aber durch einen Gewinn im Occident auf's reichlichste ersetzt. Die lateinische Kirche nimmt nämlich eine ganz neue, zwar anfangs barbarische, aber reichbegabte, urkräftige Nationalität in sich auf, die germanische, welche in der Völkerwanderung vom Norden her das innerlich verfaulte römische Reich, wie eine Sündfluth, überschwemmt, seine politischen Einrichtungen und Literaturschätze mit roher Hand zerstört, aber zugleich über seinen Trümmern eine Reihe neuer Staaten, voll Energie und Zukunft, gründet. Die Kirche rettet aus dem Schutte die Ueberreste römischer Sprache und Bildung und ihre eigene Literatur, christianisirt und civilisirt, besonders von Rom, ihrem damaligen Mittelpunkte aus, diese Völkerstämme und schafft so das Mittelalter, in welchem der Papst die höchste geistliche, der deutsche Kaiser die höchste weltliche Gewalt repräsentirt, und wo die Kirche alle Lebensverhältnisse und Völkerbewegungen des Abendlandes beherrscht. Dieß ist also das Zeitalter des römisch-germanischen Katholicismus. Hier begegnen uns die colossalen Erscheinungen des Papstthums im Bunde und im Kampfe mit dem deutschen Kaiserthum, der Mönchsorden, der Scholastik, der Mystik, der gothischen Architektur und anderer Künste, die mit einander wetteifern, den Cultus der Kirche zu verherrlichen.

Allein in dieser Thätigkeit verliert die Kirche immer mehr den Blick auf ihre apostolische Grundlage und wird von allerlei menschlichen Zusätzen und unreinen Schlacken umlagert. Das Papstthum wird zu einem Despotismus über die Gemüther, die Scholastik artet in leeren Formelnkram und unfruchtbare Grübelei aus, und das ganze sittlich religiöse Leben nimmt eine falsche pelagianisch-gesetzliche Richtung nach außen auf sogenannte gute Werke, in denen das Heil gesucht wird statt im lebendigen Glauben an den alleinigen Erlöser. Gegen diesen Druck der Hierarchie mit ihren Menschensatzungen reagirt das tiefere Leben der Kirche, das Bewußtsein evangelischer Freiheit. So entsteht

3. nach gehöriger Vorbereitung nicht nur außerhalb, sondern auch im Schooße des mittelalterlichen Katholicismus selbst die Reformation des 16. Jahrhunderts, welche dem Strom der Kirchengeschichte eine ganz andere Richtung giebt. Daher muß man von diesem wichtigen Ereigniß an durchaus ein neues Zeitalter datiren, in dessen Entwicklung wir selbst noch begriffen stehen. Die neuere Kirche hat ihren Schauplatz zunächst in Deutschland und der Schweiz, wo die Reformation geboren und ihrem Ideengehalte nach ausgebildet wird. Schon dieß giebt ihr in nationaler Hinsicht einen überwiegend germanischen Charakter, während die romanischen Völker größtentheils römisch-katholisch geblieben sind. Die Reformation verbreitet sich nun in raschem Siegeslaufe nach dem scandinavischen Norden, weiter nach Frankreich, den Niederlanden, England, Schottland und zuletzt auch nach Nordamerika, das seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts als ein zukunftschwangerer Schauplatz des Reiches Gottes auftritt und, mit den guten und bösen Kräften der alten Welt, vor allem Englands und Deutschlands befruchtet, die verschiedenen Richtungen des Protestantismus sammt dem verjüngten römischen Katholicismus in ungebundener Freiheit und buntester Mannigfaltigkeit darstellt.

Wie in dem zweiten Zeitalter die griechische und lateinische, so spaltet sich beim Beginn des dritten Zeitalters die lateinische Kirche selbst in zwei große Hälften, die römische und die evangelisch-protestantische, und die letztere wieder in zwei Hauptzweige, die lutherische und reformirte Kirche. Wie im Mittelalter die abendländische Kirche der Mittelpunkt aller größeren Bewegungen war, die griechische aber auf einem früheren Standpunkte bewegungslos stecken blieb (obwohl mit der Aussicht auf eine neue Zukunft in dem colossalen Reiche Rußlands): so bildet der Protestantismus offenbar den Centralstrom der neueren Geschichte, und die Thätigkeit des Romanismus selbst ist trotz seines numerischen Uebergewichtes hauptsächlich bedingt durch den Gegensatz gegen jenen. Wir können daher den dritten Haupttheil seinem leitenden Charakter nach füglich das Zeitalter der evangelisch-protestantischen Kirche nennen.

§. 19. Charakteristik der drei Zeitalter. Fortsetzung.

Fassen wir diese drei Zeitalter in ihrem allgemeinsten Verhältniß zu einander auf, so stellt sich uns ein Unterschied heraus, der sich am umfassendsten durch den philosophischen Terminus der Objectivität und Subjectivität bezeichnen läßt.

Das erste Zeitalter ist die unmittelbare Einheit von Objectivität und Subjectivität, d. h. wir finden die beiden großen sittlichen Principien, um welche sich das individuelle Menschenleben, wie die ganze Geschichte dreht, die Autorität des Allgemeinen und die Freiheit des Einzelnen, in ziemlichem Gleichgewicht, aber noch auf ihrem ersten Stadium ohne eine feste Grenzbestimmung beider Gebiete. Wir begegnen in der Urkirche einer reichen Bewegung und Mannigfaltigkeit des christlichen Lebens und der christlichen Wissen-

schaft, auch einer großen Menge ungesunder Auswüchse, gefährlicher Ketzereien und Spaltungen. Aber über diesen individuellen und nationalen Richtungen, Ansichten und Charakteren schwebt die Macht des kirchlichen Gemeingeistes, die Verirrungen mit sicherem Instinkte ausscheidend und in ökumenischen Concilien Dogmen festsetzend und Kirchengesetze erlassend, denen sich die einzelnen Christen und Länder unterwerfen.

In der Folgezeit nun treten diese beiden Principien der Objectivität und Subjectivität, des Aeußeren und Inneren, des Allgemeinen und Einzelnen, der Autorität und Freiheit, einseitig hervor. Und zwar bildet sich der Natur der Sache nach zuerst das Princip der Objectivität aus, welches schon im ersten Zeitalter unverkennbar überwiegt und dem hierarchischen Gebäude des römischen Katholicismus in starker Strömung zueilt. In der katholischen Kirche des Mittelalters erscheint das Christenthum vorherrschend unter dem Charakter des Gesetzes, als ein pädagogisches Institut, als eine von außen her gebietende und das ganze Leben beherrschende Macht. Man kann dasselbe daher das Zeitalter des christlichen Legalismus, der kirchlichen Autorität nennen. Die freie Persönlichkeit kommt da gar nicht zu ihrem Rechte, sie ist sklavisch gebunden an die Ein für allemal festgesetzten Normen. Das Subject hat nur Bedeutung, sofern es als Organ und Durchgangspunkt des Gemeingeistes der Kirche auftritt; alle weltlichen Mächte, der Staat, die Wissenschaft, die Kunst werden von der Hierarchie bevormundet und müssen durchaus ihren Zwecken dienen. Das ist die Blüthezeit großartiger gemeinschaftlicher Unternehmungen, gigantischer Schöpfungen, zu deren Vollendung das Zusammenwirken von Nationen und Jahrhunderten erfordert wird, die Zeit der höchsten äußeren Herrschaft der sichtbaren Kirche. Ein solches wohlgeordnetes und imponirendes System der Autorität war nothwendig als Erziehungsanstalt für die germanischen Nationen, um sie aus einem Zustande barbarischer Rohheit zum Bewußtsein und zum vernünftigen Gebrauch der Freiheit heranzubilden. Denn die elterliche Bevormundung muß der Majorennität vorangehen, das Gesetz ist noch immer, wie in den Tagen Mosis, ein Zuchtmeister auf Christum. Dieses Bewußtsein der Selbstständigkeit erwachte schon gegen das Ende des Mittelalters. Je mehr die Herrschaft Roms in eine Tyrannei der Gewissen und aller freien Geistesbewegung ausartete, desto kräftiger regte sich der nationale und der subjective Geist und strebte, die Ketten der Autorität abzuschütteln.

Alle diese Regungen der erwachenden Freiheit concentriren sich endlich zu einer weltgeschichtlichen Bewegung und erhalten durch die Glaubens- und Sittenverbesserung des 16. Jahrhunderts einen religiösen, positiven Charakter. Damit beginnt das Zeitalter der Subjectivität und Individualität. Wir nehmen dieß zunächst im guten Sinne. Es ist dem Protestantismus wesentlich und sein großes Verdienst, die Frömmigkeit als eine persönliche Angelegenheit aufzufassen, welche jeder einzelne selbst mit seinem Gott abzumachen hat, und alle Scheidewände niederzureißen, welche sich hindernd zwischen den Gläubigen und seinen Heiland hineinstellen wollen. Jeder soll

direct zur Quelle des göttlichen Wortes gehen, unmittelbar mit Christo verkehren und sich des, auch ihm speciell bestimmten Heiles versichern und erfreuen. Der Protestantismus bewegt sich also im Elemente der Freiheit, zu welcher der Mensch geschaffen ist, und ruft in der Wissenschaft und im praktischen Leben eine ungemeine individuelle Thätigkeit und Regsamkeit hervor. Was Deutschland, die Schweiz, Holland, England, Schottland und Amerika seit drei Jahrhunderten Großes auf dem Gebiete der Religion, der Wissenschaft, der Politik erzeugt haben, steht in näherem oder entfernterem Zusammenhange mit jener denkwürdigen Reformation. Wir sind alle noch in ihrer Entwicklung begriffen, unsere Theologie und unsere Frömmigkeit bewegt sich in ihrer Atmosphäre. Puritanismus, Pietismus, Methodismus und andere religiöse Mächte der zwei letzten Jahrhunderte und der Gegenwart sind nur verschiedene Modificationen und Anwendungen des protestantischen Princips der frommen Subjectivität.

Aber ebensowenig wird man auf der andern Seite läugnen können, daß die revolutionären und destructiven Tendenzen, das Zerbrechen aller Bande der Autorität in Staat und Kirche, das Zuchtlosigkeitsfieber unserer Zeit in einem gewissen Zusammenhang mit dem Protestantismus stehen.

Zwar wollten die Reformatoren die Christen bloß von der drückenden Autorität willkürlicher Menschensatzungen, keineswegs aber von der göttlichen Autorität befreien, vielmehr unterwarfen sie die Vernunft dem Worte, und den natürlichen Willen der Gnade Gottes. Sie wollten keine Zügellosigkeit, sondern eine vom Inhalte des Glaubens erfüllte, durch die h. Schrift geregelte Freiheit, und hatten überhaupt noch so viel kirchliche Elemente, daß der gegenwärtige Protestantismus auch in seinen besseren Formen in dieser Hinsicht bereits als ein relativer Abfall von ihrem Standpunkte betrachtet werden muß. Allein, da die Geschichte wegen der, dem Menschen inwohnenden Sünde und ihres steten Begleiters, des Irrthums, sich nur durch Gegensätze und Extreme hindurchbewegt, so artete allmählig in einem großen Theil der Christenheit auch die protestantische Subjectivität in das ihr entsprechende Extrem der Zersplitterung, der Willkür und der Geringschätzung aller und jeder Autorität aus. Dieß geschah besonders seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und zwar theoretisch im Rationalismus, praktisch im Sectenwesen.

Der Rationalismus hat sich zu einem gelehrten und wissenschaftlichen Systeme vorzugsweise in dem überwiegend theoretischen und denkenden Volke der Deutschen und in der lutherischen Kirche, dieser Kirche der Theologen, ausgebildet, ist aber im Wesentlichen auch in andern Ländern Europa's und in Nordamerika unter verschiedenen Formen, als Arminianismus, Deismus, Unitarianismus, Universalismus u. s. w. vorhanden, und hat mit seinem Einfluß selbst die Theologie orthodoxer Confessionen mehr berührt, als sie sich bewußt sind. Er setzt bekanntlich das Privaturtheil nicht nur der Autorität des Papstes und der Kirche, sondern selbst der Bibel entgegen oder eigentlich als Richter über sie, und nimmt bloß so viel von derselben an, als er mit seinem natürlichen Verstande begreifen kann. Nun giebt es aber im Rationalis-

mus wieder eine große Menge von verschiedenen, zum Theil entgegengesetzten Schulen und Systemen, welche sich consequent auch in Deutschland zu ebenso vielen abgesonderten Secten würden ausgebildet haben, wenn nicht theils die Staatsgewalt, theils der Mangel an praktischem Organisationstalent und an aufopferndem religiösen Interesse hindernd im Wege gestanden wäre. — Das Secten- und Denominationenwesen ist mehr aus dem Schooße der reformirten Kirche, der Kirche des Gemeindelebens, hervorgegangen und von der praktischen englischen Nationalität ausgebildet worden. In Nordamerika hat es unter dem Schutze völliger Religionsfreiheit seinen Höhepunkt erreicht, findet sich aber der Sache nach eigentlich in der ganzen protestantischen Christenheit, welcher es an Einheit, an äußerer sichtbarer Einheit, die ebenso nothwendig aus der inneren Einheit hervorgehen sollte, wie die Werke aus dem Glauben, leider nur gar zu sehr gebricht. Die Secten verwerfen nun zwar gewöhnlich die Bibel nicht, vielmehr steifen sie sich pedantisch auf dieselbe, aber im Gegensatz gegen alle Geschichte und in dem Wahne, als ob sie allein im Stande seien, dieselbe recht zu verstehen und auszulegen. Daher kommt ihre Berufung auf die Bibel zuletzt praktisch doch auf Rationalismus hinaus, indem sie dabei immer *ihre eigene Auslegung* der Bibel im Auge haben, also im Grunde bloß ihrem Privaturtheil folgen. Endlich zeigt sich das Princip der falschen Subjectivität auch darin, daß sich seit der Reformation die verschiedenen Gebiete der Welt, die Wissenschaften und Künste, die Staaten und das gesellige Leben, mehr und mehr von der Kirche losgerissen haben und ihre Wege unabhängig verfolgen.

In jener weitverbreiteten rationalistischen Richtung und in dieser Zersplitterung der Kirche in zahllose Partei- und Privatinteressen, sowie in der durch beides beförderten Schwäche der Kirche gegenüber der Welt mit ihren verschiedenen Gebieten, besonders gegenüber dem Staat, haben wir eine schlechte, eine kranke Subjectivität vor uns, welche gerade den entgegengesetzten Pol zu der steifen, verknöcherten Objectivität des ausgearteten Katholicismus bildet.

Allein gegen diese Uebelstände reagirt die tiefere Lebenskraft der Kirche, die nie versiegen kann. Gegenüber dem Rationalismus entsteht, ihn siegreich bekämpfend, eine neuerwachte evangelische Theologie, die nun mit dem Bedürfniß des Glaubens zugleich das der Wissenschaft befriedigt oder wenigstens zu befriedigen strebt, die, zumal in Deutschland, seit einigen Decennien in der Exegese, Kirchengeschichte und systematischen Theologie wirklich Großartiges geleistet hat und prophetisch auf ein neues Zeitalter hinweist. Auf der andern Seite kommt, je mehr das Wesen des Christenthums, die Idee der Kirche und ihre Geschichte erkannt wird, die traurige Zerrissenheit der Gegenwart mit den dieselbe begleitenden Gebrechen mehr und mehr zu schmerzlichem Bewußtsein und ruft die Sehnsucht nach kirchlicher Vereinigung hervor. Dieses praktische Streben hinwiederum drängt die Frage nach dem Wesen und der Gestaltung der Kirche sichtlich in den Vordergrund. Der tiefere, wenn auch zunächst noch schwächere und von dem hohlen Freiheitsgeschrei zügelloser Massen übertäubte Zug der Zeit geht also nach der Objectivität hin, aber freilich nicht nach der

des Mittelalters oder des heutigen Romanismus — denn die Geschichte kann ebensowenig rückwärts gehen, als ein Strom bergauf schwimmen kann, — sondern nach einer Objectivität, welche mit der ganzen Erfahrung und mannigfaltigen Lebensfülle des Zeitalters der Subjectivität bereichert ist, also nach einer höheren vermittelten Einheit des Protestantismus und Katholicismus in ihrer idealen Fassung, mit Vermeidung aller ihrer Extreme und Auswüchse. Diese Bestrebungen der neuesten Zeit werden, wenn sie gehörig zur Reife gediehen sind, gewiß in einer noch herrlicheren Reformation endigen, als sie die Geschichte der Kirche bisher aufgewiesen hat, und dann bricht ein neues Zeitalter an, wo auch alle Gebiete der Welt in freier Weise zum Bunde mit der Kirche zurückkehren, wo Wissenschaft und Kunst den Namen Gottes verherrlichen, und alle Nationen und Herrschaften, nach dem Worte der Weissagung, dem heiligen Volke des Höchsten zufallen werden.

Wollen wir endlich noch, von der wohlbegründeten Voraussetzung ausgehend, daß die Geschichte des Volkes Israel im alten Bunde die Geschichte der christlichen Kirche vorbildet, eine Vergleichung zwischen beiden anstellen: so könnte man in den drei Stufen der A. T.lichen Offenbarung, der patriarchalischen Religion, dem strengen Mosaismus und dem trostreichen Prophetismus, die entsprechenden Typen unserer drei Zeitalter sehen, sofern die erste die beiden folgenden keimartig in sich trägt, die zweite einen gesetzlichen Charakter hat, wie der mittelalterliche Katholicismus, in der dritten aber, ähnlich wie im Protestantismus, das evangelische Element überwiegt und eine starke Opposition gegen die Hierarchie und den Formalismus und Ceremonialismus hervortritt. Wie nun Gesetz und Weissagung unmittelbar vor der Erscheinung Christi in der Person Johannis des Täufers vereinigt erschienen: so möchte vielleicht eine Vereinigung oder doch Annäherung der zwei größten Principien der Kirchengeschichte der zweiten Wiederkunft Christi und der Vollendung Seines Reiches vorangehen, wo dann Ein Hirt und Eine Heerde sein wird. Doch ist auf solche subjective Speculationen natürlich kein sonderliches Gewicht zu legen, und am allerwenigsten darf man ihnen auf die Darstellung einen bestimmenden Einfluß gestatten. Ueberhaupt muß die Philosophie in der Geschichte ihre Rechtfertigung oder Verurtheilung finden, und nicht umgekehrt. Dieß gilt insonderheit auch von der Philosophie der Kirchengeschichte.

§. 20. Nutzen der Kirchengeschichte.

1. Die Kenntniß der Kirchengeschichte ist das Selbstbewußtsein der Kirche über ihre eigene Entwicklung, und trägt insofern zunächst ihren unbedingten Werth und Nutzen in sich selbst. Darauf muß man Gewicht legen gegenüber einer einseitig utilitarischen Richtung, welche dieselbe nur um gewisser Partei- und Privatinteressen willen treibt, also zu einem bloßen Werkzeug für endliche Zwecke herabsetzt. Die Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und kann unmöglich vollständig verstanden werden ohne gründliche Kenntniß der letzteren. Mithin muß auch die Kirche, um sich selber zu begreifen, ihren

Ursprung und ihr Werden kennen. Ihre vergangenen Thaten, Leiden und Schicksale gehören zu ihrer Lebenssubstanz, sind integrirende Elemente ihres Wesens, das sich nur in der Succession der Zeit entfalten kann. Es bedarf nicht erst des äußeren Anstoßes zur Erforschung der Geschichte des Reiches Gottes; die Natur des Glaubens treibt von selbst einen jeden dazu an, der den inneren Beruf und die äußere Gelegenheit hat. Der Glaube will seinen Gegenstand immer deutlicher begreifen und hat somit auch das tiefste Interesse an den Wegen Gottes, den Reden und Thaten Seiner Knechte, an der unabsehbaren Zeugenwolke vergangener Zeiten. Wie der Mensch als Mensch nach dem alten Dictum: homo sum, nihil humani a me alienum puto, an allem rein Menschlichen Antheil nimmt und nehmen soll, so geziemt dem Christen als Christen das lebhafteste Mitgefühl mit den Thaten und Schicksalen all' seiner Glaubensbrüder, mit denen er Einen Leib ausmacht. Die ganze Theologie ist, im rechten Geiste aufgefaßt und betrieben, nicht etwa bloß ein theoretischer Proceß, sondern Gottesdienst. Die Kirchengeschichte verdient darum schon um ihrer selbst willen studirt zu werden; sie ist ein wesentlicher Theil der Erkenntniß des Wesens und Wirkens des dreieinigen Gottes, in welcher das ewige Leben besteht[1]).

Aus diesem hohen innern Werth der Kirchengeschichte ergiebt sich ihr praktischer Nutzen und ihre Nothwendigkeit für gewisse Zwecke und Berufsarten, besonders für die Lehrer und Leiter der christlichen Gemeinde. Unsere Disciplin soll, wie alles menschliche Wissen und Thun, zur Ehre Gottes dienen, Seinen Namen verherrlichen und Sein Reich aufbauen.

2. Die Kenntniß der Kirchengeschichte ist also ferner eines der kräftigsten Mittel zu einem gesegneten Wirken für das Reich Gottes. Die Gegenwart ist nicht nur das Product der Vergangenheit, sondern zugleich der mütterliche Boden der Zukunft, und wer daher an dieser mitarbeiten will, der muß die Gegenwart gründlich verstehen, und das kann wiederum nur der Fall sein bei genauer Bekanntschaft mit der Vergangenheit. Dieß gilt ja von allen Lebensgebieten. Nur der z. B. ist im Stande, einen Staat gut zu regieren und weiter zu fördern, der sich mit seinen Bedürfnissen und seiner Geschichte vertraut gemacht hat. Ein Ignorant wird bloße Pfuscherarbeit verrichten, die bald wieder über den Haufen fällt. Die Geschichte ist nächst dem Worte Gottes die reichste Quelle der Weisheit und der Erfahrung. Ihre Schätze sind unerschöpflich. Warum wird so vieles fabricirt in Kirche und Staat, das nach wenig Jahren wieder vergessen wird? Weil die Urheber keine Kenntniß und keinen Respect vor der Geschichte hatten. Nur der Baum trotzt den Stürmen, welcher seine Wurzeln tief in der Erde schlägt. So ist auch nur das Werk dauerhaft, dessen Fundament in dem soliden Boden der Geschichte ruht.

3. Sodann ist die Kirchengeschichte die beste und vollständigste Apologie des Christenthums und daher vortrefflich geeignet, unsern Glauben zu

[1]) Vgl. Joh. 17, 3.

stärken und uns Trost und Erbauung im reichsten Maaße mitzutheilen. Sie ist ein fortwährender Commentar zur Verheißung des Herrn: „Siehe, Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende." Er wandelt mit der Fülle Seiner Segnungen durch alle christlichen Jahrhunderte, Er nimmt eine Gestalt an in den verschiedenartigsten Persönlichkeiten und macht sie zu Organen Seines Geistes, Seines Willens, Seiner Wahrheit und Seines Friedens. Die Apostel und Märtyrer, die Apologeten und Kirchenväter, die Scholastiker und Mystiker, die Reformatoren und alle jene zahllosen Zeugen, deren Namen mit unauslöschlichen Zügen in die Blätter der Kirchengeschichte eingetragen sind, versammeln sich zu Einem Chor, der dem Erlöser ein ewiges Loblied singt und laut verkündigt, daß das Evangelium keine Fabel, keine Phantasie, sondern Kraft und Leben, Friede und Freude, kurz alles sei, was der Mensch nur Gutes und Herrliches begehren kann. Solche Beispiele, in denen sich das Leben des Gottmenschen thatsächlich ausprägt und gleichsam verkörpert, sprechen viel nachdrücklicher, als alle Verstandesbeweise und abstracten Theorieen. — Ebenso liefert die Kirchengeschichte den stärksten Beweis für die Unzerstörbarkeit des Christenthums. Zu dem Worte des Herrn: „Auf diesen Felsen will Ich Meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen", sagt jedes Jahrhundert Ja und Amen! Es giebt keine feindliche Macht auf und unter der Erde, die sich nicht schon gegen die Gemeinde der Erlösten verschworen und aus allen Kräften auf ihre Vernichtung losgearbeitet hätte. Aber sie hat sie alle überwunden. Das halsstarrige und verstockte Judenthum hat seine Hand gelegt an den Gesalbten des Herrn und Seine Diener; aber der Herr ist auferstanden, Seine Nachfolger haben Seine wunderbaren Gerichte angebetet über den öden Trümmern Jerusalems, das auserwählte Volk wandert zerstreut, ohne Hirten und ohne Heiligthum, durch alle Nationen und Zeiten, ein fortwährender lebendiger Beweis der Wahrheit der Drohungen des göttlichen Wortes; und „dieses Geschlecht wird nicht vergehen," bis der Herr wiederkommt in Seiner Glorie. Griechenland hat all' seine Kunst und Philosophie aufgeboten, um das Wort vom Kreuze zu widerlegen und in den Augen der Gebildeten lächerlich zu machen; aber seine Weisheit ist zur Thorheit geworden oder hat als Brücke zum Evangelium dienen müssen. Rom, die stolze Weltherrscherin, hat die unnatürlichsten Marter ersonnen, die Christen zu Tode zu quälen und ihre Gesellschaft von der Erde auszurotten; aber zarte Jungfrauen waren tapferer im Angesicht der Ewigkeit, als erprobte Feldherren und stoische Philosophen; und siehe da, nach ein Paar Jahrhunderten der blutigsten Verfolgung warf der römische Kaiser selbst seine Krone zu den Füßen des verachteten Nazareners und ließ sich auf Seinen Namen taufen. Der Halbmond des Islam suchte die Sonne des Christenthums zu überstrahlen, und blutroth zog er am Horizonte der morgenländischen und afrikanischen Kirche dahin, ja er rückte selbst bis nach Spanien und Frankreich vor. Aber die Boten des Herrn haben den falschen Propheten zurückgetrieben, und sein Reich gleicht jetzt einem verwesenden Leichnam. Allerlei Ketzereien und Spaltungen entstanden im Schooße der Kirche selbst schon im grausten Alter-

thum und schienen eine Zeit lang die reine Lehre des Evangeliums verdrängt zu haben, aber diese brach sich immer wieder Bahn und die Heere der Irrlehrer mußten die Waffen strecken. Das Mittelalter umlagerte den einfachen Kern des Heilswortes mit so vielen Menschensatzungen, daß sie dasselbe fast zudeckten und großentheils seiner Wirksamkeit beraubten (vgl. Marc. 7, 13). Aber die innerste Lebenskraft der Kirche arbeitete sich mit Macht durch den Schutthaufen hindurch, setzte das Licht des lauteren Wortes Gottes wieder auf den Leuchter und befreite die Gewissen aus den drückenden Fesseln der Hierarchie. Deisten, Materialisten und Atheisten rüttelten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert an der Bibel; ja, die Helden der französischen Revolution setzten sogar im wahnsinnigsten Fanatismus den Gott der Christen ab und erhoben die Göttin der Vernunft auf den Weltenthron, und die furchtbarsten Gräuelscenen waren die Begleiter dieser That; aber in kurzer Zeit mußten sie selbst diese Tollheit zurücknehmen, der Herr im Himmel lachte und spottete ihrer. Napoleon, der größte Gewalthaber und Feldherr der neueren Geschichte, wollte an die Stelle der Weltherrschaft des Christenthums die Weltherrschaft seines Schwertes setzen und die Kirche zu einem Werkzeug für seine politischen Zwecke herabwürdigen; aber der Herr der Kirche hat ihn vom Thron gestoßen, und der Riesengeist, der ganz Europa aus den Fugen gerissen hatte, mußte auf einer einsamen Felseninsel des Weltmeers als ein Gefangener am gebrochenen Herzen sterben. Im Schooße des Protestantismus erhob sich seit Ende des vorigen Jahrhunderts ein Rationalismus, der in der Waffenrüstung der Gelehrsamkeit und Philosophie allmählig bis zur Läugnung des persönlichen Gottes und der Unsterblichkeit fortschritt und die Geschichte des Weltheilandes in ein mythologisches Fabelbuch verwandelte; aber ihm trat auch alsbald eine gläubige Theologie gegenüber, welche seine Einwendungen siegreich aus dem Felde schlug, während zu gleicher Zeit im Lager der Feinde Hader ausbrach und Ein System des Unglaubens das andere widerlegte. Geistlicher Tod und Indifferentismus hat sich im Gefolge des Rationalismus über ganze Strecken der Kirche verbreitet; aber das christliche Leben hat bereits wieder eine Auferstehung gefeiert, aus dem Einen Lande vertrieben blüht es mit frischer Kraft in einem andern auf und erstreckt seine Thätigkeit bis an die äußersten Endpunkte der Heidenwelt hinaus. Die wichtigsten Reiche, die kunstvollsten Systeme menschlicher Weisheit sind untergegangen; während der einfache Glaube der galiläischen Fischer noch heute sich so kräftig wie damals erweist, die verstocktesten Sünder wiedergebärend, Kraft zum Guten, Freudigkeit im Leiden, und Trost im Tode verleihend. Der Herr der Heerschaaren ist immer eine Mauer um Sein Zion herum gewesen. Die Pforten der Hölle haben die Kirche in achtzehn Jahrhunderten nicht überwältigt: sie werden sie auch in Zukunft nicht überwältigen. Hat sie so vielen und so verschiedenartigen Stürmen getrotzt und ist sie nur geläutert und gestärkt aus allen hervorgegangen, so muß sie wohl aus unzerstörbarem Material gebildet sein.

Das erhebt die Kirchengeschichte dem wahrheitsliebenden Forscher zur unumstößlichen Gewißheit. Sie ist daher nächst dem Worte Gottes das beste und

reichhaltigste Erbauungsbuch, das uns selbst dann nicht verzagen läßt, wenn dichte Finsterniß sich über die Gegenwart lagert und die Mauern Zions rings um von Feinden bestürmt sind.

4. Endlich muß die Kirchengeschichte in demselben Grade, in welchem sie unseren Glauben an die Göttlichkeit und Unzerstörbarkeit des Christenthums stärkt, auch einen wohlthätigen sittlichen Einfluß auf unsern Charakter und Lebenswandel üben, also ein Beförderungsmittel der praktischen Frömmigkeit sein. Sie ist eine Sittenlehre in Thatsachen, eine Predigt Christi und Seines Evangeliums aus den Annalen Seines Reiches[1]). Die leuchtenden Beispiele der gottseligen Männer, welche sie an unserem Geiste vorüberführt, fordern mächtig zur Nachahmung auf, daß wir, wie sie, unser Denken und Leben der Ehre des Herrn und dem Wohle der Menschheit opfern und noch lange nach unserem Tode gesegnet fortwirken mögen. Besonders ist das Geschichtsstudium auch geeignet, unser Gemüth von allerlei Vorurtheilen, Engherzigkeit, parteiischem und sectirerischem Treiben zu befreien und uns mit wahrhaft katholischer Gesinnung, mit jener Liebe zu erfüllen, welche die mannigfaltigsten Formen des christlichen Lebens in ihrem Rechte freudig anerkennt, in der bunten Blumenpracht des Gartens Gottes die wunderbare Weisheit des himmlischen Gärtners anbetet und sich mit den Frommen aller Zeiten und Nationen lebendig verbunden weiß, — mit jener Liebe, die in reichem Maaße über die Kirche ausgegossen werden muß, wenn ihre gegenwärtigen traurigen Spaltungen ein Ende nehmen und so die köstliche Verheißung von dem Einen Hirten und der Einen Heerde und die hohepriesterliche Bitte des Herrn in Erfüllung gehen soll: „Auf daß sie alle Eins seien, gleich wie Du, Vater, in Mir, und Ich in Dir, daß auch sie in Uns Eins seien, auf daß die Welt glaube, Du habest Mich gesandt."

Freilich kommt hier alles darauf an, in welchem Sinne und Geiste man die Kirchengeschichte treibt, und auch sie ist, wie die Bibel, gar häufig zu schlechten Zwecken schändlich gemißbraucht worden[2]).

---

[1]) Vortrefflich sagt Luther: „Es ist ein köstlich Ding um die Historien; denn was die Philosophie, weise Leute und die ganze Vernunft lehren oder erdenken können, das zum ehrlichen Leben nützlich sei, das giebt die Historie mit Exempeln und Geschichten gewaltiglich, und stellt es gleich vor die Augen, als wäre man dabei und sähe es also geschehen. Und wenn man es gründlich bestimmt, so sind aus den Historien und Geschichten fast alle Rechte, Kunst, guter Rath, Warnung, Drohen, Schrecken, Trösten, Stärken, Unterricht, Fürsichtigkeit, Klugheit, sammt allen Tugenden, als aus einem lebendigen Brunnen gequollen. Das macht, die Historien sind nichts anders, denn Anzeigung, Gedächtniß und Merkmal göttlichen Werks und Urtheils, wie Er die Welt, sonderlich die Menschen erhält, regiert, hindert, fördert, straft und ehrt, nachdem ein jeglicher es verdient, Böses und Gutes."

[2]) Vgl. über diesen §. den dritten Abschnitt in dem oben angeführten Büchlein: What is Church History? p. 114 ff.

Viertes Kapitel.

Die wichtigsten Bearbeitungen der Kirchengeschichte.

§. 21. Der Fortschritt der Kirchengeschichte als Wissenschaft. Ueberblick.

Es bleibt uns nun noch übrig, auf die Geschichte unserer Wissenschaft einen Blick zu werfen und die bedeutendsten Kirchenhistoriker mit besonderer Rücksicht auf die Leistungen der neueren Zeit und des deutschen Protestantismus kennen zu lernen. Wie jede andere Wissenschaft, so hat nämlich auch die Kirchengeschichtschreibung ihre Geschichte und ist erst nach und nach zum vollen Bewußtsein ihrer Aufgabe gelangt. Zuerst existirte sie bloß als Sammlung von Material, schritt dann zur kritischen Sichtung, von da zur pragmatischen Verknüpfung, und endlich zur wissenschaftlichen Bemeisterung, künstlerischen Gestaltung und organisch lebendigen Reproduction ihres Stoffes fort. Zu diesem formellen Fortschritt gesellt sich der materielle, oder vielmehr die Entwicklung des kirchlich-religiösen Geistes und Standpunktes, in welchem und von welchem aus der Inhalt zu verschiedenen Zeiten aufgefaßt und dargestellt worden ist. Denn da kein Gelehrter unfehlbar, da alle irdische Erkenntniß Stückwerk ist: so giebt es auch keine absolute Objectivität. Kein Historiker kann und darf sich ganz von allen Einflüssen seiner Erziehung, seiner Confession und seiner Zeit losmachen, und er hat seine Aufgabe gelöst, wenn er den Gang der Kirchengeschichte in der Weise reproducirt, welche der dermaligen Erkenntnißstufe der Kirche und den wissenschaftlichen und praktischen Bedürfnissen seiner Zeit entspricht. So spiegeln sich also in den epochemachenden Werken über Kirchengeschichte die verschiedenen Entwicklungsphasen der Kirche selbst und der Streit der Confessionen auf eine lehrreiche und interessante Weise ab.

Wir wollen den Leser nicht mit einer trockenen Bücherliste ermüden, sondern uns auf die bedeutendsten Werke beschränken und unser Augenmerk hauptsächlich auf die Charakteristik des theologischen Standpunktes und der Behandlungsweise der verschiedenen Historiker richten. Wir können dieselben in drei Hauptclassen eintheilen: 1) die alt-katholischen Kirchenhistoriker von Eusebius bis zur Zeit der Reformation; 2) die römisch-katholischen Historiker seit dem 16. Jahrh.; 3) die protestantischen Historiker, welche dann wieder in verschiedene Schulen zerfallen, vor allem in Deutschland, das auf diesem Gebiete bei weitem am meisten geleistet hat und schon darum unsere specielle Aufmerksamkeit auf sich ziehen wird.

I. Die alt-katholischen Kirchenhistoriker.

§. 22. Die patristische Periode. Eusebius.

Die Kirchengeschichtschreibung vor der Reformation zerfällt in zwei Perioden, die patristische und die mittelalterliche. In der ersteren muß

man wieder unterscheiden die Historiker der griechischen und der lateinischen Kirche.

1. Die griechische Kirche. Wie in allen andern Gebieten der Theologie, so macht auch in unserer Disciplin die griechische Kirche den Anfang. Wenn man von der inspirirten Apostelgeschichte des Lukas und den verloren gegangenen fünf Büchern kirchlicher Denkwürdigkeiten von Hegesippus, einem judenchristlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, absieht, so verdient der gelehrte, wahrheitsliebende und gemäßigte Bischof Eusebius von Cäsarea in Palästina († 340) allerdings den Namen des Vaters der Kirchengeschichtschreibung in demselben Sinne, wie Herodot der Vater der Profangeschichte genannt wird. Er hat in seiner Kirchengeschichte, welche in zehn Büchern von der Menschwerdung Christi bis zum Jahre 324 reicht, die Bibliotheken seines Freundes Pamphilus von Cäsarea und des Bischofs Alexander von Jerusalem, die kanonischen und apokryphischen Schriften, die Werke der Apostelschüler, der Apologeten und ältesten Kirchenväter treulich benützt und darunter manche werthvolle Documente, welche verloren gegangen sind[1]). Weniger zuverlässig ist seine Biographie Constantins des Großen, weil er durch die Begünstigung, welche dieser Kaiser der Kirche und ihm persönlich zu Theil werden ließ, zu sehr geblendet war, so daß der Lobredner oft den Historiker verläugnet. Seine Chronik, welche eine kurze Geschichte der Welt vom Anfang bis auf Constantin M. und chronologische Tabellen enthält, war lange Zeit bloß theilweise aus der überarbeitenden Uebersetzung des Hieronymus bekannt, ist aber a. 1792 fast vollständig in armenischer Uebersetzung aufgefunden und am besten durch Angelo Mai lateinisch (Rom 1833) herausgegeben worden. Der Hauptwerth dieser Werke besteht in ihrem Inhalt und ihrem Alter, sowie in der interessanten Stellung des Eusebius auf dem Wendepunkt zweier Perioden; während er in der Kunst der Darstellung hinter den großen heidnischen Historikern weit zurücksteht. Durch seine Milde, Friedensliebe und Abneigung gegen scharf ausgeprägte und exclusive dogmatische Formeln hat er sich den Verdacht einer Hinneigung zum Arianismus oder Semiarianismus zugezogen, der jedoch nicht hinlänglich begründet ist.

Seinem Vorgange folgten im 5. Jahrhundert seine Fortsetzer, zunächst zwei Rechtsgelehrte von Constantinopel, Sokrates, der die Geschichte der Kirche in sieben Büchern von Constantin's Regierungsantritt (306) bis zum Jahre 439 in einfachem, oft nachlässigem Style, aber mit unbefangenem und mehr kritischem Sinne, als Eusebius, darstellte, und Hermias Sozomenos, ein Palästinenser, dessen neun Bücher denselben Zeitraum (323—423) umfassen, aber mehr Rücksicht auf das Mönchsthum nehmen, von dem er ein enthusiastischer Bewunderer war. Dann kommt Theodoret, Bischof von Kyros in Meso-

[1]) Eine detaillirte Anführung seiner Quellen, 60 an der Zahl, giebt Flügge, Versuch einer Geschichte der theolog. Wissenschaften, Halle 1797. Th. II. S. 321 ff. Vgl. auch das Programm von Dr. Baur: Comparatur Eusebius Caes. historiae ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto Halic. Tubing. 1834.

potamien, der seine Kirchengeschichte in fünf Büchern (von 325—429) um's Jahr 430 schrieb und seine drei Vorgänger in Styl, Geist und Reichhaltigkeit des Inhalts übertrifft. In seinen Biographieen von dreißig Einsiedlern (φιλόθεος ἱστορία) erzählt er aber zum Theil die wunderlichsten Begebenheiten von seinen Helden, ohne dem geringsten Zweifel Raum zu geben. Seine fabulae haereticae sind wichtig für die Dogmengeschichte.

Gehörten diese Schriftsteller alle im Wesentlichen der orthodox-katholischen Kirche an, so schrieb dagegen Philostorgius zu Gunsten des Arianismus; doch besitzen wir von seinen zwölf Büchern (von 318—423) bloß noch Auszüge in der Bibliothek des Photius.

Aus dem 6. Jahrhundert sind zu nennen Theodorus von Constantinopel, welcher die Geschichte bis zum Jahre 518, und der syrische Rechtsgelehrte Evagrius von Antiochien, welcher sie bis 594 fortführte. Photius rühmt von ihm, daß er orthodoxer sei, als alle seine Vorgänger [1]).

In dem Standpunkt und der Behandlungsweise findet sich unter allen diesen Historikern, mit Ausnahme des häretischen Philostorgius, kein wesentlicher Unterschied. Sie stehen zu einander in dem äußeren Verhältniß der Zeitfolge; wo der Eine aufhört, fängt der andere an und setzt den Faden der Erzählung in gleichem Geiste fort. Ihre Werke haben einen apologetischen Charakter und reflectiren den siegreichen Kampf des Christenthums gegen das herrschende Judenthum und Heidenthum, und die sittliche Glorie des Märtyrerthums.

Die spätere griechische Kirche hat, wie sie überhaupt seit ihrer Trennung von der lateinischen mehr und mehr erstarrte, wenig für unsere Disciplin gethan. Im 14. Jahrhundert compilirte Nikephorus Kalliſti (d. h. Sohn des Kallistus), ein Mönch in Constantinopel (um 1333), aus den älteren Historikern eine neue Kirchengeschichte in 23 Büchern, wovon sich aber nur 18 (bis a. 610) in einer einzigen Handschrift der Wiener Bibliothek erhalten haben, die von le Duc a. 1630 herausgegeben worden sind. Bei der engen Verbindung von Kirche und Staat im byzantinischen Reiche können aber fast alle sogenannten Scriptores Byzantini vom 7. bis zum 15. Jahrhundert theilweise zur kirchengeschichtlichen Literatur gezählt werden [2]).

2. Die älteren lateinischen Kirchenhistoriker waren ganz von griechischen Mustern abhängig. Rufinus, Presbyter von Aquileja († 410), übersetzte mit theilweisen Abkürzungen und Aenderungen die Kirchengeschichte des

[1]) Alle diese sieben Historiker hat Valesius (du Valois) zusammen griechisch und lateinisch und mit Anmerkungen herausgegeben in drei Folio-Bänden (Par. 1659—73; auch Amstelod. 1695, und Cantabr. 1720). Eine geistreiche, aber einseitige Kritik der griechischen Kirchenhistoriker giebt Dr. Baur im ersten Abschnitt seiner „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung". Tüb. 1852. S. 7 ff.

[2]) Historiae byzantinae scriptores, Par. 1645—1711. 42 partes, fol.; Venet. 1727. 22 t. fol. Corpus script. hist. byz., consilio Niebuhrii, Bonnae 1828 sqq. Die bedeutenderen darunter sind Synkellus, Nikephorus, Theophanes, das Chronicon paschale (Alexandrinum, Constantinopolitanum), Metaphrastes, Zonaras, Leo Diakonus, Akropolita, Pachymeres.

Eusebius und fügte zwei Bücher bis zum Tode des Theodosius M. (395) hinzu. Der gelehrte Hieronymus († 419) hat in seinem Verzeichniß der viri illustres oder der scriptores ecclesiastici, welches später von dem gallischen Presbyter Gennadius (um 490) und von dem spanischen Bischof Isidor von Sevilla († 636) fortgesetzt wurde, sehr werthvolles Material für die Biographie der ältesten Kirchenschriftsteller geliefert. Sulpicius Severus, Presbyter in Gallien († um 420) schrieb eine historia sacra von der Schöpfung der Welt bis zum Jahre 400, die zwar ziemlich gut stylisirt ist, aber kaum den Namen einer Geschichte verdient. Noch unbedeutender sind die „sieben Bücher der Geschichte wider die Heiden" von dem spanischen Presbyter Paulus Orosius aus dem 5. Jahrh. — Cassiodor, Consul und Mönch († um 562), setzte gegen Ende seines Lebens aus den Werken des Sokrates, Sozomenus und Theodoret, welche er sich durch seinen Freund Epiphanius Scholasticus in's Lateinische übertragen ließ, seine historia tripartita in zwölf Büchern zusammen, und dieser Auszug diente der lateinischen Kirche durch das ganze Mittelalter hindurch als Handbuch.

§. 23. Das Mittelalter.

Das Mittelalter lieferte keine selbstständigen Darstellungen der allgemeinen Kirchengeschichte. Denn die historiae ecclesiasticae des Bischofs Haymo von Halberstadt († 853) in zehn Büchern sind ein bloßer Auszug der Rufinischen Uebersetzung des Eusebius, und die historia ecclesiastica sive chronographia tripartita des römischen Presbyters und Bibliothekars Anastasius († um 886) ist theils eine Uebersetzung der Chronographie des Nikephorus, theils ein Auszug aus den Werken des Synkellus und Theophanes.

Dagegen haben wir aus jener Zeit eine Menge von Chroniken, Biographieen der Heiligen, ausgezeichneter Päpste und Bischöfe, Geschichten einzelner Klöster und Mönchsorden, die zwar meist nur einfach, nicht selten unkritisch referiren, aber werthvolles Material aufhäufen; und sodann chronikartige Werke über einzelne Landeskirchen, wie die Kirchengeschichte der Franken (bis zum Jahr 591) von Gregor von Tours († 595), die alt-britische und angelsächsische Kirchengeschichte des Beda Venerabilis († 735) bis zum Jahr 731, die vier Bücher des Canonicus Adam von Bremen über die Zeit von Karl M. bis zum Jahr 1076, welche für die Ausbreitung des Christenthums unter den Sachsen und in Scandinavien, besonders für das Erzbisthum Hamburg-Bremen wichtig sind. Die meisten dieser Historiker und Chronisten des Mittelalters waren Mönche, welche überhaupt durch ihre literarischen Arbeiten eine sehr wichtige Stellung in der europäischen Culturgeschichte einnehmen.

Das Wiederaufleben der classischen Studien regte hie und da den Geist kritischer Forschung an, wovon wir ein Beispiel haben an dem römischen Canonicus Laurentius Valla († 1457), welcher die völlige Grundlosigkeit der Schenkung Constantins an den Papst Sylvester zu beweisen wagte[1]) und auch die traditionelle

[1]) In seiner Schrift de falso credita et ementita donatione Constantini M.

Meinung bestritt, daß die Apostel jeder einen Theil des apostolischen Symbolums verfaßt haben. Solche kritische Anläufe waren indeß, wenn auch unbewußt, bereits Vorboten der Reformation.

In allen diesen Werken aus der Zeit vor der Reformation, so unschätzbar sie in ihrer Art auch sind, existirt die Kirchengeschichtschreibung in ihrer Kindheit. Die Kirche reflectirte noch nicht über ihre eigene Existenz, über die Art und Weise ihrer Entstehung und Entwicklung, sie war sich ihrer Göttlichkeit so unmittelbar und fest bewußt, daß sie keinen Zweifel und Skepticismus aufkommen ließ; sie freute sich ihrer wundersamen Legenden in kindlichem Glauben und Aberglauben, als wären sie pure historische Wahrheit, und fügte Altes und Neues, Fernes und Nahes, Dichtung und Wahrheit, ohne kritische Sichtung, in ihren Bau, der aber freilich selbst Eine der grandiosesten Erscheinungen der Geschichte und Einer der würdigsten und erhabensten Gegenstände der Geschichtschreibung ist. Die Macht der Tradition war im Allgemeinen noch unerschüttert. Darum fehlte es fast durchweg an dem Geiste der freien Forschung und an ächt wissenschaftlicher Methode. Die ganze Auffassung dessen, was Geschichte ist, war eine einseitige, indem man eigentlich bloß die nach außen gerichtete Thätigkeit des Geistes, die Thatsachen darunter begriff. Eine Dogmengeschichte gab es im Grunde noch gar nicht, sofern sie nämlich die Einsicht voraussetzt, daß die Lehre der Kirche selbst einen lebendigen Entwicklungsproceß durchläuft. Die einzige Form, unter welcher dieser wichtigste Zweig der historischen Theologie existirte und zuerst zur Erscheinung kam, war die Ketzergeschichte, wie die hier einschlagenden Hauptwerke des kirchlichen Alterthums von Epiphanius und Theodoret zeigen, besonders des Ersteren *Παγάριον* oder Hausapotheke gegen 80 Häresien, wo der intolerante Eifer eines fanatischen Orthodoxismus seinen Höhepunkt erreicht.

II. Die römisch-katholischen Kirchenhistoriker.

§. 24. Ihr Standpunkt im Allgemeinen.

Von den alt-katholischen gehen wir gleich zu den römisch-katholischen Kirchenhistorikern seit der Reformation über, welche sich im Geiste und in der Tendenz zunächst an jene anschließen. Auch bei diesen fehlt es an einem Begriff der Entwicklung und an Freiheit und Unbefangenheit der Kritik. Der Standpunkt ist ihnen von vorn herein angewiesen, es ist der Standpunkt der fertigen Orthodoxie und der exclusiven Kirchlichkeit. Ihr Dogma von der infalliblen Autorität des Papstthums beengt die Forschung von allen Seiten, und da ihnen der Begriff der Kirche mit dem der römischen Kirche zusammenfällt, so erscheint ihnen alles, was von dieser abweicht, als Abfall und Corruption, als verdammliche Ketzerei und Spaltung. Daher ist auch von ihnen keine Gerechtigkeit gegen akatholische Erscheinungen zu erwarten, und diese Ausschließlichkeit tritt am schroffsten hervor in der Behandlung der drei letzten Jahrhunderte, die offenbar überwiegend vom Geiste des Protestantismus beherrscht

sind. Der rein geschichtliche Charakter wird hier vom apologetischen Interesse für das Papstthum und vom polemischen Eifer gegen alles Antirömische getrübt. Das Streben geht überall darauf aus, die römischen Doctrinen und Institutionen in's grauste Alterthum hinaufzuführen und ihnen wo möglich apostolische Autorität zu vindiciren, wodurch natürlich der Geschichte oft die größte Gewalt angethan wird. Jedoch fehlt es den römisch-katholischen Historikern nicht an ausgedehnter Gelehrsamkeit. Auf dem Felde ihrer eigenen Kirche haben sie die scharfsinnigsten und gründlichsten Untersuchungen angestellt, wozu hauptsächlich gerade der Gegensatz des Protestantismus den kräftigsten Anstoß gab, und sich überhaupt vielfache Verdienste um die Förderung unserer Wissenschaft erworben, besonders durch die mühsamsten und fleißigsten antiquarischen Forschungen und Sammlungen, sowie durch Herausgabe der Werke der Kirchenväter, der Concilienacten, päpstlichen Bullen und anderer wichtiger Quellen der Kirchengeschichte. Wir haben auf protestantischem Boden keine so colossalen Unternehmungen aufzuweisen, wie z. B. die Benedictiner Ausgaben der Kirchenväter. Endlich konnte es nicht fehlen, daß gerade die bedeutendsten unter ihnen vorsichtiger verfuhren, manches entschieden Fabelhafte und Abergläubische, was früher ohne Weiteres als geschichtliche Thatsache angenommen worden war, aufgaben und sich mehr dem modernen Geschmacke in Inhalt und Darstellung anpaßten.

§. 25. Die Italiener. Cäsar Baronius.

Das erste protestantische Geschichtswerk, die Magdeburgischen Centurien, machte ein solches Aufsehen, daß die römische Kirche ernstlich an eine positive Widerlegung denken mußte. Diese übernahm der Neapolitaner **Cäsar Baronius**, eigentlich **Baronio**, in Folge einer Aufforderung seines Lehrers Philipp Neri, in einem sehr gelehrten und scharfsinnigen Werke, an welchem er dreißig Jahre bis an seinen Tod (a. 1607) mit unermüdetem Fleiße arbeitete und wofür er mit der Cardinalswürde belohnt wurde. Seine Annales ecclesiastici umfassen in zwölf Foliobänden ebenso viele Jahrhunderte von der Geburt Christi bis a. 1198. Sie erschienen zuerst zu Rom (1588—1607) und wurden dann vielfach nachgedruckt, excerpirt, übersetzt und von anderen Gelehrten, jedoch mit weniger Geschick, bis in's 17. Jahrhundert herab fortgesetzt, besonders von dem Italiener **Odorich Raynaldi**, dem polnischen Dominicaner **Abr. Bzovius** und dem von der reformirten Kirche abgefallenen Franzosen **Heinrich von Sponde** (Spondanus). Sie theilen aus den päpstlichen Archiven und vielen Bibliotheken, besonders der vaticanischen, eine Menge früher unbekannter Urkunden und Actenstücke mit und enthalten überhaupt bei allen Fehlern so viele Vorzüge, daß man sie auch jetzt bei einem gründlichen Studium nicht gut entbehren kann. Der Cardinal tritt mit dem Bewußtsein auf, die erste wahrhafte Kirchengeschichte zu liefern. Den Eusebius beschuldigt er, daß er den Arianismus, den Sokrates und Sozomenus, daß sie die Novatianer begünstigt haben, und alle seine Vorgänger, daß sie ohne strenge Kritik zu Werke

gegangen seien. Allerdings übertrifft er sie alle an Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit der Darstellung. Die Magdeburger Centurien betrachtet er geradezu als „Centurien des Satans“[1]), obwohl er mit kluger Taktik sie selten direct berücksichtigt und einer namentlichen Erwähnung würdigt, es vorziehend, die Geschichte für sich selbst reden zu lassen und seine protestantischen Gegner durch die Entfaltung der authentischen Documente aus den reichsten Quellen positiv zu widerlegen. Und ohne Frage hat er in gar vielen Fällen das Zeugniß der Geschichte unbedingt auf seiner Seite und erdrückt die leidenschaftlichen Entstellungen der Centuriatoren mit einer Masse von Autoritäten. Er schrieb im unbedingten Interesse des absoluten Papstthums und sucht zu beweisen, daß dasselbe von Christo eingesetzt, in Lehre und Verfassung sich immer gleich geblieben, die Reformation mithin ein Abfall von der wahren Kirche und eine Empörung gegen Gottes Ordnung sei. Zu diesem Zwecke mußte er aber manche erdichtete oder verfälschte Thatsachen und untergeschobene Urkunden zu Hülfe ziehen, und auf der andern Seite wichtige Actenstücke übergehen oder verdrehen. Dazu kommen noch manche offenbare Fehler in der Chronologie. Daher fand er nicht nur Gegner unter den Protestanten, besonders an Casaubonus, Friedrich Spanheim und Sam. Basnage, sondern, wenigstens in untergeordneten Punkten, auch unter den Katholiken, vor allem an dem grundgelehrten französischen Franziscaner Anton Pagi[2]).

Um einzelne Gebiete der Kirchengeschichte, werthvolle Sammlungen von Urkunden und Ausgaben von Kirchenschriftstellern haben sich unter den Italienern besonders verdient gemacht Muratori, Zaccagni, Zaccaria, Mansi, Galandi, und die beiden berühmten Orientalisten und Alterthumsforscher Joseph Simon († 1768) und Jos. Aloys. Assemani († 1782), auch der Neffe des ersteren, Steph. Ferd. Assemani, welche zwar aus Syrien stammten, aber in Rom gebildet und angestellt waren, der erste und dritte als Vorsteher der vaticanischen Bibliothek, der zweite als Professor der orientalischen Sprachen. Dazu kommt in unserer Zeit Cardinal Angelo Mai, der unermüdliche Herausgeber ungedruckter literarischer Schätze, besonders aus den Fundgruben des Vatican.

Der geistreichste und freisinnigste unter den italienischen Kirchenhistorikern ist der Servitenmönch Paolo Sarpi von Venedig († 1623); wir haben aber leider von ihm bloß eine, fast mit protestantischer Freimüthigkeit und mit vortrefflicher Darstellungsgabe geschriebene Geschichte des Tridentiner Concils, welcher der Cardinal Pallavicini eine streng römische, aber den Gegner zum Theil unwillkührlich bestätigende Widerlegungsschrift entgegenstellte. — Gegen Ende des

[1]) Wie sie in den dem ersten Bande voranstehenden Parentalia Justi Baronii — — in obitum Caesaris Baronii heißen.

[2]) In dessen Critica historico-chronologica in Annales Baronii, Antwerp. 1705. IV t. fol. — Die beste Ausgabe der Annales Baronii mit Einschluß der continuatio Raynaldi und der critica Pagii und anderer erläuternder Schriften ist von Dom. Ge. und Jo. Dom. Mansi zu Lucca a. 1738—59 in 38 Bänden Fol. veranstaltet worden.

18. Jahrhunderts verfaßte Caspar Sacharelli ein ausführliches Werk über die gesammte Kirchengeschichte, worin er nicht ganz ohne Glück darnach strebte, der Baronius seiner Zeit zu werden[1]).

§. 26. Die Franzosen.

Am meisten Verdienst haben sich im Ganzen die Franzosen um die katholische Kirchengeschichtschreibung erworben, wobei ihnen ihre freie Stellung gegenüber der römischen Curie gut zu Statten kam. Gerade die Vertheidigung der gallicanischen Kirchenfreiheit rief zum Theil die interessantesten und gründlichsten Untersuchungen hervor. In diesem Sinne schrieb zunächst Bischof Godeau von Vence für ein größeres Publicum (1635), kam aber bloß bis zum Ende des 9. Jahrhunderts; dann der weit gelehrtere Dominicaner Natalis Alexander (Noël), dessen Werk in 24 Bänden (zwischen 1676 und 1686) bis zum Jahre 1600 herabreicht. Er vertheidigt im geraden Gegensatz gegen Baronius die Rechte der Kirche und weltlichen Fürsten wider die Päpste, und erklärt die reformatorischen Synoden von Pisa, Constanz und Basel für ökumenisch; billigt aber doch die grausame Verfolgung der Albigenser und ereifert sich gegen die protestantischen Ketzer. Innocenz XI. verbot dieses Werk a. 1684 bei Strafe der Excommunication; dreißig Jahre später aber gab es Benedict XIII., gleichfalls ein Dominicaner, wieder frei. Im Jahr 1690 begann Claude Fleury, Abt eines Cistercienserklosters, seit 1716 Beichtvater Ludwigs XV., aber am Hofe wie ein Einsiedler lebend († 1723), die Herausgabe seiner Histoire ecclésiastique, welche in zwanzig Bänden bis zum Jahre 1414 reicht, von Fabre, obwohl ohne inneren Beruf, bis zum Jahre 1595 fortgesetzt und von Alex. la Croix beschlossen wurde. Fleury schreibt weitschweifig und im Geiste eines Mönchs, aber geschmackvoll, gewandt, mit mildem Sinne und entschiedener Liebe zur Kirche und zum Christenthum und will durch seine Darstellung nicht bloß belehren, sondern auch erbauen. Er folgt der Zeitordnung, doch nicht sklavisch, und schickt einigen Bänden allgemeine Charakteristiken voran. Auch er vertheidigt das Alterthum und die gallicanische Kirchenverfassung, doch ohne dem Ansehen der Kirche und Tradition oder der Nothwendigkeit des Papstes, als Oberhauptes, etwas zu vergeben. Sein Hauptaugenmerk richtet er auf die Lehre, Disciplin und praktische Frömmigkeit. Der geistvolle und beredte Bischof Bossuet von Meaux († 1704) hat in seiner Weltgeschichte (Discours sur l'histoire universelle, 1681), die von der Schöpfung bis auf Karl den Großen geht, die Religion und Kirche als die Seele und den Mittelpunkt der ganzen Geschichte mit glänzendem Talente dargestellt, in seinem polemischen Werke über „die Veränderungen der protestantischen Kirchen" aber erscheint er mehr als ein schlauer und sophistischer Advocat, denn als ein unparteiischer Historiker[2]). Der

[1]) Historia ecclesiastica, Rom. 1772—95. 25 voll. 4.

[2]) Der berühmte Geschichtschreiber Gibbon wurde als Student zu Oxford durch die Lectüre dieses Werkes zum Katholicismus bekehrt, fiel aber später zum Unglauben ab. Er sagt in seiner Autobiographie, Kap. 8: „I read, I applauded, I believed; the English translations of two famous works of Bossuet, the Exposition of the

Jansenist Tillemont († 1698) verfolgte einen neuen Plan, indem er in sechszehn Bänden (von 1693—1712) eine Kirchengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte rein aus den Quellen und zwar mit der größten Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit zusammensetzte und seine gelehrten Untersuchungen als Anmerkungen beifügte.

Außer diesen allgemeinen Werken haben aber die gelehrten Mönchsorden Frankreichs im 17. Jahrhunderte auch sehr viel für einzelne Theile der Kirchengeschichte, kostbare Ausgaben der Väter und anderer Hülfsmittel gethan. Darunter verdienen besondere Erwähnung die mauriniſchen Benedictiner D'Achery, Ruinart, Mabillon, Massuet, Martene, Durand, v. Montfaucon[1]), die Jesuiten Sirmond und Petau (Petavius). Der letztere macht durch sein berühmtes, grundgelehrtes und noch immer sehr brauchbares Werk de theologicis dogmatibus (1644—50) in der Dogmengeschichte Epoche, und ist gewissermaßen als der Gründer dieser Disciplin zu betrachten.

§. 27. Die Deutschen und Engländer.

Unter den Katholiken Deutschlands erwachte erst im Josephinischen Zeitalter ein selbstthätiges und freisinniges, aber auch semirationalistisches Interesse an der Kirchengeschichte, noch mehr aber durch die Anregung der protestantischen Theologie, so daß in neuster Zeit dort am meisten für diese Wissenschaft geschehen ist. Allgemeine, aber zum Theil unvollendete Werke lieferten Royko, Dannenmayr, der bekannte Convertit Graf Fr. L. von Stolberg[2]), Katerkamp, Ritter, Locherer, Hortig, Döllinger, Alzog; werthvolle Monographieen besitzen wir von dem genialen Görres (Geschichte

---

Catholic doctrine, and the History of the Protestant Variations, achieved my conversion ... In the History, a bold and well-aimed attack, he displays, with a happy mixture of narrative and argument, the faults and follies, the changes and contradictions of our first reformers, whose variations (as he dexterously contends) are the mark of historical error, while the perpetual unity of the Catholic church is the sign and test of infallible truth."

[1]) In der Congregation des h. Maurus wurden die Studien ganz systematisch betrieben. Der General war berechtigt, bei umfassenden literarischen Unternehmungen die Rollen an die einzelnen Glieder nach Maaßgabe ihrer Talente und Neigungen zu vertheilen, so daß der Eine Material sammelte, der Andere ordnete, der Dritte verarbeitete, der Vierte feilte, der Fünfte den Druck besorgte ꝛc. Jeder sollte mit Verzichtleistung auf persönlichen Ruhm nur zum Besten der Kirche und zur Ehre des Ordens arbeiten. Manchmal sind die Verfasser gar nicht genannt. Durch dieses Zusammenwirken verschiedener Gelehrten, die von allen zeitlichen Sorgen frei, durch Reichthum und die bedeutendsten literarischen Hülfsmittel begünstigt waren, entstanden großartige Werke, wie sie kaum eine Akademie der Wissenschaften unternehmen konnte. Die besten Ausgaben der Kirchenväter Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Justin M., Irenäus, Athanasius, Basilius M., Chrysostomus, Gregor M., Bernhard von Clairvaux ꝛc. verdanken wir dem Fleiße der Mauriner, welchen die Jesuiten in literarischer Hinsicht nicht gleich kamen.

[2]) Geschichte der Religion Jesu, Hamburg 1806—19. 15 Bde., fortgesetzt von F. v. Kerz, Mainz 1825 ff. Th. 16—38 bis ins 12. Jahrhundert. Hase sagt von

der christlichen Mystik), von dem Convertiten und östreichischen Historiographen Hurter[1]), von Hefele und Andern.

Den meisten Beruf zum Historiker hatte eigentlich der geistvolle und fromme Möhler († 1838), der größte römisch-katholische Theologe seit Bellarmin und Bossuet. Er hat seiner Kirche in Deutschland wieder zum Selbstbewußtsein verholfen und ihr einen neuen polemischen Eifer gegen den Protestantismus eingehaucht, obwohl er eigentlich selbst nirgends den Einfluß verläugnen kann, welchen das Studium der protestantischen, besonders der Schleiermacherschen und Neanderschen Theologie, und die ganze moderne Bildung auf seine idealisirende Auffassung und Vertheidigung der katholischen Lehren und Gebräuche ausgeübt hat. Er schrieb zwar keine Kirchengeschichte, aber seine größeren Werke (die Symbolik, Patristik, Athanasius M.) und kleineren Abhandlungen (wie über Anselm, die pseudoisidorischen Decretalen, den Gnosticismus, das Mönchsthum ꝛc.) schlagen fast alle mehr oder weniger in das historische Gebiet, besonders in die Dogmengeschichte ein und zeichnen sich durch frischen Geist, sinnreiche Auffassung und schönen, belebten Styl vor allen genannten aus. Von seinen Schülern hat Johann Alzog, wie er selbst bemerkt Möhlers Manuscripte benützt und ein Handbuch der Kirchengeschichte geliefert (5. Aufl. 1850. 1113 S.), welches sich durch klare Anordnung, Vollständigkeit, gewandte und gefällige Darstellung und verhältnißmäßig billige und liberale Auffassung in hohem Grade empfiehlt und in mancher Hinsicht ein katholisches Gegenstück zu Hase's Lehrbuch genannt werden kann. Die katholischen Allgemeinen Kirchenlexica, von Aschbach (seit 1846) und von Welte und Wetzer (seit 1847) enthalten auch manche sehr gediegene kirchengeschichtliche Aufsätze, besonders von Alzog und Hefele.

Die Katholiken englischer Zunge haben noch sehr wenig für die Kirchengeschichte geleistet. Neuerdings aber ist ein Schriftsteller unter ihnen aufgetreten, welcher durch genaues Studium der Quellen, ruhige, einfache und schöne Darstellung eine sehr hervorragende Stellung unter den Geschichtsschreibern einnimmt, nämlich Dr. John Lingard, Priester an der katholischen Kapelle zu Hornby

---

Stolberg treffend, er habe mit dem Eifer, der Salbung und unbedingten Hingebung eines Proselyten, aber auch mit einem liebevollen und begeisterten Herzen die Geschichte des jüdischen Volkes, wie der alten Kirche geschrieben und gedichtet.

[1]) Zwar war Hurter, als er sein gelehrtes und kunstvolles Werk über Innocenz III. (in vier Bänden) schrieb, nominell noch reformirter Antistes in Schaffhausen; allein die katholische Tendenz zeigt sich darin schon ganz unverkennbar in der unbedingten Lobpreisung seines Helden und dessen Zeitalters, in der stark hervortretenden Vorliebe zu einer glänzenden Hierarchie und einem prachtvollen Ceremoniell. Es blickt überall hindurch, daß dem Verfasser, der sich so blind ins Mittelalter vernarrt hatte, St. Peter's Dom über der Krippe von Bethlehem, und die päpstlichen Decretalen über dem Worte Gottes stehen. Sein Unwille über die sittliche Haltungslosigkeit der Gegenwart und über die politisch-religiösen Wirren seiner Heimath entschieden dann und rechtfertigten vor seinem Gewissen den innerlich schon längst geschehenen Uebertritt.

(† 1851). Seine „Alterthümer der angelsächsischen Kirche" sind wohl das gründlichste Werk über die englische Kirchengeschichte vor der normännischen Eroberung. Sein größeres und ausgezeichnetes Werk, die „Geschichte Englands", welche in 13 Bänden (neue Ausgabe 1848 ff.) bis zur Regierung Wilhelms III. herabgeht, behandelt in Verbindung mit der politischen Geschichte auch die damit eng verbundene Kirchengeschichte, ist aber bei aller Gerechtigkeitsliebe und Liberalität des Verfassers doch nicht frei von Parteilichkeit, indem er in der Darstellung protestantischer Persönlichkeiten, wie Eduards VI., Cranmers und besonders der Elisabeth, an welcher er fast gar nichts als ihre Talente zu rühmen weiß, unwillkührlich polemisch, in der Schilderung der Katholiken dagegen, wie der Maria Tudor und der Maria Stuart, apologetisch wird. Daher darf man sich seiner Leitung allein nicht anvertrauen.

Ein bedeutender Zuwachs zur englisch-katholischen Literatur läßt sich von den zahlreichen anglicanischen Geistlichen erwarten, welche seit dem Jahre 1845 durch das Medium des Pusevismus zu Rom übergetreten, und von welchen mehrere, vor allen Dr. John H. Newman, sehr gelehrte und gebildete Männer sind. Ihre bis dahin erschienenen Werke sind jedoch mehr dogmatisch-polemischer und asketischer, als historischer Natur, oder Uebersetzungen und Compilationen älterer römisch-katholischer Producte. Newman hat indeß eine neue Theorie der Kirchengeschichte vorgetragen in seinem zwar noch kurz vor seinem Uebertritte verfaßten, aber seitdem nicht widerrufenen Werke über die Entwicklung der christlichen Lehre (1845), indem er den Katholicismus nicht als ein von vornherein fertiges System, sondern als das Product lebendiger Entwicklung ansieht, aus welcher er jedoch den Protestantismus als einen Abfall und zunehmende Degeneration gänzlich ausschließt. Die Zukunft muß lehren, ob diese Theorie einen modificirenden Einfluß auf die englisch-katholische Literatur ausüben wird[1]).

III. Die protestantischen Kirchenhistoriker.

§. 28. Allgemeiner Charakter.

Mit der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts beginnt ein neues Zeitalter, wie der Kirche und Theologie überhaupt, so auch unser Disciplin, ja man kann sagen, daß die Kirchengeschichte erst durch sie zur freien, selbstständigen Wissenschaft geworden sei. Früher war der Historiker noch so zu sagen

[1]) O. Brownson von Boston, der bekanntlich etwas früher, als Newman, vom Puritanismus zum Romanismus übergetreten ist, hat bereits in mehreren Artikeln seines gewandten, aber fanatisch antiprotestantischen Review diese Theorie als wesentlich antikatholisch und als den Keim einer neuen gefährlichen Häresie heftig bekämpft. Wir halten dafür, daß Brownson dem Dr. Newman persönlich Unrecht thut und unbewußt von Gefühlen der Eifersucht gegen seinen berühmten Mit-Convertiten aus der puseyitischen Schule geleitet ist, daß er aber von seinem ultramontanen Standpunkt aus nur consequent handelt, wenn er die Entwickelungstheorie gänzlich verwirft.

mit dem Stoffe verwachsen, jetzt aber erhob er sich reflectirend über denselben, und, statt alles Katholische ohne Weiteres auf Autorität hin als Wahrheit anzunehmen, alles Akatholische aber als Irrthum zu verdammen, fing man an, die ganze Entwicklung der Kirche selbst einer kritischen Prüfung zu unterwerfen und, unbekümmert um päpstliche Decrete, nach dem Maaßstabe des göttlichen Wortes und der subjectiven Vernunft zu beurtheilen. Es lag darin die Möglichkeit einer negativen Richtung, einer gänzlichen Verachtung und Verwerfung der Geschichte, wie wir sie im Rationalismus und bei vielen Secten finden, zugleich aber auch die Möglichkeit einer, auf unbefangener Forschung und freier Ueberzeugung beruhenden Aussöhnung des Subjects mit dem objectiven Gang des Reiches Gottes, als einer wahrhaft vernünftigen und nothwendigen Entfaltung Seines Heilsplanes. Und zu diesem Resultate scheinen die bedeutendsten Leistungen der neueren deutschen Kirchengeschichtsforschung immer mehr hinführen zu müssen.

Es bedurfte aber geraumer Zeit, bis die protestantische Kirchengeschichtschreibung zum deutlichen Bewußtsein ihrer Aufgabe kam; und sie hatte selbst wieder verschiedene Perioden zu durchlaufen, welche in der Auffassung und Behandlung ihres Gegenstandes sehr weit von einander abweichen. Wir können fünf solcher Perioden unterscheiden, die polemisch-orthodoxe, die unkirchlich-pietistische, die pragmatisch-supranaturalistische, die negativ-rationalistische, und die evangelisch-katholische. Unter diesen verhalten sich die erste und die vierte zu einander als Extreme, die zweite und die dritte als Uebergänge vom rechtgläubig-kirchlichen zum rationalistischen Standpunkt, während die fünfte die Vorzüge aller früheren mit Vermeidung ihrer Irrthümer zu vereinigen strebt, übrigens aber selbst sich wieder in verschiedene Schulen spaltet, weßhalb es schwer fällt, eine allgemeine Bezeichnung für sie zu finden.

§. 29. Die Periode der polemischen Orthodoxie. Flacius.

1. Die kirchlich-polemische Periode umfaßt das 16. und 17. Jahrhundert. Die Reformatoren selbst haben für die Kirchengeschichte direct nichts gethan, als daß sie, was aber freilich ein sehr großes Verdienst ist, einen mächtigen Anstoß gaben und einen neuen Geist der Untersuchung weckten. Sie waren zu sehr in Polemik verwickelt und mit der Bildung der Geschichte selbst beschäftigt, um die nöthige Ruhe und Muße zur Darstellung derselben zu haben[1]). Auch ging ihre theologische Thätigkeit hauptsächlich auf die Verbesserung der Glaubenslehre und die Auslegung der heil. Schrift. Allein der

[1]) Die Reformatoren der zweiten Generation dagegen konnten die Reformation selbst als ein bereits vollzogenes Factum darstellen. So schrieb z. B. Matthesius das Leben Luthers, Camerarius das Leben Melanchthons, Bullinger, Zwingli's Nachfolger, die Geschichte der helvetischen Reformation, Beza mit meisterhafter Hand die Schicksale des Protestantismus in Frankreich bis zum Jahre 1563, und das Leben seines Vorgängers und Freundes Calvin.

bloße Schriftbeweis konnte auf die Dauer nicht genügen. Da sich die Katholiken fortwährend auf die Väter beriefen und die Reformation für eine willkührliche Neuerung erklärten, die gar keinen Grund in der Vergangenheit habe, so mußte den Protestanten daran gelegen sein, den Gegnern das historische Argument zu entreißen und das kirchliche Alterthum auf ihre Seite zu ziehen. Denn daß das reine Christenthum von der Erde verschwunden und erst im 16. Jahrhundert wieder emporgetaucht sei, konnten sie ja schon wegen der Verheißung des Herrn, bei Seiner Kirche zu bleiben alle Tage bis an der Welt Ende, nicht zugeben, auch wollten sie keine Häretiker, sondern die wahren Katholiken sein. So drängte also das apologetische Interesse und der Kampf mit Rom die Protestanten in das Studium der Geschichte hinein. Natürlich trugen nun aber die ersten Producte durchaus, sei es direct oder indirect, einen polemischen Charakter an sich. Die Geschichte wurde im 16. und 17. Jahrhundert ganz vom confessionellen Gesichtspunkte aufgefaßt und confessionellen Parteizwecken dienstbar gemacht. Sowohl Protestanten, als Katholiken verwandelten sie in eine Rüstkammer, woraus sie die Waffen zur Bekämpfung ihrer Gegner entnahmen. Die Absicht war immer, sich als die Rechtgläubigen, entweder als die Erben, oder als die Wiederhersteller der reinen katholischen Lehre, die Gegner als Ketzer, als Verderber und Neuerer darzustellen.

Im Abscheu gegen die Ketzer der alten Kirche, die Gnostiker, Arianer, Semiarianer, Sabellianer, Nestorianer, Monophysiten, Pelagianer ꝛc. waren sich die beiden Parteien gleich, da die Reformation die ökumenischen Symbole nicht nur nicht angetastet, sondern ausdrücklich anerkannt und bestätigt hatte. Um so weiter gingen die beiden Confessionen in dem Mittelalter auseinander. Da fehlte es nun freilich nicht an Ungerechtigkeiten und schiefen Auffassungen auf beiden Seiten. Während die römisch-katholischen Polemiker auch offenbar später entstandene Institutionen zum Theil mit Hülfe unächter oder doch verdächtiger Documente in das grauste Alterthum zurückführten und die Reformation aus den unreinsten Motiven ableiteten: entstellten die protestantischen Polemiker mit gleicher Parteileidenschaft und mit noch größerer Gewaltsamkeit[1]) die Geschichte der römisch-katholischen Kirche und verkannten gänzlich die großen Verdienste derselben um die Christianisirung und Civilisation der romanischen und germanischen Völker. Man wußte nur von einer solchen Vertheidigung des Protestantismus, welche zugleich eine Verdammung des Romanismus ist, während man die katholische Kirche bis zur Reformation hin als die Trägerin des Christenthums in ihrer historischen Nothwendigkeit und sittlichen Bedeutung an-

[1]) Selbst Dr. Baur, der mit dem katholischen Standpunkt nicht die mindeste Sympathie hat, sagt in der Vergleichung des Baronius und der Magdeburger Centuriatoren (Epochen der kirchl. Geschichtschreibung S. 81), daß die Parteileidenschaft und Geschichtsverdrehung der Letzteren größer sei, als des Ersteren. Der katholische Historiker hat doch jedenfalls für die wesentlichsten Punkte das überwiegende Gewicht der Kirche vor der Reformation bis in das zweite Jahrhundert hinauf entschieden auf seiner Seite.

erkennen und doch zugleich die Reformation als eine höhere Entwicklungsstufe und den Anfang einer neuen Epoche in der Aneignung und Ausprägung des Christenthums ansehen kann. Das ist die edelste und zugleich die siegreichste Polemik, welche aber erst viel später innerhalb der evangelischen Kirche Fuß gefaßt hat. Das Mittelalter erschien den altprotestantischen Historikern als eine fortgehende Verschlechterung, als eine zunehmende Finsterniß, die nur hie und da durch zerstreute „Zeugen der Wahrheit", wozu man nun seit Flacius fast alle möglichen Gegner des Papstthums stempelte, erhellt wurde, bis endlich das fortglimmende göttliche Licht durch die Masse der papistischen Irrthümer durchschlug und mit der Reformation zur hellen Flamme ausbrach. Im Gegensatz gegen Rom einig, differirten nun aber die lutherischen und reformirten Historiker des 16. und 17. Jahrhunderts insofern, als jede Partei ihren besonderen Lehrbegriff im patristischen Zeitalter wiederzufinden suchte, wobei dann ebenfalls der rein historische Standpunkt verrückt wurde; denn die Theologie und die praktische Frömmigkeit der Kirchenväter ist weder lutherisch, noch reformirt, sondern ihrem herrschenden Geist und ihrer Tendenz nach bereits katholisch und enthält fast alle Keime, aus denen sich die Scholastik, die Hierarchie und das Mönchsthum des Mittelalters entwickelt hat. Dieß lehrt schon ein Blick auf die griechische Kirche, welche, die Zustände der ersten sechs Jahrhunderte in starrer Steifheit festhaltend, der römischen Kirche in Dogma, Verfassung und Cultus weit näher steht, als der protestantischen.

Trotz dieses schiefen Standpunktes haben aber dennoch die polemisch-historischen Werke der älteren protestantischen Orthodoxie große Verdienste um unsere Wissenschaft und bezeichnen einen bedeutenden Fortschritt in der fleißigen Sammlung und in der gründlichen und scharfsinnigen Erforschung der Documente des Alterthums. Besonders zeichnete sich die reformirte Kirche von Frankreich, Holland und England im 17. Jahrhundert durch eine Masse der gründlichsten Gelehrsamkeit aus. Auch erwachte mit dem polemischen und confessionellen Parteiinteresse zugleich der Geist der Kritik, wenn gleich dieser noch in den Banden des Dogmatismus befangen war.

1. Voran geht die lutherische Kirche, und zwar nicht die gemäßigte und irenische Schule Melanchthon's, sondern jene Richtung, die gegen alle Vermittlungsversuche mit Katholiken und Reformirten sich schroff abschloß und sich nachher in der Concordienformel einen symbolischen Ausdruck gab. Matthias Flacius, Einer der eifrigsten und heftigsten Polemiker seines Jahrhunderts, verfaßte vom Jahr 1552 an, wo er sich in Magdeburg aufhielt, in Verbindung mit mehreren streng lutherischen Theologen (Wigand, Judex, Faber, Corvinus, Holzhuter) und jüngeren Gehülfen, von Fürsten und Städten mit Geldmitteln unterstützt, aus einer großen Menge gedruckter und ungedruckter Quellen die sogenannten Centuriae Magdeburgenses, welche zu Basel von 1559 bis 1574 gedruckt wurden. Dieses epochemachende Werk stellt in dreizehn Folio-Bänden dreizehn Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung, jede Centurie in sechszehn Abtheilungen, dar mit der deutlichen Absicht, die Lehren der Reformation als

altkatholisch und rechtgläubig zu rechtfertigen und das Papstthum als eine spätere und von den „Zeugen der Wahrheit" bekämpfte Neuerung zu widerlegen[1]). Die Centurien fanden solchen Beifall, daß man über Ein Jahrhundert lang sich darauf beschränkte, die Lehrbücher aus denselben und in ihrem Geiste zusammenzutragen. Am meisten Beifall fand der Auszug und die Fortsetzung des Württemberger Theologen Lukas Osiander in 9 Quartbänden (Tübingen 1592—1604). Daneben findet man in den dogmatischen Werken des 16. und 17. Jahrhunderts, besonders in Chemnitzens Examen Conc. Tridentini, Gerhard's Loci theologici und in Quenstedt's Theologia dogmatico-polemica von demselben apologetisch-polemischen Standpunkte aus einen großen Reichthum dogmengeschichtlichen Materials aufgehäuft, der zum Theil noch immer von großem Werthe ist. Unter den Bearbeitungen einzelner Abschnitte nehmen Sleidan's „Commentare über den Zustand der Religion und des Staates unter Carl V.," (1555) und des Freiherrn von Seckendorf († 1692) lutherische Reformationsgeschichte die bedeutendste Stelle ein; die letztere ist zugleich eine siegreiche Widerlegung der Histoire (oder eigentlich carricature) de Lutheranisme des französischen Jesuiten L. Maimbourg, der ein Meister in der Kunst war, die Geschichte in einen Roman und Romane in Geschichte zu verwandeln.

Eine abgesonderte Erwähnung verdient der Helmstädter Theologe Georg Calixt († 1656), der im Unterschied von dem wilden polemischen Eifer seiner lutherischen Zeitgenossen, welche auf ihrer Seite nur Wahrheit, auf Seiten der Gegner nur Irrthum sehen konnten, auf die Urkirche, als den gemeinsamen Grundstock der verschiedenen sichtbaren Kirchen, auf eine über den Differenzen erhabene ächte Katholicität hinwies und so der Vorläufer einer freieren Auffassung der Kirchengeschichte und einer irenischen, auf das Wesentliche und Praktische gerichteten Theologie wurde. Zwar wurde er von den orthodoxen Zeloten als ein gefährlicher Synkretist überschrieen; aber der von ihm ausgestreute Saame ging später in modificirter Form im Spenerschen und Frankeschen Pietismus auf.

2. In der reformirten Kirche wünschte Joh. Heinrich Hottinger

---

[1]) In der Vorrede heißt es unter Anderem: Est igitur admodum dulce pio pectori in tali historia cognoscere, quod haec ipsa doctrinae forma, quam nunc in ecclesiis nostris ex ingenti Dei beneficio habemus, sit illa ipsa vetus, non nova, germana, non adulterina, non commenticia. Freilich ruht diese Freude großentheils auf einer Illusion, und in dem früheren, ebenfalls durch seltenen Aufwand von Mühe und Kosten zu Stande gebrachten Werke des Flavius, im „Catalogus testium veritatis" (1556), werden viele als Zeugen der evangelischen Wahrheit aufgeführt, die bei genauerer Untersuchung entweder katholisch, oder auch nach orthodox protestantischem Maaßstabe häretisch sind. Es ist rein unmöglich, eine ununterbrochene Succession des wahren Christenthums aus lauter antikatholischen Secten und mit Uebergehung der römischen Kirche des Mittelalters zusammenzusetzen, dessen größte Helden und Wahrheitszeugen, wie Anselm, Bernhard, Thomas a Kempis und ein Heer von Andern, nicht unter den Gegnern, sondern unter den Vorkämpfern der katholischen Kirche zu suchen sind.

von Zürich ein Seitenstück zu den Centurien zu liefern. Sein Werk[1]) zeigt große Kenntniß, besonders des Orients, dabei Ordnung und Gerechtigkeitsliebe, ist aber ungleich, indem fünf Bände allein dem 16. Jahrhundert gewidmet sind, und mischt viel Fremdartiges nach dem damaligen Geschmack mit ein, nämlich die Geschichte der Juden, der Heiden und Muhammedaner, Berichte über merkwürdige Naturerscheinungen, als Vorbedeutungen der künftigen Schicksale der Kirche, wie Erdbeben, Heuschrecken, Hungersnoth, Ueberschwemmungen, Mißgeburten, Sonnen- und Mondfinsternisse. Friedr. Spanheim zu Leyden gründete seine Summa historiae eccl. (a. 1689) auf genaue und gewissenhafte Quellenforschung, scharfsinnige Kritik, und ließ sich dabei die Widerlegung des Baronius angelegen sein. Die beiden Franzosen Jakob Basnage[2]), Prediger im Haag, und Samuel Basnage[3]), Prediger in Zütphen, schrieben, jener mit polemischer Rücksicht auf Bossuet, dieser auf Baronius, beide, besonders Jakob, mit der Absicht zu zeigen, daß die wahre d. h. nach ihnen die protestantische Kirche Christi nie aufgehört und zu allen Zeiten treue Zeugen gehabt habe.

Mit weit größerem Glück aber hat die reformirte Kirche, vorzüglich die französische und anglicanische, im 17. Jahrhundert theils im Kampfe mit den römisch-katholischen Theologen, theils aus gelehrter Neugierde und archäologischer Liebhaberei einzelne Theile der Kirchengeschichte bearbeitet und das patristische Alterthum, die Geschichte des Papstthums und der Reformation mit der gründlichsten Gelehrsamkeit und eindringendem Scharfsinn, aber freilich auch nicht frei von polemischer Befangenheit, beleuchtet. Durch solche Monographieen, die zum Theil noch immer großen Werth haben, zeichneten sich aus unter den deutschen Schweizern H. Bullinger, Hospinian, Joh. Jakob Hottinger (Sohn des Joh. Heinrich und Verfasser der helvetischen Kirchengeschichte), Heidegger und später Füßli; unter den Holländern Fr. Spanheim, der ältere Voßius, und später Vitringa; unter den Franzosen Beza, Du Plessis Mornay, Pierre du Moulin, David Blondel, Jean Daillé (Dalläus), Cl. Saumaise (Salmasius), Jean Claude, später Js. Beausobre und Jak. Lenfant[4]); unter den Engländern, die ihr Hauptaugenmerk auf die Verfassung und kirchlichen Alterthümer richteten und neben dem antirömischen zugleich ein antipresbyterianisches Interesse verfolgten, Erzbischof Usher, H. Dodwell, Jo. Pierson, W. Beveridge, Gilb. Burnet, Strype, Joseph Bingham, George Bull, W. Cave, J. E. Grabe[5]), Whitby, Prideaux, und später der Dissenter Nath. Lardner.

---

[1]) In 9 voll. Tig. 1655—67.

[2]) Histoire de l'église depuis Jésus Chr. jusqu' à présent. Rotterd. 1699.

[3]) Annales politico-ecclesiastici etc. 1706. 3 voll. (gehen nur bis zum J. 602).

[4]) Die beiden Letzteren, französisch-reformirte Prediger in Berlin, standen jedoch bereits etwas unter dem Einflusse Arnolds, wie man aus Beausobre's Geschichte des Manichäismus ersieht.

[5]) Ursprünglich ein deutscher Lutheraner, der zur Episkopalkirche übertrat († 1711).

Ehe wir zur nächsten Periode übergehen, dürfen wir den berühmten Namen von Peter Bayle, der eine ganz eigenthümliche Stellung behauptet, nicht unerwähnt lassen. Er wurde zuerst von seinem Vater, einem französisch-reformirten Prediger, dann von den Jesuiten erzogen, trat zur römischen Kirche über, verließ dieselbe wieder nach achtzehn Monaten, und starb als Protestant oder eigentlich als Skeptiker zu Rotterdam a. 1706. Obwohl er den Calvinismus sehr siegreich gegen die Beschuldigungen des Jesuiten Maimbourg vertheidigte, so unterschied er sich doch weit von der bigotten Orthodoxie seiner Zeitgenossen, brach überall neue Bahnen und bereitete durch seine Zweifelsucht den Unglauben der französischen Encyklopädisten vor. Aber an Ausdehnung historischen Wissens und eindringendem Scharfsinn stand er keinem seiner Zeitgenossen nach, während er sie an Unbefangenheit und Kühnheit der Forschung übertraf. Sein großes Dictionnaire historique et critique ist beinahe ein Wunder der Gelehrsamkeit, und manche seiner Artikel haben noch heut zu Tage bedeutenden Werth.

§. 30. Die Periode des sectenfreundlichen Pietismus. Arnold und Milner.

2. Die pietistische Periode. Nach den Magdeburgischen Centurien machte Gottfried Arnold († 1714), ein Freund und Anhänger Spener's und kurze Zeit Professor in Gießen, durch seine „unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des N. Testaments bis auf's Jahr 1688" (Frankf. 1699 f.) Epoche, und zwar stieß er das bisherige kirchenhistorische Princip geradezu um. Er machte nämlich statt der herrschenden Kirche vielmehr die Secten zu Trägern der Entwicklung und des christlichen Lebens, ist also der Geschichtschreiber der unkirchlichen, separatistischen Frömmigkeit. Die große Masse der nominellen Christenheit, besonders die Hierarchie ist nach ihm der im N. Test. geweissagte Abfall, während die verfolgte kleine Heerde dissentirender Secten und Individuen die wahre Kirche, die Braut Christi bilden, wie die Apostel gegenüber dem herrschenden Judenthum, und die von ihm so hochgepriesenen Märtyrer und Bekenner des zweiten Jahrhunderts in dem heidnischen Weltreiche der Römer[1]). Dieß erklärt sich aus der einseitig

[1]) So sagt er z. B. gleich in der Vorrede §. 30 und 31: „Es möchten aber viele den gemeinen Einwurf wieder vorbringen: die liebe Mutter, die christliche Kirche, dürfe nicht so prostituirt werden, nachdem sie sonst genug leiden müßte. Dem antworte ich erstlich, daß es Ungeübten schwer sei, zu sehen, welches denn von denen äußeren Kirchenversammlungen die wahre Kirche und also die Mutter heißen solle, nachdem ein jeder nach seinen Neigungen und Interesse seine ihm angeborne Religion darunter verstanden haben will. Ueberdieß ist es gar nicht schriftgemäß geredet und gemeinet, daß die Kirche eine Mutter sei; angesehen die heil. Schrift nur von einer einzigen Mutter aller Heiligen weiß, welche das obere Jerusalem ist, Gal. 4, 26. Hebr. 12, 22. Niemals aber hat sie denen Gottlosen und Heuchlern, viel weniger der abgefallenen Klerisei die Freiheit gegeben, sich eine Mutter zu nennen, und damit sich wider alle Zeugnisse, Erinnerungen und Verbesserungen zu verpallisadiren und zu

praktischen Richtung des Pietismus und aus der heftigen Anfeindung, welche er von der lutherischen Orthodoxie erfuhr. Arnold setzte das Wesen des Christenthums in die subjective Herzensfrömmigkeit, und diese glaubte er in der unterdrückten und verfolgten Minderheit zu finden, während er in der großen sichtbaren, sowohl protestantischen als katholischen, Kirche einen weltlichen, übermüthigen und intoleranten Geist sah. Zwar nahmen auch die orthodox-kirchlichen Historiker des 17. Jahrhunderts in der Periode des Mittelalters mit den Albigensern, Waldensern, mit Wickleffe, Huß und anderen „Zeugen der Wahrheit" Partei gegen den herrschenden Katholicismus. Arnold führte aber dieselbe Betrachtungsweise auch rückwärts in die ersten sechs Jahrhunderte oder doch bis auf Constantin M., und vorwärts in die protestantische Kirche, und das machte natürlich einen sehr bedeutenden Unterschied. Indem er seine begränzte subjective Erfahrung zum Maßstabe von achtzehn Jahrhunderten machte, hatte er den Muth, alle übel berüchtigten Personen der Kirchengeschichte, besonders alle Mystiker und Schwärmer, in Schutz zu nehmen. Schon das bloße Factum, daß Einer als Häretiker von der katholischen oder orthodox-lutherischen Kirche verdammt war, schien ihm eine günstige Empfehlung und ein Anzeichen zu sein, daß er ein frommer Christ gewesen sein müsse, weil er sonst nicht Schmach und Verfolgung, dieses sichere Kennzeichen der Nachfolger Jesu in dieser gottlosen Welt, hätte erleiden können. Ein anderer wesentlicher Punkt, wodurch sich Arnold von den Magdeburger Centuriatoren unterscheidet, ist sein dogmatischer Indifferentismus. Das wahre Christenthum ist ihm so sehr bloß praktische Frömmigkeit, daß er in den wichtigsten Lehrstreitigkeiten bloße Logomachieen, viel Lärm um Nichts, zu sehen geneigt ist und Luther, noch mehr aber den Melanchthon scharf darüber tadelt, daß sie, nachdem sie kaum das Joch der Scholastik abgeschüttelt hatten, dieselbe wieder in die protestantische Kirche einführten und dadurch den Grund legten zu den unfruchtbaren Schulgezänken und scholastischen Spitzfindigkeiten der lutherischen Orthodoxie seiner Tage[1]). Hier ist der Punkt, wo der Pietismus sehr leicht in Rationalismus und Skepticismus umschlagen kann. Der scholastische Dogmatismus und Formalismus im engen Bunde mit der Klerisei gehören nach ihm wesentlich und hauptsächlich zu dem großen Abfall, welchen die Centuriatoren fast nur im Papstthum gesehen

verwahren. Die wahre reine Gemeinde ist von Anfang des Evangelii und der Apostel Zeiten her eine Jungfrau und Braut Christi gewesen. Die falsche abgefallene Kirche aber ist nach dem Zeugniß der ersten Lehrer und vermöge des unten folgenden Berichts zur Huren worden, und hat unter Constantinus M. durch die confuse und unvorsichtige Aufnehmung aller Heuchler und Bösen, wie auch durch die natürliche Vermehrung und Fortpflanzung der falschen Christen viel Millionen Bastarde gezeugt, mit welchen aber kein wahres Glied Christi zu schaffen hat."

[1]) Er wirft dem Melanchthon I. S. 702 f. sogar vor, daß er mehr Finsterniß und Irrthümer in die Theologie gebracht habe, als Licht und Kraft, indem er der verderbten Vernunft einen offenen Weg bahnte, die Einfalt der christlichen Lehre zu unterdrücken und durch das schwülstige, disputirsüchtige Speculiren die Wahrheit zu verkehren.

hatten, und die besten Christen sind ihm mithin diejenigen, welche entweder von der orthodoxen Kirche verfolgt, oder wenigstens gegen dieselbe sich gleichgültig verhalten haben. Indeß absolut konnte er doch sein eigenes Princip nicht durchführen. Denn da er fromm war und an den wesentlichen Lehren des Evangeliums festhielt, so stimmte er im Grunde mit der Orthodoxie des kirchlichen Alterthums mehr überein, als mit den Gnostikern, Manichäern, Arianern, Pelagianern und andern Secten, obwohl er auch diese möglichst zu vertheidigen suchte.

Während nun aber Arnold allen möglichen Häretikern und Schismatikern, vor allem den Mystikern, für die er eine besondere Vorliebe hatte, Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte, wie noch kein Historiker vor ihm, beging er an der Orthodoxie und ihren Vertretern das schreiendste Unrecht, überging stillschweigend ihre Verdienste, verweilte fast ausschließlich bei ihren menschlichen Unvollkommenheiten, schob ihnen die unedelsten Motive unter und besudelte ihren Charakter auf alle mögliche Weise, so daß sein Werk im Widerspruch mit seinem Titel eine leidenschaftliche Parteischrift gegen die Katholiken und noch mehr gegen die rechtgläubigen Protestanten, vor allem gegen die Lutheraner, und ein bloßer Reflex seiner einseitigen Subjectivität, der Sympathieen und Antipathieen seiner Zeit ist. Es macht einen höchst unbefriedigenden Eindruck und ist geeignet, den Glauben an Eine heilige allgemeine apostolische Kirche umzustoßen, das Vertrauen auf Gottes Gegenwart in der Geschichte und den endlichen Sieg des Guten zu untergraben und einem trostlosen Skepticismus in die Hände zu arbeiten. Viele Pietisten waren allerdings über die Ketzergeschichte höchlich erfreut, und der bekannte freisinnige Thomasius in Halle, welcher zwischen dem Pietismus und der „Aufklärung" in der Mitte steht, erklärte sie für das beste Buch nächst der Bibel. Spener dagegen war damit keineswegs zufrieden, und die orthodoxen Lutheraner, wie Cyprian, Vejel, Corvinus, Götz, Löscher, Faustking, Wachter, deckten in ihren zum Theil heftigen und ebenso einseitigen Gegenschriften eine Masse von Entstellungen und Unrichtigkeiten auf[1]).

Jedenfalls aber hat sich Arnold das Verdienst erworben, für eine liberale Auffassung und Darstellung der Secten zuerst kräftig Bahn gebrochen, eine Masse von neuem Material für ihre Geschichte, besonders seit der Reformation gesammelt[2]), und zugleich die erbauliche Seite der Kirchengeschichte hervorgehoben zu haben. Auch war er der Erste, welcher die Kirchengeschichte, statt in lateinischer, in deutscher Sprache schrieb, aber freilich in jenem geschmack-

[1]) Man findet diese Schriften angeführt in dem dritten Band von Joh. Georg Walch's Bibliotheca theologica selecta, Jenae 1762. p. 129 sqq. Ausführlich mitgetheilt, nebst Beantwortung und Erläuterungen, sind sie im dritten Bande der Schaffhauser Ausgabe von Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie (1742).

[2]) Schröckh, der ihm nicht gewogen ist, sagt in dieser Hinsicht (Christl. Kirchengesch. Th. I. S. 185 der 2. Aufl.): „Wenn man wissen will, was es insonderheit seit zwei Jahrhunderten in und neben unserer (lutherischen) Kirche vor kleine Secten, Enthusiasten, Träumer, neue Propheten, unsinnige Mysticos, unglückliche Reformatoren und andere geistliche Ungeheuer gegeben habe, so muß man sich auf ihren Sammelplatz, in Arnold's Ketzerhistorie, verfügen."

losen, mit halben und ganzen Latinismen überladenen Perrückenstyl, welcher den Schriftstellern nach Opitz bis auf Bodmer eigen ist und diese Zeit zur traurigsten Periode der deutschen Literaturgeschichte macht.

Gewissermaßen kann man mit Arnold den späteren Historiker Joseph Milner, einen frommen Geistlichen der englisch-bischöflichen Kirche († 1797), zusammenstellen. Seine Kirchengeschichte, in fünf Bänden, geht bis zur Reformation, welche er mit besonderer Ausführlichkeit erzählt, und folgt der damals beliebten Eintheilung in Jahrhunderte. Auch er sah in den Secten, selbst in den Paulicianern und Katharern, die Hauptträger der Frömmigkeit, und im Mittelalter, das sehr stiefmütterlich behandelt wird, nehmen daher die Waldenser bei weitem den meisten Raum ein. Auch er schrieb für die Erbauung im Geiste methodistischer Frömmigkeit, die mit der pietistischen sehr eng verwandt ist, obwohl sie weniger Sympathie mit dem innerlichen, beschaulichen Leben und mit den verschiedenen Formen des Mysticismus hat. Allein während ihm Arnold an Gelehrsamkeit und Quellenstudium weit überlegen ist, so übertrifft diesen dagegen Milner an populärer Darstellungsgabe und an Billigkeit gegen die herrschende Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten. So kommt z. B. der Papst Gregor der Große bei ihm weit besser weg, als bei jenem. Auch verfolgt er ausschließlich einen praktischen Zweck und geht daher an denjenigen Erscheinungen ganz vorüber, welche nach seiner, freilich beschränkten Ansicht keine erbauliche Seite darbieten, wie z. B. an der Kirchenverfassung, an den meisten theologischen Controversen, an der Scholastik und speculativen Mystik, an der kirchlichen Kunst und Gelehrsamkeit. Er will bloß das sittliche Leben der unsichtbaren Kirche darstellen[1]). Milner's Werk hält sich demnach fast ganz frei von Pole-

[1]) Oder wie er selbst in der Einleitung sagt: „Nothing but what appears to me to belong to Christ's kingdom, shall be admitted; *genuine piety is the only thing, which I intend to celebrate.*" Insofern hat er allerdings Recht, sein Werk „an Ecclesiastical History on *a new plan*" zu nennen. Wie einseitig aber seine Begriffe von Frömmigkeit waren, sieht man z. B. aus seiner Beurtheilung Tertullian's, von dem er sagt: „Were it not for some light, which he throws on the state of Christianity in his own times, he would scarcely deserve to be distinctly noticed. I have seldom seen so large a collection of tracts, all professedly on Christian subjects, containing so little matter for useful instruction" (vol. 1. Boston ed. p. 220). Wie unendlich verschieden ist hier das Urtheil des ebenso frommen und ungleich gelehrteren Neander! Wenn dagegen Milner den Cyprian so hoch erhebt, gegen Mosheim's Vorwürfe in Schutz nimmt und weit über Origenes stellt, so ist das von seinem Standpunkte aus inconsequent, da Cyprian sich durchaus an Tertullian's Schriften gebildet hat und täglich daran nährte, und mehr als irgend Einer der älteren Väter zur Entwicklung des Princips des Katholicismus, besonders der bischöflichen Hierarchie beigetragen hat. War er ja doch der Erste, welcher im römischen Bisthum die cathedra Petri und den Mittelpunkt der kirchlichen Einheit (unde unitas sacerdotalis exorta est) sah, oder es wenigstens deutlich aussprach. Augustin, Anselm und Bernhard erkennt Milner für wahrhaft fromme Männer an und verweilt bei ihnen mit Liebe; aber er stellt sie doch nur von Einer Seite dar, sofern sie nämlich mit seinen Begriffen von Religion übereinzustimmen scheinen; die starken

mik, wovon Arnold's Historie überströmt, und ist insofern für die Erbauung und für ein gemischtes Publicum weit geeigneter und noch immer sehr empfehlenswerth. Ja, man kann sagen, es war die beste Kirchengeschichte dieser Art, bis Neander das Interesse der praktischen Frömmigkeit, das Wahre am Pietismus und Methodismus, aber freilich nach einem weit liberaleren Maßstabe und mit ungleich größerer Gründlichkeit, auf's Neue geltend gemacht hat, ohne darum zugleich die andern Interessen einseitig zu übergehen oder zu vernachlässigen.

§. 31. Die pragmatische Geschichtschreibung des älteren latitudinarischen Supranaturalismus. Mosheim, Schröckh und Planck.

3. Aus einer Vermittlung zwischen dem alt-orthodoxen und pietistischen Princip entstand nun zunächst die dritte Form der protestantischen Kirchengeschichtschreibung, welche wir die pragmatisch-supranaturalistische nennen können. Unter Supranaturalismus versteht man im historischen Sinne[1]) den letzten Ausläufer der protestantischen Orthodoxie, d. h. diejenige theologische Richtung, welche unter dem Einfluß des Pietismus und der Aufklärung von der strengen Orthodoxie und Exclusivität des 17. Jahrhunderts bedeutend nachließ, sich, statt in die Burg des symbolischen Kirchenthums, einfach in die Bibel zurückzog und in manchen ihrer Vertreter bis an die Schwelle des Rationalismus selbst gerieth. So finden wir denn auch bei den Kirchenhistorikern dieser Periode, deren einige dem eigentlichen Supranaturalismus noch vorangehen, nicht mehr die alte exclusive Strenge; die confessionelle Polemik und der sittliche Abscheu vor Häretikern, denen Arnold so viel Gutes nachgerühmt hatte, tritt mehr und mehr zurück und macht einem vermittelnden, irenischen Geiste Platz, in welchem bereits früher der von den orthodoxen Eiferern des 17. Jahrhunderts heftig verfolgte Calixt in mehreren Monographieen vorangegangen war. Es herrscht das Streben, allen Parteien Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; und allerdings muß man den Werken eines Mosheim, Schröckh und Walch eine Unparteilichkeit zugestehen, wie sie weder die polemisch-kirchliche, noch die arnoldisch-pietistische Schule besaß. Freilich schlägt diese Tugend zuweilen un-

---

katholisch-kirchlichen Elemente derselben übersieht er entweder gänzlich, oder behandelt sie bloß als zufällige, äußerliche Anhängsel, die man an ihnen wegen des herrschenden Zeitgeistes entschuldigen müsse, während sie doch offenbar mit ihrem ganzen Lehrsystem und ihrer Handlungsweise auf's innigste verwoben sind und einen unermeßlichen Einfluß geübt haben.

[1]) Denn im dogmatischen und philosophischen Sinne ist die alte Orthodoxie und überhaupt jede christliche Theologie ebenfalls supranaturalistisch, d. h. sie ruht auf der Ansicht, daß das Christenthum eine übernatürliche Offenbarung, eine die Kräfte der Natur weit übersteigende göttliche Neuschöpfung ist, während der Rationalismus eine solche Offenbarung gar nicht zugiebt, sie entweder geradezu für unmöglich, oder doch bei seiner Ueberschätzung der natürlichen Kräfte des Menschen, besonders der Vernunft, für unnütz erklärend.

vermerkt in dogmatische Gleichgültigkeit und Laxheit über[1]), und hängt zum Theil mit einer rationalistischen Auffassung der Kirche zusammen. Denn schon bei Mosheim, und noch mehr bei Schröckh, Spittler und Planck wird die Kirche, wenigstens nach dem apostolischen Zeitalter, im Grunde ihres göttlichen, übernatürlichen Charakters beraubt und auf den Standpunkt eines menschlichen Vereins und einer politischen Gesellschaft herabgezogen. Gerade aus diesem Grunde hauptsächlich mußte der Supranaturalismus zuletzt dem Rationalismus unterliegen; denn ein göttliches Christenthum ohne eine göttliche Kirche ist eine unwahre Abstraction.

Pragmatisch nennen wir diese Periode mit Bezug auf die in ihr herrschende Methode. Es wurde nämlich seit Mosheim und Walch in Deutschland, seit Robertson, Hume und Gibbon in England, die Forderung an den Historiker gestellt, daß er pragmatisch verfahre, d. h. die Begebenheiten nicht bloß einfach erzähle, sondern zugleich vermittelst der Psychologie die Ursachen derselben in den geheimen Triebfedern und Neigungen des menschlichen Herzens erforsche, zum Zwecke einer besseren praktischen Benützung der Geschichte. Der Pragmatismus, der besonders von dem älteren Planck mit größter Meisterschaft gehandhabt wurde, ist mit der bloßen Darstellung des factischen Thatbestandes nicht zufrieden, sondern will den inneren Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung begreifen und nachweisen, wie die Dinge entstanden und warum sie gerade so und nicht anders gekommen sind. In dieser Hinsicht bezeichnet er unläugbar einen bedeutenden Fortschritt in der Kirchengeschichtschreibung. Zugleich aber erhielt dadurch die Behandlung derselben eine sehr subjective Färbung, zumal später unter den Händen des Rationalismus, indem man die Ereignisse gewöhnlich auf sehr äußerliche, zufällige und willkührliche Ursachen, als das treibende Princip, zurückführte. Man vergaß beim fleißigen Aufsuchen dieser subjectiven Factoren die Macht der objectiven Idee und zuletzt selbst die höchste und heiligste Macht der Geschichte, die allwirksame göttliche Vorsehung, den der Kirche immanenten Geist Jesu Christi. Die Geschichte wurde zu einem Resultat theils menschlicher Willkühr und Berechnung, theils der Verkettung merkwürdig zusammentreffender Umstände.

Noch ist zu bemerken, daß seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts unsere Disciplin fast ausschließlich in Deutschland, und zwar besonders von der lutherischen, nachher von der vereinigt-evangelischen Kirche bearbeitet und weiter

---

[1]) Vgl. z. B. Mosheims allgemeines Urtheil über die Häretiker und Secten, Inst. hist. eccl. Praep. §. 44. p. 5: „Non exiguus huius laboris (historiae haeresium) fructus est, si sapienter et *sine partium studio* instituatur; verum arduus idem et molestus est. Nam factionum duces *multis injuriis temere affecti sunt et ipsa eorum dogmata depravata* . . . Quapropter qui ad hanc historiae partem accedunt, *invidiam omnem de vocabulo haereticus detrahere* secumque cogitare debent, generaliori tantum sensu adsumi pro homine, qui bellis et dissidiis inter Christianos, sive sua sive aliena culpa, occasionem praebuit."

gefördert worden, in den übrigen protestantischen Ländern dagegen auf diesem Gebiete ein auffallender Stillstand eingetreten ist.

Unter den Werken, welche sich auf das Ganze der Kirchengeschichte beziehen, ist zunächst zu nennen Chr. E. Weismann's Introductio in memorabilia ecclesiatica historiae sacrae N. T. etc. (Tübingen 1718), in welcher sich ein frommes, mildes Gemüth, ein ruhiges, gemäßigtes Urtheil, eine Vorliebe für die Spenersche Schule und die edleren Mystiker, und eine praktische Abzweckung auf Erbauung durch die Auswahl des Bedeutsamsten kund giebt.

Er wurde aber bald überstrahlt von dem berühmten Göttinger Kanzler Joh. Lorenz von Mosheim († 1755), der unter den Kirchenhistorikern des vorigen Jahrhunderts im Allgemeinen die erste Stelle einnimmt und sich den Ehrennamen eines Vaters der neueren Kirchengeschichte erworben hat. Seine Institutiones historiae ecclesiasticae (Helmstädt 1755), in vier Büchern, welche Schlegel und von Einem auch deutsch bearbeitet und fortgesetzt haben, erlangten in England und Nordamerika eine noch größere Autorität, als in Deutschland, und werden daselbst noch immer als Textbuch in den meisten Seminarien gebraucht[1]). Wenig bekannt dagegen sind außerhalb Deutschlands seine werthvollen Monographieen über das vorconstantinische Zeitalter (1753), über die Ketzergeschichte (a. 1756: die Ophiten, den Apostelorden, Michael Servet) und seine Institutiones H. E. majores (1739), wovon jedoch bloß der erste Band (saec. I.) erschienen ist. Mosheim zeichnet sich in allen diesen Arbeiten aus durch gründliche Quellenforschung, kritischen Scharfblick, vielseitige Bildung und Menschenkenntniß, kühne, oft die Grenzen überschreitende Combinationsgabe, geschichtliches Anschauungsvermögen und eine alle seine Vorgänger und Zeitgenossen überragende Kunst klarer, geschmackvoller und angenehmer Darstellung in lateinischer und deutscher Sprache[2]). Er ist eigentlich der Begründer der historischen Kunst, welche die Masse des Stoffes beherrscht und zu einem organischen Ganzen gestaltet. Das praktisch-erbauliche Element dagegen tritt bei ihm zurück. Auch er nimmt die Ketzer vielfach in Schutz[3]), aber nicht durch enthusiastische Lobreden auf sie und heftige Schmähungen auf ihre orthodoxen Gegner, wie Arnold, sondern mit Ruhe und Würde durch kritische Erforschung ihrer

---

[1]) Englische Uebersetzungen von Mosheims Institutiones lieferten besonders Maclaine und Murdock, der Letztere mit Zusätzen. Murdock hat neulich auch Mosheim's Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum, worin dieser Meister die Resultate seiner vieljährigen Forschungen am speciellsten niederlegt, in's Englische übertragen.

[2]) Auch in der Handhabung des deutschen Styls, in seiner Ketzergeschichte, seinen Kanzelreden und seiner Sittenlehre, macht er Epoche. Zu seiner Zeit begann überhaupt die deutsche Literatur einen neuen Aufschwung zu nehmen, besonders durch Klopstock und später durch Lessing, Winkelmann und Andere.

[3]) Selbst das unglückliche Opfer des intoleranten Eifers Calvins, Michael Servet, welchen Mosheim zu günstig und milde beurtheilt, vgl. seine Ketzergeschichte, Helmstädt 1748, Buch 2. §. 39. S. 254 ff.

Lehrbegriffe, durch Nachweisung und philosophisches Verständniß ihres inneren Zusammenhangs, wie denn er z. B. der Erste war, der in den gnostischen Systemen den tieferen Zusammenhang einer alterthümlichen Weltanschauung ahnte. Zu verwundern ist es, daß er die hergebrachte Eintheilung in Jahrhunderte nicht verließ und eine so mechanische Anordnung des Stoffs, nach den Kategorien von „äußerlich und innerlich", „glücklich und unglücklich", wählen konnte.

Sein Zeitgenosse, der Tübinger Theologe Pfaff, war zwar ebenso gelehrt, aber seine Institutiones (a. 1721) sind nicht so klar und interessant geschrieben, und mit Namen und Citationen zu sehr überladen. Der unermüdliche Forscher S. J. Baumgarten brachte seinen „Auszug aus der Kirchengeschichte" bloß bis an's Ende des 9. Jahrhunderts. Ebenfalls unvollendet blieb Cotta's „Versuch einer ausführlichen Kirchenhistorie des N. Testaments" (1768—73). Das umfangreichste Werk aus dieser Schule des milden und unparteiischen Supranaturalismus und ihren allmähligen Uebergang in Latitudinarianismus und Semi-Rationalismus bezeichnend, ist die Kirchengeschichte von J. M. Schröckh, einem Schüler Mosheims und Prof. der Dichtkunst und nachher der Geschichte in Wittenberg († 1808), welche mit der Fortsetzung von Tzschirner 45 Bände umfaßt und zwischen den Jahren 1768 und 1810 herausgegeben wurde. Trotz seiner ermüdenden Weitschweifigkeit, Ungleichartigkeit der Behandlung und gänzlichen Mangels an zweckmäßiger Eintheilung des Stoffes, sowie an philosophischer Tiefe, ist dasselbe dennoch durch die überaus fleißigen und zuverlässigen Quellenauszüge unschätzbar und wird noch lange eine Fundgrube kirchengeschichtlicher Gelehrsamkeit bleiben. Es ist auch das erste, das die Eintheilung nach Jahrhunderten völlig aufgab und den historischen Stoff in größere Perioden eintheilte. Kleinere Lehrbücher lieferten Schröckh, Spittler und Ständlin, der letztere unter dem Einfluß der Kantischen Moralphilosophie. J. Fr. Roos schrieb populär für ein größeres Publicum.

Nächst diesen allgemeinen Werken müssen aber noch mehrere lutherische Theologen ehrenvoll erwähnt werden, welche sich um einzelne Theile der Kirchengeschichte bleibende Verdienste erworben haben. J. A. Cramer, zuletzt Kanzler der Universität Kiel († 1788), hat in seiner Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte die mittelalterliche Scholastik gründlich erforscht und war nächst Mosheim der erste Deutsche, welcher die Geschichte in der Landessprache schön und beredt vortrug. Joh. Georg Walch, Professor zu Jena († 1775), und noch mehr dessen Sohn Wilh. Franz Walch, Professor zu Göttingen († 1784) gehören zu den fleißigsten, solidesten und wahrheitsliebendsten Forschern aller Zeiten. Der Letztere hat sich vorzüglich mit der Geschichte der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten abgegeben und sein dahin einschlagendes Werk, das in elf Theilen bis zum Ende des Bilderstreites herabreicht (1762 — 85), ist noch immer unentbehrlich. Er wurzelt zwar mit seiner Ueberzeugung noch ganz im lutherischen Dogma, ist aber frei von Polemik, bloß auf die gewissenhafteste Erforschung der Quellen und ihre kritisch-pragmatische Darstellung ohne Sympathie und Antipathie bedacht. Der geschicht-

liche Sinn ist bei ihm schon so weit ausgebildet, daß er sich keine Geschichte ohne Veränderung denken kann; er unterscheidet aber richtig zwischen der Unveränderlichkeit der christlichen Wahrheit selbst, und zwischen ihrer, dem Wechsel unterworfenen Auffassung durch Menschen. Es fehlt ihm indeß durchaus an organischer Auffassung und lebendiger Darstellung [1]).

Gottlieb Jakob Planck, ein Württemberger, seit 1784 Professor der Theologie in Göttingen († 1833), welcher sich besonders durch seine gelehrte und gewandte Geschichte der Reformation und des protestantischen Lehrbegriffs [2]) unsterblich gemacht hat, steht auf dem entgegengesetzten Endpunkte dieser Schule, wo sie direct in den Rationalismus übergeht, obwohl er selbst noch eine angestammte Hochachtung vor dem biblischen Christenthum hatte. Er trieb die subjective Betrachtungsweise, den Pragmatismus, auf die Spitze und sieht bereits in der Geschichte nichts weiter, als einen unerquicklichen Schauplatz menschlicher Interessen und Leidenschaften. Daher mischt er auch überall seine subjectiven Sympathieen und Antipathieen in die Darstellung ein, und kann nicht genug klagen über die Kurzsichtigkeit, Dummheit, Leidenschaftlichkeit und Bosheit der Menschen. Zu dem Inhalte der Lehrstreitigkeiten aber, die er mit ermüdender Weitschweifigkeit und familiärer Gesprächigkeit erzählt, verhält er sich ganz gleichgültig; sein Interesse daran ist kein religiöses und dogmatisches, sondern bloß ein psychologisches und formelles [3]). Bei diesem kirchlich-dogmatischen Indiffe-

---

[1]) Dr. Baur sagt, Epochen ꝛc. S. 147: „Es giebt nichts Unlebendigeres, Geistloseres, unerträglich Langweiligeres, als die Walch'sche Ketzergeschichte!"

[2]) 6 Bände, Leipzig 1781—1800. 2. Aufl. 1791 ff. Sie reichen bis zur Abfassung der Concordienformel, womit sich die symbolische Dogmenbildung der lutherischen Kirche abschließt. Die a. 1831 erschienene Fortsetzung giebt eine kurze und sehr äußerlich gehaltene Geschichte der lutherischen Theologie von der Concordienformel bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts in Einem Bande.

[3]) Vgl. z. B. seine Vorrede zum vierten Bande, mit welchem er zu dem dogmengeschichtlichen Theil seines Werkes kommt, wo er S. VI. ehrlich gesteht, daß eigentlich der nun zu behandelnde Gegenstand selbst das theologische Publicum seiner Zeit kaum mehr recht interessiren könne, weil die meisten Lehrfragen, um die sich die Väter gestritten, „für unsere jetzige Dogmatik nicht nur das Moment völlig verloren haben, das man ihnen ehemals beilegte, sondern weil die Geschichte ihrer Bildung für den Geist unseres Zeitalters selbst das negative Interesse verloren hat, das ihr aus seiner sich allmählig ansetzenden und entwickelnden Abneigung davon eine Zeit lang zuwachsen konnte. Vor zehn Jahren würde er noch mit Theilnehmung dabei haben verweilen können, weil er sich vor zehn Jahren noch nicht ganz davon losgemacht hatte ... Jetzt aber ist auch dieß weggefallen. Eine ganz neue Dogmatik hat sich gebildet. Man ist fast allgemein nicht nur von jenen Formen, sondern selbst von mehreren Grundideen der älteren weggekommen. Man fürchtet auch nicht mehr, daß der Geist unserer Theologie jemals von selbst wieder dahin zurückkehren oder zurückgezwungen werden könnte, und betrachtet sie deßwegen als ganz gleichgültige Antiquität." Ungünstiger kann sich kaum ein Rationalist über die Bedeutung der dogmatischen Controversen der Kirche ausdrücken. — Kein Wunder, daß Planck in der Fortsetzung von Spittlers Grundriß der christlichen Kirche, 5. Aufl. S. 509, ein so günstiges Urtheil über die theologische Revolution am Ende des vorigen Jahr-

rentismus muß man sich eigentlich höchlich wundern, daß ein solcher Mann so viel mühsame Studien und gelehrten Fleiß auf dergleichen völlig „gleichgültige Antiquitäten", wie die theologischen Zänkereien des 16. und 17. Jahrhunderts, verwenden konnte. Natürlich mußte dieses Werk, neben seinen großen und bleibenden Verdiensten und bei der unbestreitbaren relativen Berechtigung seiner Betrachtungsweise, auch die schlimme Wirkung haben, das dogmatische Bewußtsein seiner Zeit von dem Standpunkte der älteren kirchlichen Orthodoxie vollends loszureißen und diese Trennung als einen vermeintlichen Fortschritt zu rechtfertigen. In seinem anderen Hauptwerk, der Geschichte der Kirchenverfassung [1]), geht er ebenfalls von der seit Locke in Umlauf gekommenen rationalistischen Anschauung aus, daß die Kirche ein freiwillig zusammengetretener Privatverein sei, der sich seine gesellschaftlichen Gesetze und Einrichtungen nach dem gerade vorhandenen Zeitbedürfnisse und unter dem Einfluß zufälliger äußerer Umstände schaffe und so allmählig eine ganz andere Gestalt annehme, als der Stifter ursprünglich beabsichtigte und seine ersten Schüler ahnten. Auf diese Weise erklärt er mit der Ruhe eines gleichgültigen Beschauers das Riesengebäude der mittelalterlichen Hierarchie, welche die ältere protestantische Orthodoxie mit religiösem Abscheu als das gestürzte Bollwerk des Antichrists betrachtet hatte.

Noch rationalistischer ist sein Freund Ludwig Timotheus Spittler, ebenfalls ein Württemberger und Professor der Philosophie zu Göttingen, später württembergischer Staatsminister († 1810). Obwohl kein Theologe von Beruf, sondern Profanhistoriker, Politiker und Weltmann, hielt er doch Vorlesungen über Kirchengeschichte mit ungemeinem Beifall, und sein „Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche", welcher zuerst 1782 erschien und in der fünften Auflage (1812) von Planck fortgesetzt wurde, gelangte zu dem Ansehen und Einfluß eines Lehrbuchs auf deutschen Universitäten. Er hat die Schranken einer einseitig theologischen Auffassung durchbrochen und die Kirchengeschichte in das weite Gebiet der allgemeinen Weltbetrachtung eingeführt und vom politischen und literar-historischen Standpunkt aus betrachten gelehrt. Dieß geschieht aber bei ihm auf Kosten der religiösen Tiefe und Wärme, und obwohl er dem Christenthum keineswegs feindselig entgegentreten will, so ist doch sein Werk nicht im mindesten geeignet, uns Respect davor einzuflößen. Der rationalistische Charakter desselben giebt sich deutlich schon gleich bei der Eröffnung der ersten Periode kund [2]): „Die Welt hat noch nie eine solche Revolution erfahren, die in ihren ersten Veranlassungen so unscheinbar, und in ihren letzten ausgebreitetsten Folgen so höchst merkwürdig war, als diejenige ist, welche ein vor achtzehn-

---

hunderts fällt. „Im Ganzen haben wir jedoch," sagt er, „durch diese Revolution der letzteren dreißig Jahre außerordentlich gewonnen, und sie werden sich wahrscheinlich einst als die glänzendste Periode der lutherischen Kirchengeschichte auszeichnen!"

[1]) Geschichte der Entstehung und Ausbildung der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 5 Bde., Hannover 1803—1809.

[2]) S. 26 der fünften, von Planck besorgten Auflage.

hundert Jahren geborner Jude, Namens Jesus, in wenigen Jahren seines Lebens machte." Wer in so kalt-vornehmer Weise von dem Gottessohne und Weltheilande redet, wer keine höheren Prädicate für ihn hat, als daß er „ein sehr zärtlich gesinnter Mann", „der größte, wohlthätigste Mann" gewesen sei[1]): der kann natürlich auch keine klare Idee von dem göttlichen Charakter der Kirche haben und ist unfähig, das innere Leben ihrer Helden gehörig zu würdigen. Es wird alles aus endlichen Ursachen und zufälligen Verhältnissen abgeleitet und sinkt auf den Standpunkt der weltlichen Alltäglichkeit herab.

In der reformirten Kirche erschien in dieser Periode nur Ein Werk von größerem Umfange, nämlich die sorgfältig aus den Quellen gezogenen und bis zum Jahr 1600 reichenden Institutiones hist. eccl. V. et N. T.[2]) des gelehrten Holländers Venema, der durch die von Arnold bewirkte Revolution fast gar nicht berührt ist und daher ebenso gut in der ersten Periode hätte erwähnt werden können. In Holland war es seit Coccejus gewöhnlich, die Kirchengeschichte in enge Verbindung mit der Erklärung der heil. Schrift, besonders der Apokalypse, in der man das Papstthum sonnenklar abgebildet sah, und mit der systematischen Theologie zu setzen, wodurch sie ihrer Freiheit als Wissenschaft beraubt wurde und keine Fortschritte machen konnte. Das populäre und erbauliche Werk des Engländers Milner haben wir schon oben erwähnt. Kleinere und in ihrer Art vortreffliche Lehrbücher der Kirchengeschichte lieferten der Genfer Theologe Turrettin a. 1734, P. E. Jablonsky, Professor in Frankfurt a. d. O. a. 1755, und Münscher, Professor in Marburg a. 1804. Die beiden Ersteren sind ihrem dogmatischen Standpunkte nach von den reformirten Historikern des 17. Jahrh. sehr wenig verschieden; Münscher dagegen, der sich noch größeres Verdienst um die Dogmengeschichte erworben[3]), gehört aber eigentlich bereits, ähnlich wie Planck und Spittler, mehr der rationalistischen Schule an, zu welcher wir nun übergehen.

§. 32. Die Periode des vulgären Rationalismus. Semler, Henke, Gieseler.

4. Die rationalistische Periode. Die unkirchliche Geschichtsbetrachtung Arnolds und seine Vertheidigung aller möglichen Ketzer und Sectirer, so wie die confessionelle Laxheit und dogmatische Gleichgültigkeit der letzten Repräsentanten der supranaturalistischen Schule, hatten bereits hinlänglich den Rationalismus vorbereitet, so daß man diesem eine gewisse geschichtliche Nothwendigkeit unmöglich absprechen kann. Während aber der Pietismus die Secten um ihrer wirklichen oder vermeintlichen Frömmigkeit willen liebte, nahm sie der Rationalismus wegen ihrer Ketzereien in Schutz, und der dogmatische In-

[1]) Ebend. S. 27. 28.

[2]) 1777—83 in sieben Theilen.

[3]) Handbuch der christlichen Dogmengeschichte, Marburg, Bd. I. und II. 1797. (3. Aufl. 1817), Bd. III. 1802, Bd. IV. 1809. Das Werk geht bloß bis auf das Jahr 604. Das Münscherſche Werk wurde von Dan. von Cölln in demselben Geiste des pragmatischen Rationalismus fortgesetzt.

differentismus eines Planck, Spittler und Münscher schritt zu förmlicher Feindseligkeit gegen die Lehre und den Glauben der Kirche fort. Dazu kamen dann noch der Einfluß der Wolfischen Popularphilosophie, des Kantischen Kriticismus, des englischen Deismus und französischen Materialismus, wodurch die Keime des Rationalismus genährt und allmählig in Deutschland zu einer furchtbaren wissenschaftlichen Macht herangebildet wurden.

Nun hatte Arius mit seiner Läugnung der Gottheit Christi Recht gegen den Athanasius, Pelagius mit seiner Lehre von der unverdorbenen Willenskraft des Menschen gegen Augustin, die Paulicianer, Katharer u. s. w. gegen den Katholicismus, die Socinianer gegen die Reformatoren, die Arminianer gegen die Dortrechter Synode, die Deisten gegen die anglicanische Kirche. Sie waren ja nur die geistesverwandten Vorläufer des Rationalismus in seinem Kampfe gegen die Kirchenlehre, ja zuletzt gegen die Offenbarung Gottes in der h. Schrift selbst. Denn der Unbefangene muß zugeben, daß wenigstens das Wesentliche der Kirchenlehre in der Bibel begründet ist; und so hat denn der Rationalismus consequenter Weise in seinen letzten Phasen nicht bloß das materiale, sondern auch das formale Princip des Protestantismus über den Haufen geworfen und statt des Wortes Gottes die menschliche Vernunft (daher rationalismus), und zwar nicht die objective allgemeine Vernunft der Geschichte und der Kirche, sondern die subjective Vernunft des damals herrschenden Zeitgeistes, im Grunde den endlichen Alltagsverstand, den common sense, zur Quelle und zur Richtschnur der Wahrheit und des Glaubens, oder vielmehr des Unglaubens, gemacht. Diese Richtung ist eigentlich von Haus aus ganz unhistorisch, sie hat keine Liebe zur Geschichte als solcher, sondern bloß ein negatives Interesse daran, um an derselben ihre destructive Kritik zu üben. Sie läugnet die objectiven Mächte der Geschichte, schafft nicht nur den Satan, der ihr für ein bloßes Hirngespinst der erhitzten abergläubischen Phantasie gilt, sondern, was natürlich viel wichtiger ist, auch Gott selbst daraus hinaus und verwandelt sie so in das Ungeheuer mit dem ausgestochenen Auge, in einen Irrsaal menschlicher Verkehrtheiten, Capricen und Leidenschaften. Alles wird auf einen subjectiven Grund zurückgeführt. Der Rationalismus glaubt die größten und erhabensten Erscheinungen begriffen zu haben, wenn er sie pragmatisch, d. h. nach ihm aus den zufälligsten und äußerlichsten, oder gar gemeinsten und niederträchtigsten Ursachen und Motiven ableitet, z. B. die Lehre von der Gottheit Christi und von der h. Dreieinigkeit aus der überspannten Phantasie und dem Platonismus der griechischen Kirchenväter, die evangelischen Lehren von der Sünde und Gnade aus Augustin's Consequenzmacherei und Vielschreiberei, das Papstthum des Mittelalters aus dem Betrug der pseudoisidorischen Decretalen und aus dem Ehrgeiz des „Schurken" Hildebrand, die Reformation aus den Geldverlegenheiten Leo's X. und der Unverschämtheit Tetzels, Luther's Abendmahlslehre aus dem Eigensinn und der Rechthaberei ihres Urhebers. Natürlich war diese Geschichtsbetrachtung der extremen Subjectivität nicht nur eine factische Anklage gegen Gott, der die Welt so schlecht geschaffen, daß sie Ihm unter Seinen

Händen verdarb, oder Der Sich um die Geschichte so wenig bekümmert, als ein Uhrenmacher um eine längst fertige und verkaufte Uhr, insofern also vortreffliches Futter für den vollendeten Skepticismus und Nihilismus, sondern zugleich die größtmögliche Beleidigung der menschlichen Natur, welche auf diese Weise all ihres Adels und ihrer höheren Würde beraubt wurde. Daß man dennoch so viel Fleiß und Scharfsinn auf eine so unerquickliche Arbeit verwandte, wäre unbegreiflich, wenn es nicht aus dem negativen Interesse gegen die Kirche und aus dem unüberwindlichen, theoretischen und speculativen Hang des deutschen Geistes sich erklärte.

Indeß hat doch der Rationalismus andererseits auch seine unläugbaren Verdienste um die Kirchengeschichte. Einmal hat er die kühnste Kritik geübt und dadurch manches in ein neues Licht gestellt und eine freiere, unbefangenere Auffassung angebahnt. Sodann hat er den Begriff der Geschichte selbst weiter gefördert, wenn auch mehr bloß auf negative Weise. Fast alle früheren Historiker nämlich, die protestantischen sowohl als die katholischen, sahen nur in der Ketzergeschichte Bewegung und Veränderung, die Kirchenlehre aber dachten sie sich als etwas ein- für allemal Fertiges, Stabiles und Unveränderliches; eine Ansicht, die sich freilich bei unbefangener Forschung unmöglich halten läßt. Denn wenn gleich das Christenthum selbst, die göttliche Heilswahrheit, immer dieselbe ist und keiner Veränderung bedarf, so läßt sich doch das keineswegs von der Auffassung derselben in den verschiedenen Zeitaltern der Kirche behaupten, wie schon der große Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, und in diesem wieder die Differenzen des Lutherthums, Zwinglianismus und Calvinismus zur Genüge beweisen. Der Rationalismus nun sah in der Kirche ebensowohl, wie in den Secten, Wechsel, Bewegung, Veränderung, und bereitete dadurch die Idee der organischen Entwicklung vor, welche der neusten deutschen Geschichtschreibung zu Grunde liegt. Aber über diesen vagen Begriff der Veränderung brachte er es nicht hinaus, und diese ist doch bloß die äußere und negative Seite an der Entwicklung. Er übersah dabei ganz das Wahre an der alten orthodoxen Vorstellung, nämlich daß es neben dem Veränderlichen auch ein Bleibendes giebt, und daß die Kirche bei allem Wechsel dennoch im tiefsten Lebensgrunde sich gleich bleibt. Die Kirchengeschichte wurde unter seinen Händen ein vom Sturm bewegtes Schiff ohne Steuermann und Ruder, ein wildes Chaos ohne Einheit und zusammenhaltende Lebenskraft, ein Spiel des Zufalls ohne göttlichen Plan und ohne bestimmtes Ziel. Er kannte keine solche Entwicklung, die nach nothwendigen, vernünftigen Gesetzen verläuft, in ihrem Fortschritt mit sich selbst identisch bleibt, die Summe jeder vorangegangenen Stufe bewahrt und, wenn auch durch viele Hemmungen und Gegensätze und im fortwährenden Kampfe mit dem Reiche des Bösen, sich dennoch immer zum Besseren fortbewegt. Vielmehr war ihm der geschichtliche Verlauf eine fortgehende Verschlimmerung, oder genauer ausgedrückt ein Verdünnungs- und Ausleerungsproceß, bei welchem der Kirche ihr eigener dogmatischer und religiöser Inhalt abhanden kommt, bis zuletzt das Zeitalter der Aufklärung den glück-

lichen Fund macht, daß das ganze Christenthum sich im Grunde bloß auf einige hausbackene moralische Maximen und Tugendbegriffe reducirt!

Der Mann, durch welchen dieser große Umschwung in der Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte hauptsächlich herbeigeführt wurde, und der den Namen eines Vaters der Neologie mit vollem Rechte verdient, ist Johann Salomo Semler, Professor der Theologie in Halle († 1791). Er war im Schooße eines ängstlichen und pedantischen Pietismus erzogen worden und rettete daraus seine „Privatfrömmigkeit", die er sich von aller Theorie gänzlich unabhängig dachte und vermöge welcher er sich der Anstellung des berüchtigten Bahrdt widersetzte und gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten schrieb. Arnold's Ketzerhistorie hatte ihm aber frühzeitig eine bedeutende Portion Abneigung gegen die Orthodoxie und Vorliebe für die Ketzer, Bayle's Encyklopädie allerlei Zweifel, und sein Lehrer Baumgarten die Ueberzeugung beigebracht, daß die damalige Kirchenlehre „keinesweges zu allen Zeiten gerade so vorgetragen worden". Durch eigene Studien fand er immer mehr, daß alles Fluß und Bewegung, alles ein Werdendes und Gewordenes sei, daß jede Zeit ihre besonderen Ansichten und Vorstellungen, ein eigenthümliches Bewußtsein habe, in das man sich vorher hineinstellen müsse, um es begreifen zu können. Er war begabt mit einem seltenen erfinderischen Scharfsinn, aber ohne System und Methode, geschmacklos in der Darstellung, unstät und sanguinisch, ja, eine eigentliche Verkörperung seiner Lieblingsidee der Veränderlichkeit. Mit riesenhaftem Fleiße und unersättlicher Neugierde durchwanderte er die verborgensten Winkel der Kirchengeschichte, besonders auch das Mittelalter, und sah alles darauf an, ob es sich nicht anders damit verhalte, als man bisher angenommen hatte. Ueberall machte er neue Entdeckungen und regte den Forschungsgeist an, ohne jedoch irgend etwas Zusammenhängendes und Bleibendes zu Stande zu bringen [1]). „Sein ganzes Verfahren ist ein bloß vorbereitendes, grundlegendes, ein Rütteln an allem Möglichen, ein fortgehendes Bezweifeln und Verdächtigen, Conjecturiren und Combiniren, ein ungeheures Wühlen im Stoffe. Seine dogmengeschichtlichen Schriften gleichen einem ungebrochenen Felde, das erst cultivirt werden soll, einem Bauplatze, auf welchem unter Schutt und Trümmern die Materialien zu einem neuen Gebäude noch roh durcheinander liegen" [2]).

Das am meisten charakteristische, gewandte und energische Werk aus der Semlerschen Schule ist Henke's „Allgemeine Geschichte der christl. Kirche nach der Zeitfolge" in acht Theilen (1788 ff.). Er beabsichtigt hauptsächlich, das Unheil darzustellen, welches nach seiner Meinung der Religionsdespotismus und

[1]) Von seinen 171 Schriften wird jetzt kaum Eine mehr gelesen. Es befinden sich darunter unter anderm auch Abhandlungen über die Oekonomie der Schnecken im Winter und über das Goldmachen, wobei jedoch nicht bloß seine literarische Gefräßigkeit, sondern auch, wie wenigstens Tholuck (Vermischte Schriften, Th. II. S. 82) vermuthet, seine Verehrung des Gottes Plutos betheiligt war.

[2]) So charakterisirt ihn sehr treffend Dr. F. Ch. Baur, der übrigens selbst sehr viel Aehnliches mit ihm hat (Lehrbuch der christl. Dogmengesch. 1847. S. 40).

Lehrzwang, den er überall wittert, zu allen Zeiten angerichtet habe, und liefert ein grelles, mit bitterem Spott durchwobenes Gemälde von Schwärmerei, Aberglauben, Dummheit und Bosheit. Sein Werk wird von Hagenbach[1]) vortrefflich in folgenden Worten charakterisirt: „Unter Henke's Händen gewinnt die Kirchengeschichte vorzugsweise die Gestalt einer Geschichte der menschlichen Verirrungen. Fanatismus, Heuchelei, Absichtlichkeit oder Bornirtheit, das sind die Factoren, die ihm überall begegnen, wo das unbestochene Auge Größen sieht, an die ein anderer Maßstab, als der unserer modernen Vernünftigkeit zu legen ist. Wer in Tertullian nur den „„ausschweifenden Kopf"", in Augustin „„den sinnreichen Schwätzer"" sieht; wer in Gregor VII. nur die „„Verschmitztheit und Niederträchtigkeit"" erblickt und ihn „„einen Menschen ohne Religion, ohne Treu und Glauben"" nennt; wem der heilige Franz von Assisi nichts anderes ist, „„als ein an Seele und Leib siecher Mensch, ein unglücklicher Verrückter, ein gänzlich verwahrloster und verkrüppelter Kopf"": — der zeigt eben damit, daß ihm eines der Hauptbedingnisse des Historikers abgeht, die elastische Kraft der Seele und des Gemüths, sich in andere Seelenstimmungen zu versenken, als in die, welche die uns umgebende Alltagsweisheit in uns hervorruft." Vater hat in der Fortsetzung und in der fünften Auflage die scharfen Ecken dieser Darstellung vielfach abgeschliffen und einen humaneren Geist hineingehaucht.

Nachdem so der Haß gegen die kirchliche Vorzeit in Henke und Andern sich nach Herzenslust ausgelassen hatte, trat eine völlige Theilnahmlosigkeit an dem religiösen Inhalt der Kirchengeschichte ein. So setzte Joh. Ernst Chr. Schmidt in Gießen sein durch Rettberg fortgesetztes lehrreiches Werk rein aus den Quellen zusammen[2]). Einen ähnlichen Weg verfolgte Danz. Sie alle aber übertraf Gieseler durch die sorgfältigsten Quellenauszüge und besonnene Kritik. In seiner unentbehrlichen, obwohl noch unvollendeten Kirchengeschichte erscheint der Rationalismus noch mehr abgekühlt und tritt hinter der rein gelehrten Forschung und ruhigen Objectivität der Darstellung in den Hintergrund zurück.

§. 33. Rationalistische Historiker in England. Gibbon, Priestley.

Während sich der rationalistische Abfall vom Glauben der Väter in Deutschland und vor allem innerhalb der lutherischen Confession nach allen Richtungen hin theoretisch und praktisch ausgebildet hat, blieb die reformirte Kirche von Frankreich, Holland, England und Schottland aus Ursachen, deren Auseinandersetzung nicht hieher gehört, in ihrer Theologie weit mehr stationär. Zwar trat auch hier gegen Ende des vorigen Jahrhunderts und zum Theil schon

[1]) In den Studien und Kritiken 1851. S. 562 f.

[2]) Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, 1801—1820. 6 Thle. 2. Aufl. 1825 ff. Der nachträgliche siebente Theil, herausgegeben von Rettberg 1834, reicht bis zum Jahr 1305. Schmidt schrieb daneben auch ein sorgfältiges, klares und wohlgeordnetes, aber trockenes und lebloses „Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte", 2. Ausg. Gießen 1808.

früher eine merkliche Erschlaffung des religiösen und kirchlichen Lebens ein, wovon sich manche Gebiete derselben bis auf heute noch nicht erholt haben, und noch häufiger treten in der englischen und amerikanischen Theologie, besonders im Puritanismus, unbewußt rationalisirende Elemente und Anschauungen in Verbindung mit einer traditionellen Orthodoxie und praktischen Frömmigkeit auf. Aber die Kirchengeschichte wurde davon wenig berührt. Mit dem lebendigen Glauben verlor sich auch das Interesse an der Theologie, und es trat mehr Latitudinarianismus und Indifferentismus, als offener wissenschaftlicher Unglaube ein.

England und Schottland lieferten gerade um die Mitte und in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ihre ersten großen Historiker, die Schotten Robertson und Hume († 1776), und vor allem den Engländer Edward Gibbon († 1794)[1]. Aber ihre Werke gehören mehr der politischen und Profan-Geschichte an und berühren das religiöse und kirchliche Gebiet bloß gelegentlich. Da macht sich dann freilich bei dem Ersteren der Indifferentismus, bei den beiden Letzteren der Skepticismus und Unglaube des sogenannten philosophischen Jahrhunderts stark geltend. Dieß gilt besonders von Gibbon's berühmter „Geschichte der Abnahme und des Falls des römischen Reiches," — einem Buche, welches durch Einheit des Plans, Umfang und Mannigfaltigkeit der Forschung, bewundernswerthe Kunst der Auswahl und Zusammendrängung des Stoffs, lichtvolle Anordnung, Harmonie, Klarheit und Lebendigkeit der Darstellung eine der ersten Stellen unter den Geschichtswerken älterer und neuerer Zeit einnimmt. Um so mehr ist es zu bedauern, daß er so blind war gegen die Ansprüche des Christenthums, für dessen göttlichen Ursprung und sittliche Erhabenheit doch gerade der Untergang seines bittersten Feindes, des römischen Weltreichs, und die Schöpfung der neueren europäischen Cultur auf dessen Trümmern durch die unermüdliche Thätigkeit der Kirche, einen überwältigenden und unwiderleglichen Beweis liefert. Gibbon handelt von der Ausbreitung und ältesten Geschichte des Christenthums besonders in dem berüchtigten fünfzehnten und sechszehnten Kapitel seines Werkes. Seine eigenen religiösen Meinungen erheben sich nicht über die unsicheren Vermuthungen eines heidnischen Philosophen; er scheint selbst die Unsterblichkeit der Seele bezweifelt zu haben, jedenfalls gestattete er dieser wichtigen Wahrheit keinen Einfluß auf seine Theorie oder Praxis[2]. Darum läßt sich von ihm auch nicht erwarten, daß er eine

[1]) Der Letztere sagt in seiner Autobiographie am Schlusse des 12. Kapitels: „The old reproach, that no British altars had been raised to the muse of history, was recently disproved by the first performances of *Robertson* and *Hume*, the histories of Scotland and of the Stuarts ... The perfect composition, the nervous language, the well tuned periods of Dr. Robertson influenced me to the ambitious hope that I might one day tread in his footsteps; the calm philosophy, the careless inimitable beauties of his friend and rival, often forced me to close the volume with a mixed sensation of delight and despair."

[2]) Im 15. Kap. (Bd. I. S. 527 ff. der Harperschen Ausg.) seiner Biographie berichtet er mit anscheinender Billigung die Zweifel und Ungewißheiten der heidnischen

Religion, welche ganz auf die Realitäten der übernatürlichen und himmlischen Welt gegründet ist, sollte Gerechtigkeit haben widerfahren lassen. Zwar greift er das Christenthum nie direct an und weicht der Frage über seinen göttlichen Ursprung aus, oder giebt ihn scheinbar zu, aber nur um seine wirklichen oder vermeintlichen Ausartungen in einem folgenden Zeitalter um so deutlicher und greller hervorzuheben. „Der Theologe", sagt er mit verstecktem Sarkasmus im Anfang des fünfzehnten Kapitels, „mag sich der angenehmen Aufgabe hingeben, die Religion zu beschreiben, wie sie im Schmucke ihrer angebornen Reinheit vom Himmel herabstieg. Eine mehr melancholische Pflicht ist dem Geschichtschreiber auferlegt: er muß die unvermeidliche Beimischung von Irrthum und Verderben aufdecken, das sie während eines langen Aufenthaltes auf Erden mitten unter einem schwachen und ausgearteten Geschlechte angenommen hat." Allein er greift Christum an, indem er Seine Gemeinde, der Er Seine ununterbrochene Gegenwart verheißen, verächtlich zu machen sucht; er untergräbt die Autorität der Apostel, indem er die Tugenden ihrer unmittelbaren Nachfolger verdächtigt. Denn wie können wir vernünftiger Weise noch Vertrauen auf den göttlichen Urheber unserer Religion haben, wenn dessen Werk im Widerspruch mit den klarsten Verheißungen schon, als es kaum erst vollendet war, fehlschlug?

Glücklicherweise ist aber Gibbon's Gemälde des Christenthums der ersten Jahrhunderte im Wesentlichen nichts anderes, als die kunstreich ausgeführte Caricatur eines durchaus befangenen und skeptischen Geistes, der gänzlich unfähig war, in die Seele desselben einzudringen. Er sympathisirt von vorn herein mit den Heroen des classischen Alterthums und dessen erfolgloser Wiederherstellung durch Julian den Abtrünnigen; und während er die Tugenden der Heiden enthusiastisch preist und ihre Laster öfter entschuldigt, übergeht er entweder vorsätzlich oder verdächtigt und verkleinert er die Tugenden der Christen, zählt alle ihre Schwächen sorgfältig auf und übertreibt sie noch dazu mit kalter Verachtung und beinahe boshafter Schadenfreude. Da, wo selbst er nicht umhin kann, wenigstens in manchen Punkten der sittlichen Reinheit und Erhabenheit der ersten Christen Zeugniß zu geben, thut er es doch nur mit Widerstreben und Einschränkung. Freilich hat darum ein günstiges Zeugniß aus solcher feindseligen Feder um so größeres Gewicht. „Dieses unüberwindliche Vorurtheil", sagt sein Herausgeber Milman[1]), „übt seinen Einfluß selbst auf seine Darstel-

Schriftsteller über die Fortdauer der Seele, und nach dem allgemeinen Geist und Ton seiner Selbstbiographie zu urtheilen, glaubte er, wie Cäsar, Voltaire und Friedrich II., bloß an die Unsterblichkeit des Ruhms. In einem seiner letzten Briefe an seinen Freund Lord Sheffield, über den Tod von dessen Gemahlin, unter dem Datum vom 27. April 1793, schreibt er: „Der einzige Trost in diesen melancholischen Prüfungen, denen das menschliche Leben ausgesetzt ist, der einzige wenigstens, zu dem ich ein Vertrauen habe (the only one at least in which I have any confidence), ist die Gegenwart eines Freundes; und dieser soll Ihnen, so weit es von mir abhängt, nicht fehlen." (Autobiography of E. Gibbon, p. 358 der NYorker Ausg.)

[1]) Vorrede zu Gibbon's History etc. I. p. XVII f.

lungsart. Während alle anderen kriegerischen und religiösen Feinde des römischen Reiches, die Gothen, die Hunnen, die Araber, die Tartaren, Alarich und Attila, Mahomet und Zengis und Tamerlan mit fast dramatischer Lebendigkeit nach einander auf die Scene geführt und ihre Fortschritte in vollständigem und ununterbrochenem Gemälde dargestellt werden: so nimmt dagegen der Triumph des Christenthums allein die Form einer kalten kritischen Untersuchung an. Die Erfolge barbarischer Energie und roher Gewalt bringen die vollendetste Darstellungskunst zum Vorschein, während die sittlichen Triumphe christlicher Wohlthätigkeit, der stille Heroismus der Geduld und Ausdauer, der fleckenlosen Reinheit, die Verachtung schuldbeladenen Ruhms und verderblicher Ehren bloß wegen ihres religiösen Ursprungs zu engherzigem Asketismus herabsinken, da doch dieselben Tugenden, hätten sie den stolzen Namen der Philosophie getragen, in den glänzendsten Wortschmuck gekleidet worden wären. Kurz die Herrlichkeiten des Christenthums berühren keine Saite in dem Herzen des Schreibers; seine Phantasie bleibt unentzündet, seine Worte, obwohl sie ihren stattlichen und gemessenen Gang behaupten, sind argumentativ, kalt und leblos geworden." Das große Werk Gibbon's, von dessen sonstigen Verdiensten wir nicht das Mindeste abziehen möchten, liefert einen neuen Commentar zu den Worten des Erlösers, daß die Geheimnisse des Himmelreichs den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen und den Unmündigen offenbar sind.

Gibbon's indirecter Angriff auf das Christenthum rief bei der ersten Erscheinung seiner römischen Geschichte verschiedene Widerlegungsversuche hervor, die aber mit Ausnahme der Apologie des Bischofs Watson flüchtig und oberflächlich geschrieben und längst vergessen sind. Der französische Guizot, der deutsche Wenck und der englische Milman haben in den zum Theil werthvollen Anmerkungen zu ihren Uebersetzungen und Ausgaben jenes Werkes eine Menge Irrthümer, Auslassungen und Entstellungen darin nachgewiesen; aber keiner von ihnen hat eine sehr tiefe Kenntniß der alten Kirche und konnte ihr folglich auch nicht volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Daher kann man wohl sagen, daß eine vollständige und allseitig genügende Widerlegung des berüchtigten fünfzehnten und sechszehnten Kapitels, sowie der späteren auf die Kirchengeschichte bezüglichen Abschnitte dieses Meisterwerkes noch ein Desideratum der englischen Literatur ist.

Ebenfalls gegen Ende des 18. Jahrhunderts erschien in England ein Werk von dem eifrigen Unitarier Joseph Priestley, der übrigens ein besserer Naturforscher, als Theologe war (gest. zu Northumberland in Pennsylvanien a. 1804), unter dem Titel: „Eine Geschichte der Verfälschungen des Christenthums"[1]). Es ist seinem wichtigeren Theile nach eine Art von Dogmengeschichte, deren Charakter schon aus dem Titel geschlossen werden kann. Er stellt näm-

[1]) An History of the Corruptions of Christianity in two volumes. Second edit. 1793. Birmingham. Die an seinen Freund Lindsey gerichtete Dedication ist datirt Nov. 1782.

lich ohne alle systematische Ordnung die „Meinungen" von Christo, von der Dreieinigkeit, von der Versöhnung, von Sünde und Gnade, von den Heiligen und Engeln und vom Zustande nach dem Tode, oberflächlich, aber in gemäßigtem Tone und gefälligem Style dar, um zu zeigen, daß die orthodoxe Kirchenlehre ein Abfall von der ursprünglichen Lehre des N. Testaments, natürlich nach seiner subjectiven, vulgär rationalistischen Auslegung[1]), und durch unreine Einflüsse von außen, besonders durch das Studium der griechischen Philosophie entstanden sei. Der erste Schritt in diesem Ausartungsproceß war die aus der platonischen Logosidee des Justinus Martyr entstandene Meinung, daß Christus mehr sei, als ein bloßer Mensch, und von da schritt er weiter, bis das Christenthum beinahe auf den Standpunkt des heidnischen Polytheismus und Götzendienstes herabsank. Dr. Priestley konnte nicht umhin einzusehen, daß eine solche Verwandlung der Kirchengeschichte in eine Geschichte fortschreitender Verfälschung dem consequenten Unglauben die stärkste Waffe gegen das Christenthum selbst, als die Quelle all dieser Irrthümer und Illusionen, in die Hand giebt; allein er fand darauf eine hinlängliche Antwort und Trost in der ehrlichen Einbildung, daß, wie er in der Vorrede zum ersten Bande sich ausdrückt, „diese Corruptionen von Christo und einigen Seiner Apostel klar vorausgesehen wurden", sowie in der Beobachtung, daß in seinen Tagen „das Christenthum gemäß den in den Büchern der Schrift enthaltenen Vorausverkündigungen sich von diesem verdorbenen Zustande zu erholen beginne und die (unitarische) Reformation schnelle Fortschritte mache". Der wissenschaftliche Werth dieses Werkes ist sehr unbedeutend und es verdient bloß eine Erwähnung als eine interessante Parallele zu den gleichzeitigen, aber viel gelehrteren Geschichtswerken des deutschen Rationalismus.

§. 34. Die Periode der organischen Entwicklung und des evangelischen Katholicismus.

Der verlorene Sohn des deutschen Protestantismus begann allmählig sich der Träber zu schämen, von denen er sich eine Zeit lang nährte (und in manchen Gegenden noch heut zu Tage nährt), schlug reumüthig an seine Brust und entschloß sich zur Umkehr in das väterliche Haus des alten und ewig jungen Glaubens der Kirche. Wie der deistische oder vulgäre Rationalismus durch das Zusammenwirken verschiedener Ursachen und Einflüsse gegen Ende des vorigen Jahrhunderts herrschend geworden war: so trugen verschiedenartige Männer und Richtungen, wie Herder, Hamann, Jakobi, die Romantiker Schlegel, Tieck und Novalis, die Philosophen Schelling und Hegel, und noch mehr der Theologe Schleiermacher, jeder das Seinige dazu bei, die Herrschaft desselben in der Wissenschaft zu vernichten und einer neuen geistvollen und gläubigen Theologie

[1]) Er selbst sagt ganz richtig, ohne jedoch die Anwendung auf sich zu machen, I. p. 11: „Nothing is more common than for men to interpret the writings of others according to their own previous ideas and conceptious of things."

Bahn zu brechen. Dazu kam die Wiedererwachung des sittlichen Ernstes und religiösen Lebens theils durch die Nachwirkungen des Pietismus und der Brüdergemeinde, theils durch die tiefen Erschütterungen der napoleonischen Kriege und den patriotischen Enthusiasmus des Freiheitskampfes, mit dem sich ein allerdings etwas unklares Streben nach einer allgemeinen Regeneration Deutschlands verband, theils endlich durch die dreihundertjährige Jubelfeier der Reformation a. 1817 und das damit verbundene wichtige und folgenreiche Factum der Einführung der evangelischen Union zwischen den bis dahin getrennten lutherischen und reformirten Schwesterkirchen zunächst in Preußen, dessen Vorgange später Württemberg, Baden und andere deutsche Länder folgten. Von da an entwickelte sich in ununterbrochenem kühnen und siegreichen Kampfe mit dem Rationalismus, zuerst dem älteren populären, und später mit dem aus der Hegelschen Schule hervorgegangenen speculativen, die neuere evangelische Theologie Deutschlands, welche in allen Gebieten des religiösen Wissens, besonders in der Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte, eine großartige, noch immer in fruchtbarer Fortentwicklung begriffene Thätigkeit entfaltet hat und unter allen theologischen Schulen des gegenwärtigen Protestantismus ohne Frage am meisten Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Geist, Leben, Bewegung und Zukunft in sich trägt [1]).

Diese Periode hat für die materielle und formelle Förderung unserer Disciplin verhältnißmäßig am meisten gethan. Es ist in den letzten dreißig Jahren in Deutschland eine seltene Masse von Fleiß und Eifer auf die historische Theologie verwandt worden, deren Resultate noch auf lange Zeit hinauswirken und immer mehr auch anderen Ländern, besonders den verschiedenen Zweigen des englischen und amerikanischen Protestantismus, zu Gute kommen werden [2]). In dieser umfangreichen Literatur muß man unterscheiden:

1) Werke, welche das Gesammtgebiet der Kirchengeschichte umfassen, und zwar theils solche, welche nach einem ausführlichen Plane angelegt und für ein eingehendes Studium bestimmt, aber noch nicht vollendet sind, wie die Werke von Neander (1825 ff.), Gieseler (1824 ff.), Engelhardt (1833 f.), Gfrörer (1841 ff., der jetzt aber Papist geworden ist); theils kürzere, mehr für Studenten berechnete Lehrbücher, deren Zahl neuerdings sehr angeschwollen

[1]) Vgl. meine „Gallerie der bedeutendsten jetzt lebenden Universitätstheologen Deutschlands", eine Reihe von Aufsätzen im April-, Mai-, Juli-, August- und Septemberheft des „Deutschen Kirchenfreundes", Mercersburg (Pennsylv.) Bd. V., Jahrgang 1852.

[2]) Winer erwähnt in dem ersten Supplementheft zu seinem Handbuch der theologischen Literatur nicht weniger als fünf hundert in das Gebiet der Kirchengeschichte einschlagende Schriften, welche allein in zwei Jahren (zwischen 1839 und 1841) erschienen sind. Dazu kommt, daß die theologischen Journale Deutschlands, wie Ilgen's, jetzt von Dr. Niedner herausgegebene „Zeitschrift für historische Theologie", Ullmann's und Umbreit's „Studien und Kritiken", eine Menge zum Theil sehr werthvoller historischer Abhandlungen enthalten, und daß fast alle neueren exegetischen und dogmatischen Werke von geschichtlichem Stoffe aufs reichlichste durchwoben sind.

ist. Wir machen unter diesen besonders namhaft das von Niedner (1846), welches sich durch selbstständige Gelehrsamkeit und überaus reiche Einzelanschauung sehr auszeichnet; ferner das von Hase (siebente Auflage 1854), welches durch geistreiche, pikante Darstellung, vielsagende Kürze, ästhetischen Geschmack und gelungene Charakteristik einzelner Persönlichkeiten alle älteren und neueren Compendien übertrifft; endlich das von Guericke (siebente Aufl. 1849), welches sich durch geschickte Verarbeitung der Forschungen Anderer, besonders Neander's, durch kräftige, obwohl ganz bornirte Orthodoxie und alt-lutherische Kirchlichkeit, trotz seines schwerfälligen, verschobenen und verschrobenen Styls und des totalen Mangels an Porportion und klarer übersichtlicher Ordnung in der Behandlung der neueren Geschichte, sehr populär und nützlich gemacht hat[1]). Dazu kommen noch die seitdem erschienenen Compendien von Jacobi, einem treuen Schüler Neanders, und von Lindner und Kurtz, welche dieselbe Verehrung und Liebe zur lutherischen Kirche mit weit mehr Achtung und Billigkeit gegen die reformirte und unirte Kirche, mit viel gefälligerer Darstellungsgabe und besserer Methode verbinden, als Guericke. Das Lehrbuch von Kurtz hat in seiner erweiterten Gestalt (1853) die beste Aussicht auf eine sehr ausgebreitete Popularität und eignet sich in der That vortrefflich als Leitfaden für Studirende, während Jacobi und Lindner mehr selbstständige Studien verrathen.

2) Besondere Darstellungen der Dogmengeschichte, unter welchen die von Baumgarten-Crusius (2 Bände 1832, kürzeres Compendium 1840 und 1846), Engelhardt (2 Theile 1839), Hagenbach (2 Theile 3. Aufl. 1853) und Baur (1 Band 1847) am meisten hervorragen.

3) Eine ganze Masse von Monographieen theils über berühmte Persönlichkeiten, theils über einzelne Lehren des Christenthums, theils über specielle Gebiete der Mission, der Verfassung, des Cultus und des sittlich religiösen Lebens der Kirche. Eine namentliche Aufzählung auch nur der wichtigsten derselben ist an diesem Orte nicht möglich. Eine große Anzahl neuerer Theologen, Neander, Ullmann, Marheineke, Engelhardt, Thilo, Hagenbach, Böhringer, Bindemann, Jürgens, Henry, Herzog, Baum, Reuchlin, Erbkam, Rudelbach, Baur, Rothe, Dorner, Hasse, Liebner, Ebrard, Heppe u. s. w., haben sich mit Vorliebe und mit Erfolg der monographischen Literatur gewidmet, und auch katholische Gelehrte Deutschlands, wie Möhler, Staudenmeier, Hefele, Hurter, sind dem Beispiele nachgefolgt, das besonders Neander auf diesem Gebiete gegeben hat.

Das Verhältniß jener allgemeinen zu diesen speciellen Arbeiten ist das der gegenseitigen Ergänzung. Die ersteren haben, wie Dr. Kliefoth treffend

---

[1]) Weniger allgemein gebraucht, aber in ihrer Weise doch auch werthvoll sind die Lehrbücher der Kirchengeschichte von Schleiermacher (eines seiner unvollkommensten und unbedeutendsten Werke, das nach seinem Tode a. 1840 von Bonnell aus nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben wurde und vielleicht besser ungedruckt geblieben wäre), Lindner (1848 ff.), Fricke (1850), Jacobi (1850), Kurtz (1850, und in erweiterter Gestalt 1853), Schmid (1851).

sagt [1]), „die doppelte Bedeutung: einmal vor den Monographieen herzugehen und die Lücken aufzuzeigen, welche die monographische Behandlung noch auszufüllen hat; und dann wieder den Monographieen nachzugehen und dem durch dieselben Hervorgeförderten in dem lebendigen Organismus der Geschichte seine Stelle anzuweisen“ [2]).

Diese Masse von kirchen- und dogmengeschichtlicher Literatur ist keineswegs auf Einen und denselben Standpunkt zurückzuführen, sondern es spiegelt sich darin die bunte Mannigfaltigkeit und theilweise Confusion der theologischen Schulen und Richtungen des modernen Deutschlands ab. Bei Manchen, am meisten bei Gieseler und Gfrörer, erkennt man an den allgemeinen Ansichten und Urtheilen, sowie an der kalten Behandlung noch den Einfluß des älteren Rationalismus, während die Producte der Tübinger Schule dem speculativen und pantheistischen Rationalismus des Hegelschen Systems huldigen. Hase, Einer der geschmackvollsten Geschichtsschreiber, ist zwar ein Gegner des ordinären Rationalismus und hat ihn in seinen Streitschriften gegen den ehemaligen Generalsuperintendenten Röhr geistreich und witzig bekämpft; er weiß sich mit ungemeiner Leichtigkeit in die verschiedenen Entwicklungsstufen und Formen des Christenthums hineinzufinden, hat einen offenen Sinn für alles Schöne und liefert ausgezeichnete Miniaturbilder selbst von Heiligen, wie Antonius, Bernhard, Franz von Assisi; aber er sympathisirt mit den Helden der katholischen und protestantischen Kirche doch mehr vom Standpunkte des Humanismus und poetischen Geschmacks als vom Standpunkte eines übernatürlichen Glaubens aus, und dem kunstvollen Dome seines sonst meisterhaften Lehrbuchs fehlt der himmelanstrebende Thurm und das heilige Zeichen des Kreuzes. Guericke lenkt da, wo er von Neander abweicht, in die veraltete flacianische Geschichtsbetrachtung ein und trübt von der Reformation an den historischen Charakter und die Würde seines Lehrbuchs gar zu sehr durch leidenschaftliche und ungehobelte, oft ganz an den Haaren herbeigezogene Polemik gegen die reformirte Kirche und jede Art von Union, welche nicht mit seinem beschränkten Begriffe von Orthodoxie übereinstimmt. Gfrörer nähert sich im Fortschritte seines ausführlich angelegten Werkes, das rationalistisch anfing, einer politisch-katholischen,

---

[1]) In Reuter's Allg. Repertorium für die theol. Literatur und kirchliche Statistik, 1845. S. 106. Dort finden sich mehrere lehrreiche Artikel von Kliefoth über „die neuere Kirchengeschichtschreibung in der deutsch-evangelischen Kirche“.

[2]) Fr. Böhringer hat den Versuch gemacht, die ganze Kirchengeschichte in chronologisch geordneten Lebensbeschreibungen ihrer Helden darzustellen in dem schätzenswerthen Werke: „Die Kirche Christi und ihre Zeugen, oder die Kirchengegeschichte in Biographien,“ Zürich 1842 ff. Sein Plan kommt allerdings einem Bedürfnisse entgegen, hat etwas sehr Anziehendes und ist mit viel Fleiß und Talent und in gutem Geiste durchgeführt, scheint uns aber für einen größeren, auch nicht-theologischen Leserkreis, den er im Auge hat, zu ausführlich angelegt zu sein, während es dem Gelehrten wegen des Mangels an literarischem Apparat ebenfalls nicht genügen kann. Denn der selbstständige Forscher kann nichts auf bloße Autorität hin annehmen, sondern muß überall dem Historiker nachrechnen und den Text darauf ansehen, ob er ein treuer Abdruck der benützten Quellen sei.

hierarchischen Anschauung und ist nun auch, wie Hurter, förmlich in's römische Lager übergetreten (1854). Engelhardt beschränkt sich in seinen übrigens grundgelehrten kirchen- und dogmengeschichtlichen Schriften einfach darauf, mit ängstlicher Genauigkeit und farbloser Monotonie ohne Einmischung alles eigenen Urtheils aus den Quellen zu referiren. Niedner hat zwar das ganze Material mit aller Energie denkender Reflexion durchdrungen, aber es hält schwer, aus seiner sonderbaren Terminologie und dem künstlich geflochtenen Netz seiner Kategorieen sich eine klare, einfache Anschauung zu bilden.

Mit diesen Erläuterungen und Einschränkungen geben wir zunächst eine allgemeine Charakteristik der neuesten deutschen Geschichtschreibung, sofern sie wirklich einen Fortschritt über die früheren Perioden bezeichnet.

1. Als den bedeutendsten formellen Vorzug derselben betrachten wir die Wissenschaftlichkeit und jene geistvoll lebendige Behandlung, welche aus der Idee eines organischen Entwicklungsprocesses hervorgeht[1]). Die Geschichte wird jetzt nicht mehr als ein äußerliches Aggregat von Zahlen, Namen und Facten, sondern als Geist und Leben, d. h. also als Proceß, Bewegung, Entwicklung aufgefaßt, welche verschiedene Altersstufen durchläuft, zu einem immer höheren Standpunkt sich erhebt und dennoch mit sich selbst identisch bleibt, so daß das Ende nur die volle Entfaltung des Anfangs ist. So erscheint denn auch die Kirchengeschichte als ein Organismus, ausgehend von der Person Jesu Christi, als dem Schöpfer und Stammvater der neuen Menschheit, sich äußerlich und innerlich immer weiter verbreitend, in stetem Kampfe mit Irrthum und Sünde von außen und innen begriffen, durch alle möglichen Schwierigkeiten und Hindernisse sich hindurchbewegend und doch unter steter göttlicher Leitung einem bestimmten Ziele sicher zustrebend. Dieser Begriff der organischen Entwicklung vereinigt in sich das Wahre an der orthodoxen (sowohl katholischen als alt-protestantischen) Idee von etwas Bleibendem und Unveränderlichem in der Kirchengeschichte mit dem Wahren der rationalistischen Vorstellung von einer unstäten Bewegung und Flüssigkeit, und macht erst ein volles Verständniß des zeitlichen Lebens der Christenheit möglich. Ein Bleibendes ohne Bewegung erstarrt zur Stagnation, eine Bewegung ohne Bleibendes wird ein Proceß der Selbstauflösung. In beiden Fällen hört eigentlich alle lebendige Geschichte auf, welche unaufhörlich ihre Form wechselt und keinen Augenblick stille steht, aber in allen Veränderungen doch ihrem Wesen treu bleibt, sich nie aus sich herausentwickelt und die Resultate jeder früheren Stufe der nächstfolgenden einfügt, so daß nichts verloren gehen kann, was jemals wahren Werth besessen hat.

Diese Idee einer organischen und stätig zu Besserem fortschreitenden Entwicklung der Menschheit nach einem weisen unabänderlichen Plan der Vorsehung ist zwar in der Bibel selbst begründet (vgl. Matth. 13, 31. 32. Ephes. 4, 12. 16. 2 Petri 3, 18), wurde aber in der Kirche als wissenschaftliches Princip für die Auffassung der Geschichte zuerst klar von Herder in seinen „Ideen zur Philosophie

[1]) Vgl. darüber §. 5.

der Geschichte der Menschheit" (1784), welche der geniale Geschichtschreiber der Schweiz, Johann von Müller, so hoch schätzte, mit der ihm eigenen frischen Begeisterung hervorgehoben[1]). Vor allem aber ist es das Verdienst der Schellingischen und noch mehr der Hegelschen Philosophie, die Geschichte in diesem Sinne aufgefaßt und zu einem tieferen und geistvollen Studium derselben angeregt zu haben. Bei Hegel ist eigentlich alles Leben und Denken Entwicklung, oder ein Proceß des Aufhebens, d. h. nach der dreifachen Bedeutung dieses von ihm so oft gebrauchten philosophischen Terminus 1) eine Vernichtung der früheren unvollkommenen Form (ein Aufheben in dem Sinne von tollere), 2) eine Bewahrung des Wesens (conservare), und 3) eine Erhebung auf eine höhere Stufe (elevare). So ist das Kind aufgehoben im Manne, indem es aufgehört hat Kind zu sein, indem es Mensch geblieben und indem es auf die Stufe des Mannesalters erhoben ist. So ist das Judenthum im Christenthum aufgehoben, d. h. es existirt nicht mehr als ein particularistisches und exclusives Vorbereitungsinstitut, sein Wesen aber ist in's Evangelium übergegangen und von diesem erfüllt worden. Christus ist einerseits das Ende des Gesetzes und der Propheten, und doch sagt Er andererseits: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Dieß ist kein Widerspruch, sondern stellt nur dasselbe Verhältniß von verschiedenen Seiten dar. — Freilich gestaltet sich der Begriff der Entwicklung auf verschiedenen Standpunkten sehr verschieden, wie Glaube, Autorität, Freiheit, ja das Christenthum selbst, die widersprechendsten Definitionen und Auslegungen sich gefallen lassen müssen. Wie sehr gehen z. B. Neander und Baur auseinander, obwohl beide die Kirchengeschichte als einen lebendigen Proceß auffassen und darstellen! Und wie total verschieden von beiden ist der englische Convertit Dr. Newman, welcher die Theorie der geschichtlichen Entwicklung dem Princip des Katholicismus dienstbar macht! Die Hegelsche Entwicklung ist in den Händen seiner ungläubigen Nachfolger im Grunde bloß ein intellectueller, dialektischer Denkproceß, bei dem am Ende die Substanz des christlichen Lebens selbst verloren geht. Wie einst der Platonismus einerseits für Origenes, Victorinus, Augustin, Synesius und Andere eine Brücke zum Christenthum war, andererseits von den Neuplatonikern und Julian dem Abtrünnigen als Waffe gegen dasselbe gebraucht wurde: so haben auch die Kategorieen der neueren Philosophie (und zwar nicht bloß der deutschen, sondern auch der englischen) ganz entgegengesetzten Zwecken und Richtungen gedient. Es kommt auch bei dem Begriff der Entwicklung alles darauf an, daß man von vorn herein eine richtige Ansicht vom positiven Christenthum hat, und nicht nur mit seinem Denken, sondern auch mit seinem Herzen und seiner Erfahrung in demselben wurzelt. Dann kann man nach dem Ausspruche des Paulus: „Alles ist euer", ohne Gefahr von

[1]) Vgl. die hierher gehörigen Auszüge aus Herders Schriften in meiner Abhandlung über Historical Development, p. 73 sq.

jedem philosophischen Systeme etwas lernen. Wir sagen auch hier: amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.

Wenn nun aber die Geschichte unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt wird, so kann das nicht ohne Einfluß auf die *Darstellung* derselben bleiben. Ist sie Geist und Leben, und zwar vernünftiger Geist, Manifestation und organische Entwicklung ewiger, göttlicher Ideen: so muß sie auch demgemäß *geistvoll lebendig* dargestellt und *organisch reproducirt* werden. Eine mechanische und leblose Methode, welche bloß gelehrtes Material, wenn auch mit der größten Genauigkeit, aggregatmäßig aufhäuft, genügt auf dem gegenwärtigen Standpunkte nicht mehr; man will jetzt die Begebenheiten, die leitenden Ideen und handelnden Persönlichkeiten wahrhaft begreifen, und muß dieselben so, wie sie gewesen sind, vor den Augen der Leser entfalten; man will nicht bloß wissen, *was* geschehen und geworden, sondern auch *wie* es geschehen und geworden sei. Ebenso wenig aber kann jetzt jener ältere Pragmatismus zufrieden stellen, der bloß auf die zufälligen subjectiven und psychologischen Ursachen und Motive zurückgeht; sondern es wird ein höherer Pragmatismus erfordert, der vor Allem den objectiven Mächten der Geschichte, dem göttlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, dem Plane der ewigen Weisheit und Liebe in der Kirchengeschichte nachforscht und ihn ehrfurchtsvoll bewundert.

2. Mit dieser Auffassung der Kirchengeschichte, als Eines innerlich zusammenhängenden, von demselben Lebensblute durchströmten, demselben Ziele zustrebenden Ganzen, hängt das zweite Merkmal zusammen, welches wir als den wichtigsten materiellen Vorzug der bedeutendsten neueren Historiker Deutschlands ansehen, nämlich der Geist der *Unparteilichkeit* und *protestantischen Katholicität*. Auch darin hat *Herder* mit seinem für das Schöne und Edle in allen Zeiten und Völkern begeisterten Humanismus mächtig vorgearbeitet. Durch die neuere Entwicklung der Theologie und des religiösen Lebens in Deutschland wurden die Schranken und Vorurtheile, welche die lutherische und reformirte Kirche früher von einander trennten, großentheils überwunden und durch die preußische Union (die ohne jene innere Entwicklung eine bedeutungslose Regierungsmaßregel wäre) bis auf einen gewissen Grad auch äußerlich aufgehoben, und fast alle große Theologen der Gegenwart nehmen jetzt in Deutschland im Wesentlichen den Standpunkt der evangelischen Union ein. Aber noch mehr! Auch die frühere Einseitigkeit des protestantischen Standpunktes gegenüber dem Katholicismus hat einen tödtlichen Stoß erhalten, besonders ist die ältere Ansicht über das Mittelalter, dessen Finsterniß der Rationalismus in seiner dünkelhaften Aufklärung nicht schwarz genug malen konnte[1]), gänzlich

[1]) In einer noch a. 1817 zu Berlin erschienenen und öfter aufgelegten rationalistischen Broschüre über Luther findet sich sogar die fabelhafte Behauptung über das Mittelalter, daß „die armen Menschen damals fast gar nichts vom lieben Gott wußten!" Ein gewisser amerikanischer Doctor der Theologie, den wir aber aus Rücksicht auf sein Alter und auf den kirchlichen Körper, dem er angehört, nicht nennen wollen, scheint im Jahre 1852 noch derselben Ansicht zu sein. Vgl. dessen „Contrast

über den Haufen geworfen worden, seitdem die gründlichsten Forschungen dasselbe in seiner poetischen, künstlerischen, antiquarischen, politischen, wissenschaftlichen und kirchlich religiösen Bedeutung beleuchtet haben[1]). Man ist jetzt allgemein darüber einverstanden, daß das Mittelalter das nothwendige Mittelglied zwischen dem Alterthum und der neueren Zeit, daß es die Wiege des germanischen Christenthums und der modernen Cultur, und daß seine eigenthümlichen, großartigen Institutionen und Unternehmungen, das Papstthum, die Scholastik, die Mystik, die Mönschorden, die Kreuzzüge, die religiösen Kunstschöpfungen, wesentliche Elemente in diesem Bildungsproceß der europäischen Menschheit waren, ohne welche auch die Reformation des 16. Jahrhunderts nicht hätte entstehen können.

Damit muß natürlich der ultraprotestantische Fanatismus gegen die katholische Kirche fallen. Man will sich jetzt überhaupt nicht mehr von dem einseitigen apologetischen und polemischen Interesse einer bestimmten Confession oder Partei, durch deren gefärbte Brille man das Heldengedicht des Weltheilandes nur getrübt anzuschauen vermag, sondern bloß von dem Geiste der unbefangenen Wahrheit leiten lassen, die sich immer zugleich selbst am besten rechtfertigt durch die einfache Darlegung ihres Inhalts und geschichtlichen Verlaufs. Das Christenthum läßt sich nun einmal schlechterdings nicht über den Leisten einer bestimmten menschlichen Formel schlagen, ohne es seiner Würde und Majestät zu berauben; und seine Geschichte darf es beanspruchen, um ihrer selbst willen, sine ira et studio, ohne alle unreine und lieblose Nebenabsichten durchforscht und dargestellt zu werden. Die größten Meister auf diesem Felde kommen immer mehr zum Bewußtsein, daß der unendliche Lebensreichthum der Kirche von keiner einzelnen Partei oder Periode erschöpft, sondern bloß von der Gesammtheit aller Perioden, Nationen, Confessionen und gläubigen Individuen vollständig ausgeprägt werden könne, daß der Herr Sich niemals unbezeugt gelassen, daß mithin jede Periode ihre besonderen Vorzüge habe und das Bild des Erlösers auf eigenthümliche Weise abspiegele. Ein Neander z. B. küßt erfurchtsvoll die Fußtritte seines Herrn selbst in den dunkelsten Zeiten und beugt sich vor den

---

between the erroneous assertions of Prof. Schaff and the testimony of credible Ecclesiastical Historians (d. h. Mosheim's und Edgar's) in regard to the state of the Christian Church in the Middle Ages."

[1]) Fr. Galle, ein Schüler Neanders, sagt in der Vorrede zu seinen „Geistlichen Stimmen aus dem Mittelalter", S. VI.: „Längst vorüber ist ja jene Periode starr lutherischer Orthodoxie, die jedes geistige Product, welches in irgend einer Verbindung mit dem katholischen Mittelalter stand, sogleich verwarf, im Verschwinden die Zeit seichter Aufklärung, welche in der Reformation höchstens die trübe Morgenröthe zu dem angeblich sonnenklaren Tage der Gegenwart, im Mittelalter nur eine öde, finstere Nacht erkennen konnte, darin sich nichts Anderes, als die wilden Thiere des Obscurantismus und der Barbarei geregt hätten. Man hat angefangen, bei aller Achtung vor den Reformatoren und ihren theuer werthen Verdiensten, zu erkennen, daß der Herr zu allen Zeiten Seine Gemeinde mit Geist und Gaben erfüllt habe, und auch da noch, wo der Himmel Seiner Kirche mit Nebel und Wolken vielfach getrübt war, ihr allezeit nahe gewesen sei mit dem Lichte Seiner Wahrheit."

verschiedenartigsten Strahlenbrechungen Seiner Herrlichkeit. Daher sind auch in den letzten dreißig Jahren mit erstaunlichem Fleiß und Interesse fast alle Winkel der Kirchengeschichte durchforscht, die dunkelsten Partieen beleuchtet und eine Masse von Schätzen aus dem Alterthum, der mittleren und neueren Zeit, zur Bewunderung, Erbauung und Nachahmung der Mit- und Nachwelt zu Tage gefördert worden.

Kurz, der tiefste Zug der gläubigen deutschen Kirchengeschichtsforschung drängt immer mehr auf einen evangelisch-katholischen, centralen und universalen Standpunkt hin, von welchem aus man das ganze unermeßliche Gebiet der göttlichen Licht- und Lebensströme übersehen und würdigen kann, die von Jesu Christo, der Centralsonne des sittlichen Universums, in ununterbrochener Succession auf alle Jahrhunderte sich ergossen haben und immer aufs Neue in immer neuen Formen ergießen werden. Darum gewinnt auch das Studium der Kirchengeschichte eine immer größere praktische Bedeutung, sie wird ein Schauplatz zur Entscheidung der wichtigsten confessionellen Controversen, theologischen und religiösen Fragen; sie strebt darnach, aus den alten und ewig jungen Fundamenten der Kirche den Riß für ihren neuen Aufbau zu zeichnen; ja der Geist der gläubigen evangelischen Theologie Deutschlands scheint im Principe bereits über die traurigen Spaltungen der gegenwärtigen Christenheit erhaben zu sein, prophetisch auf ein neues Zeitalter der Kirche hinauszuweisen, und wird ihr Ziel und volle Befriedigung bloß finden in der herrlichen Erfüllung der köstlichen Verheißung von dem Einen Hirten und der Einen Heerde.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik, die aber, wie schon bemerkt, keineswegs auf alle Kirchenhistoriker unserer Zeit paßt, müssen wir nun noch die bedeutendsten unter ihnen näher charakterisiren, wobei wir zugleich Gelegenheit finden, unser eigenes Verhältniß zu ihnen, besonders zu Dr. Neander, genauer auseinanderzusetzen.

Unter den neusten deutschen Kirchenhistorikern, welche auf dem Höhepunkt ihrer Wissenschaft stehen, müssen wir zwei scharf von einander geschiedene Schulen unterscheiden, welche sich in ihrer philosophisch-theologischen Grundlage an die Namen der beiden größten wissenschaftlichen Genies des neunzehnten Jahrhunderts, Schleiermacher und Hegel, anschließen und theils im Verhältniß des directen Gegensatzes zu einander stehen, theils aber auch sich ergänzen, übrigens an Geist und Gelehrsamkeit sich wenig nachgeben, nämlich 1) die Schleiermacher-Neandersche Schule, in welcher Dr. Neander selbst obenan steht als der „Vater der neueren Kirchengeschichte". Denn Schleiermacher war eigentlich kein Historiker, und seine nach seinem Tode publicirten Vorlesungen über Kirchengeschichte sind bloß eine unverarbeitete Skizze; aber durch seine philosophisch-dogmatischen Ansichten über Religion, Christenthum und Kirche hat er mittelbar auch auf dieses Gebiet der Theologie, wie fast auf alle anderen, einen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt. 2) Die Hegelsche Schule, die sich aber wieder in zwei wesentlich von einander verschiedene Zweige spaltet, näm-

lich a) einen unkirchlichen und destructiven, die sogenannte Tübinger Schule, deren Hauptrepäsentant Dr. Baur in Tübingen ist[1]), b) einen christlich gläubigen und conservativen Zweig, unter dessen Häuptern Dr. Rothe und Dr. Dorner mit besonderer Auszeichnung genannt werden müssen. Da diese aber mit der objectiven Geschichtsbetrachtung und mit der dialektischen Methode der Hegelschen Philosophie zugleich die Bildungselemente der Schleiermacherschen Theologie verbinden, so könnte man sie ebensogut als eine dritte, zwischen beiden selbstständig vermittelnde Richtung bezeichnen[2]).

§. 35. Neander und seine Schule[3]).

Dr. August Neander macht in der Entwicklung der protestantischen Kirchengeschichtschreibung Epoche, so gut als Flacius im 16., Arnold am Ende des 17., Mosheim und etwas später Semler im 18. Jahrhundert, und ist daher bereits lange vor seinem Tode (1850) durch allgemeine Zustimmung mit dem Ehrennamen eines „Vaters der neueren Kirchengeschichte" ausgezeichnet worden. Wir besitzen von ihm einmal ein großes, leider unvollendetes Werk über die Universalgeschichte der christlichen Kirche, welches vom Tode der Apostel bis beinahe auf die Reformationszeit herabreicht[4]); sodann eine besondere Bearbeitung der apostolischen Periode[5]), sowie des Lebens Jesu (1837, 5. Aufl. 1845), welche dem Hauptwerke zum Unterbau dienen; ferner mehrere werthvolle kirchen- und dogmengeschichtliche Monographieen, über Julian den Abtrünnigen (1812), den heil. Bernhard von Clairvaux (1813, 2. Aufl. 1849), die gnostischen Systeme (1818), den heil. Johannes Chrysostomus (1821, 3. Aufl. 1848), den Antignostiker Tertullian (1825, 2. Aufl. 1849); und endlich einige Sammlungen kleinerer Abhandlungen meist historischen Inhalts, worin er einzelne Persönlichkeiten oder Erscheinungen des christlichen Lebens zwar aus

---

[1]) Nicht zu verwechseln mit dem halbverrückten Bruno Bauer, dessen gotteslästerliche Producte über die Evangelien und die Apostelgeschichte nicht mehr zur Literatur der Theologie, sondern zur Geschichte des Wahnsinns gehören.

[2]) In der nachfolgenden Charakteristik dieser Schulen werden wir die Pflicht der persönlichen Dankbarkeit nicht vergessen, welche wir ihren Häuptern, Neander, Baur und Dorner, von denen der erste in Berlin und die beiden letzteren früher in Tübingen unsere verehrten Lehrer waren, schuldig sind, können uns aber dadurch nicht abhalten lassen, gegen die gefährlichen und antichristlichen Extravaganzen des Baur'schen Skepticismus ein entschiedenes Zeugniß abzulegen, da alle persönlichen Rücksichten den heiligen Interessen des Glaubens und der Kirche untergeordnet sein müssen.

[3]) Vgl. meine „Erinnerungen an Neander" im „Deutschen Kirchenfreund", Jahrgang IV, 1851. S. 20 ff., und „Neanders Jugendjahre" ebendaselbst S. 283 ff.

[4]) In 6 Bänden oder 11 Theilen von 1825 bis 1852, wovon der letzte, die Vorbereitungen der Reformation bis zum Basler Concil (a. 1430) umfassende Band, nach seinem Tode aus den in sehr fragmentarischer Form hinterlassenen Manuscripten von Licent. Schneider herausgegeben wurde. Die ersten 4 Bände sind von 1842 an in zweiter verbesserter Auflage erschienen. Die englische Uebersetzung von Prof. Torrey in Amerika ist sehr gelungen.

[5]) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, in 2 Bänden, 1832; 4. Aufl. 1847.

den Quellen, aber in mehr populärer Form für das praktisch religiöse Bedürfniß eines größeren Publicums darstellt, vor allem seine „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens" (3 Bände 1822, 3. Aufl. 1845), eine Reihe erbaulicher Lebensbilder aus den ersten 8 Jahrhunderten der Kirche.

Neander war, wie Wenige, zum großen Berufe eines Geschichtschreibers der Kirche Jesu Christi geeignet. Nach Geburt und erster Erziehung ein Israelite, und zwar eine ächte Nathanaelsseele voll kindlicher Einfalt und messianischen Heilsverlangens, als Jüngling ein begeisterter Schüler hellenischer Weltweisheit, besonders des Plato, der für ihn, wie für Origenes und andere Kirchenväter, ein wissenschaftlicher Zuchtmeister auf Christum wurde[1]): — hatte er, als er in seinem 17. Jahre die heilige Taufe empfing, so zu sagen, die weltgeschichtliche Vorbereitung des Christenthums, den religiösen Proceß des Judenthums und Heidenthums in ihrer directen Hinströmung zum Evangelium innerlich durchgemacht und sich bereits den Weg zu dem allein richtigen kirchenhistorischen Standpunkte gebahnt, wonach Jesus Christus das Ziel der strebenden Menschheit, der Mittelpunkt der ganzen Geschichte und der alleinige Schlüssel zur Lösung ihrer Räthsel ist. Reich begabt an Geist und Gemüth, frei von allen häuslichen Sorgen, ein Eunuch vom Mutterleibe an und zugleich um des Reiches Gottes willen (Matth. 19, 12), ohne Sinn für die zerstreuenden Aeußerlichkeiten und Eitelkeiten des Lebens, ein Fremdling in der materiellen Welt, die in den letzten Jahren selbst seinem äußern Auge entzogen wurde: war er ganz darauf angewiesen, sich während einer langen und ununterbrochenen akademischen Laufbahn von 1811 bis 1850 in die stille Betrachtung der Geisterwelt zu vertiefen, in der Vergangenheit zu wühlen und sich unter den großen Todten einheimisch zu machen, deren Dichten und Trachten der Ewigkeit galt. Er war in theologischer Hinsicht zunächst ein Schüler des genialen Schleiermacher, unter dessen elektrisirenden Einfluß er während seiner Universitätsstudien zu Halle gerieth und dem er nachher viele Jahre als College in Berlin zur Seite stand. Dankbar erkannte er immer die großen Verdienste dieses deutschen Plato an, der in einer Zeit des allgemeinen Abfalls vom Glauben so viele

[1]) Schon auf dem akademischen Gymnasium zu Hamburg waren Plato und Plutarch sein Lieblingsstudium. Sein intimer Jugendfreund Wilhelm Neumann, von dem er nachher bei der Taufe den Geschlechtsnamen in griechischer Form, zugleich als eine bedeutsame Hinweisung auf seine innere Umwandlung, entlehnte, schrieb von David Mendel, wie Neander ursprünglich hieß, a. 1806 (in Chamisso's Werken VI. S. 241 f.): „Plato ist sein Idol und sein immerwährendes Feldgeschrei; er sitzt Tag und Nacht über ihm, und es mag Wenige geben, die ihn so ganz und so in voller Heiligkeit in sich aufnehmen. Es ist wunderbar, wie er dieß Alles so ganz ohne fremden Einfluß geworden ist, bloß durch Betrachtung seiner selbst und redliches, reines Studium. Ohne von der romantischen Philosophie viel zu kennen, hat er sie sich selbst construirt und die Keime dazu im Platon aufgefunden. Auf die Welt um sich herum hat er mit tiefer Verachtung blicken gelernt." Vgl. das Nähere über Neanders Bildungsgang im „Kirchenfreund" a. a. O. S. 286 ff.

Jünglinge der eisigen Umarmung des Rationalismus entriß und wenigstens bis an die Schwelle des Allerheiligsten hinführte[1]); schlug aber eine positivere Richtung ein und machte sich von den pantheistischen und deterministischen Elementen los, welche dem System seines Lehrers vom Studium Spinoza's her noch anklebten und es zum Theil in directen Gegensatz gegen das einfache Evangelium und den alten Kirchenglauben setzen. Dieß war für ihn von großer Wichtigkeit; denn nur auf dem Grunde der Anerkennung eines persönlichen Gottes und freier persönlicher Menschen läßt sich die Geschichte gehörig auffassen und würdigen. Ohnedieß war er auf seinem speciellen Gebiete selbstständig, da Schleiermacher seine Stärke in der Kritik, Dogmatik und Moral, und nicht in der Kirchengeschichte hatte, obwohl er allerdings durch seine geistvollen Anschauungen auch auf diese anregend einwirkte.

So wurde Neander vom Anfange seiner öffentlichen Wirksamkeit an Einer der Hauptgründer der neueren evangelischen Theologie Deutschlands und ihr bedeutendster Repräsentant auf dem Felde der Kirchen- und Dogmengeschichte. Sein erstes und größtes Verdienst besteht nun darin, daß er, im Gegensatz gegen die kalt verständige und negativ kritische Geschichtsbehandlung des Rationalismus, das religiöse und erbauliche Element wieder zu seiner Geltung brachte, ohne darum den Ansprüchen der Wissenschaft den geringsten Eintrag zu thun. Dieß tritt sehr deutlich schon in der Vorrede zum ersten Band seines großen Werkes hervor, wo er es für die Hauptaufgabe seines Lebens erklärt, die Geschichte Christi darzustellen „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für alle, welche hören wollen." Zwar steht er an Gelehrsamkeit keinem nach, besonders mit den Kirchenvätern war er durch vieljährigen Umgang auf's innigste vertraut; und obwohl er, aller Eitelkeit und Effectmacherei von Herzen abgeneigt, mit Citaten nirgends Prunk treibt, so beweist doch die zweckmäßige und gewissenhafte Art seines Citirens überall eine vollkommene Herrschaft über die Quellen; denn nicht an der Zahl der Citate, die ja ohnedieß aus zweiter und dritter Hand sehr wohlfeil zu haben sind, sondern an ihrer Selbstständigkeit, Zuverlässigkeit und kritischen Auswahl erkennt man den ächten Gelehrten. Zu der gründlichsten Sachkenntniß kommen bei ihm fast alle anderen einem wissenschaftlichen Historiker nöthigen Eigenschaften: eine stets in die Tiefe gehende kritische Forschung, eine oft glückliche Combinationsgabe und ein bedeutendes Talent genetischer Entwicklung religiöser Charaktere und ihrer theologischen Systeme. Aber der theoretische Stoff ist bei ihm überall von einem frommen, ebenso ernsten als milden und tief demüthigen Geiste durchdrungen. Wie einst Spener und Franke, so faßt auch

[1]) Vgl. besonders Neanders Aufsatz über „das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart", in der von ihm, Dr. Müller und Dr. Nitzsch begründeten „Deutschen Zeitschrift", 1. Jahrgang 1850, S. 7 ff., wo er sich ausführlich über Schleiermacher erklärt.

Neander die Theologie, mithin auch die Kirchengeschichte nicht bloß als eine Verstandesübung, sondern zugleich als eine praktische Herzenssache auf, und hat zu seinem Motto gewählt: pectus est quod theologum facit[1]). Darin zeichnen sich seine Werke vor den Producten der modernen Tübinger Schule, sowie vor dem an Gelehrsamkeit und scharfsinniger Forschung wenigstens ebenso ausgezeichneten Lehrbuche Gieseler's sehr vortheilhaft aus, wobei man freilich so billig sein muß zu bedenken, daß dieser einen anderen Zweck verfolgt und durch die unschätzbaren Quellenauszüge theilweise ersetzt, was das trockene Skelett seines Textes an Leben vermissen läßt. Neander durchforscht die Kirchengeschichte mit gläubigem Sinn und andächtigem Gemüthe, Gieseler mit kritischem Scharfblick und kaltem Verstande; jener lebt in seinen Heroen, denkt, fühlt, handelt und leidet mit ihnen, dieser schaut ihrem Treiben von außen her zu ohne Liebe und Haß, ohne Sympathie und Antipathie; jener küßt ehrfurchtsvoll die Fußstapfen seines Herrn und Heilandes, wo er ihnen begegnet, dieser bleibt regungslos und gleichgültig selbst bei den herrlichsten Offenbarungen des christlichen Lebens[2]).

Dieser christlich-religiöse Geist nun, der Neanders historische Schriften belebt und seine ganze Auffassung beherrscht, zeichnet sich näher durch eine umfassende Liberalität und evangelische Katholicität aus. Von dem subjectiven und unkirchlichen Pietismus eines Arnold und Milner, welche ebenfalls das erbauliche Element hervorhoben, es aber fast nur an den Ketzern und Sectirern finden konnten, unterscheidet er sich nicht nur durch ungleich tiefere Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit, sondern auch dadurch, daß er, obwohl ebenfalls ein großer, ja ein zu großer Beschützer gewisser Häretiker, dennoch mit richtigem Gefühle die Hauptströmung des christlichen Lebens in der ununterbrochenen Succession der christlichen Kirche findet; von der orthodox protestantischen und schroff polemischen Geschichtschreibung des 17. Jahrh. aber dadurch, daß er, obwohl überwiegend dem deutsch-lutherischen Typus in seiner gemäßigten melanchthonischen Form[3]) zugeneigt, doch über die Schranken des Confessiona-

---

[1]) Diejenigen Hegelianer, welche sich über dieses Motto lustig machten, und Neandern spöttisch einen „Pectoraltheologen" nannten, trugen damit nur ihre eigene Schande an den Tag. Man kann die Theologie nicht ernst und praktisch genug betreiben. Denn es handelt sich dabei um nichts weniger, als um das ewige Wohl oder Wehe unsterblicher Seelen.

[2]) Zwar verlangt auch Gieseler vom Kirchenhistoriker „christlich religiösen Geist", aus dem richtigen Grunde, „weil man überhaupt keine fremde geistige Erscheinung historisch richtig auffassen kann, ohne sie in sich zu reproduciren" (s. dessen Einleitung §. 5); allein in seinem Texte ist davon wahrlich wenig zu verspüren, was sich von seinem rationalistischen Standpunkte auch nicht anders erwarten läßt.

[3]) Unter allen kirchengeschichtlichen Persönlichkeiten giebt es kaum Eine, mit welcher Neander nach seinen Licht- und Schattenseiten mehr Aehnlichkeit hätte, als Melanchthon. Beide gehören zu den johanneischen Naturen, zu den milden, liebenswürdigen, friedliebenden, versöhnenden, nachgiebigen Charakteren, und beide sind in eminentem Sinne praeceptores Germaniae.

lismus erhaben ist und dem Standpunkte der Union angehört, wo lutherischer und reformirter Protestantismus als sich ergänzende Glieder eines höheren Ganzen aufgefaßt werden. Aber seine Sympathieen gehen weit über die Reformation hinaus und umfassen auch die eigenthümlichen Formen der katholischen Frömmigkeit. Denn ihm ist ja die ganze Kirchengeschichte kein zufälliges Aggregat äußerlicher Thatsachen, sondern ein zusammenhängender Entwicklungsproceß von innen heraus, und eine ununterbrochene Succession des Lebens Christi durch alle Jahrhunderte. Er hat sich hauptsächlich das unschätzbare Verdienst erworben, ein tieferes Verständniß und eine gerechtere Beurtheilung der ganzen Kirche vor der Reformation geltend gemacht und vor Allem die Theologie der Kirchenväter im Conflicte mit den ältesten Formen der Häresie, nicht im Dienste dieser oder jener Partei, sondern bloß im Interesse der Wahrheit vorurtheilsfrei und in lebendiger Reproduction dem protestantischen Bewußtsein vorgeführt zu haben. Dieß that er zunächst in seinen Monographieen. In Tertullian entwarf er ein Bild der africanischen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts, und lehrte diese bis dahin viel verkannte, zwar rauhe, aber urkräftige christliche Persönlichkeit, den Patriarchen der lateinischen Theologie, gehörig würdigen; in Johannes Chrysostomus schilderte er den größten Redner, Exegeten und Heiligen der alten griechischen Kirche; in Bernhard von Clairvaux charakterisirte er mit warmer, aber keineswegs blinder Bewunderung den würdigsten Repräsentanten des Mönchsthums, der Kreuzzüge und der praktisch kirchlichen Mystik aus der Blüthezeit des früher so wenig gekannten und so viel verschrieenen katholischen Mittelalters. So fühlte er sich in allen Perioden heimisch, weil ihm in allen derselbe Christus, wenn gleich in verschiedenen Gestalten entgegentrat. Durch solche aus den Quellen geschöpfte Lebensbilder und dann durch die zusammenhängende Darstellung seines größeren Werkes trug er mächtig dazu bei, die Schranken protestantischer Vorurtheile und Bigotterie zu durchbrechen und gewissermaßen eine gegenseitige Verständigung des Katholicismus und des Protestantismus auf historischem Boden anzubahnen. Er eignete sich das tiefsinnige Wort des Jansenisten Pascal, Eines seiner Lieblingsschriftsteller, an: „En Jesus-Christ toutes les contradictions sont accordées“, und so sah er denn auch in jenen großen Gegensätzen der Kirchengeschichte keinen unversöhnlichen Widerspruch, sondern zwei gleich nothwendige, sich gegenseitig ergänzende Manifestationen desselben Christenthums und blickte hoffnungsvoll auf eine dereinstige Versöhnung beider hin, die ihm in dem Jünger der Liebe und der Vollendung bereits typisch vorgebildet schien[1]).

Diese weitherzige Auffassung der Geschichte und vorurtheilsfreie Anerkennung der großen Erscheinungen des kirchlichen Alterthums und Mittelalters, welche zuletzt noch zu wichtigeren praktischen Folgen führen möchte, als er selbst

[1]) Vgl. die Schlußworte seiner Geschichte der apostolischen Kirche und die Dedication der zweiten Auflage des ersten Bandes seines größeren Werkes an Schelling, wo er auf dessen Idee über die drei, den Aposteln Petrus, Paulus und Johannes entsprechenden Entwicklungsstgdien der Kirche mit Beifall hindeutet.

ahnen oder billigen konnte, hat aber bei Neander ihren Grund keineswegs in einer romanisirenden Tendenz, die ihm völlig fern lag und nie in den Sinn kam, sondern theils in seinem milden johanneisch-melanchthonischen Naturell, theils in seiner ächt protestantischen Toleranz und Werthschätzung der Idee der Persönlichkeit und Individualität, oder in einer solchen Subjectivität, welche einen Damm sowohl gegen sectirerische Bigotterie, als gegen den Romanismus oder die Verschlingung des Einzelnen in der Autorität des Allgemeinen bildete. Darin ist er ein treuer Schüler Schleiermachers, der trotz des spinozistisch-pantheistischen Hintergrundes seiner Philosophie ein überaus scharfes Auge für das Persönliche und Eigenthümliche hatte und dessen Rechte überall anerkannte. Was dieser mehr auf speculativem und dogmatischem Boden geltend machte, das führte Neander historisch durch. Er war von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der freie Geist des Evangeliums sich nie und nimmer in einer bestimmten Form erschöpfen, sondern seine unendliche Fülle nur in einer großen Mannigfaltigkeit von Formen und Richtungen darstellen könne. Darum hebt er so oft hervor, daß das Christenthum, dieser Sauerteig, welcher die ganze Menschheit zu durchdringen bestimmt ist, die natürlichen Fähigkeiten, die nationalen und individuellen Differenzen nicht aufhebe, sondern verkläre und heilige; darum ist er ein solcher Freund der Mannigfaltigkeit und Freiheit der Entwicklung und ein solcher Feind des Zwanges und der Uniformität; darum hat er sich mit Vorliebe der Monographik zugewandt und ist als der eigentliche Schöpfer dieser so höchst werthvollen Behandlungsweise der Kirchengeschichte zu betrachten, welche durch den Spiegel einer einzelnen repräsentativen Persönlichkeit ein ganzes Zeitalter in concreter Anschauung darstellt; darum geht er den Menschen und Systemen, die er entwickelt, welcher Nation, Zeit und Richtung sie angehören mochten, mit solcher Liebe und Geduld und mit jener gewissenhaften Treue, der auch das Kleinste wichtig ist, in alle ihre Verhältnisse, Zustände und Bildungsstufen, in ihre Vorzüge und Verdienste, wie in ihre Abwege und Verirrungen nach, ohne jedoch darum ganz die Pflicht des philosophischen Historikers zu versäumen, die zerstreuten Einzelheiten wieder zu einem organischen Gesammtbilde zusammenzufassen und auf die in allem Wechsel sich gleichbleibende Einheit der Idee zu beziehen. Aus dieser seiner heiligen Scheu vor der gottebenbildlichen Persönlichkeit und den Rechten der Individualität endlich erklärt sich die Achtung und Popularität, welche dieser ebenso fromme als gelehrte Kirchenvater des neunzehnten Jahrhunderts in höherem Grade, als irgend ein anderer Theologe der neueren Zeit, bei fast allen Parteien des Protestantismus nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich, Holland, England, Schottland und Amerika, ja, so weit es bei der Verschiedenheit des kirchlichen Standpunktes möglich ist, selbst bei billig denkenden Gelehrten der römisch-katholischen Kirche genießt. Er stand in dieser Hinsicht da als ein rechter Mann der Vermittlung im schönsten Sinne des Wortes mitten unter den verschiedenen Richtungen der zerrissenen Christenheit der Gegenwart, und hat als solcher durch seine Schriften noch lange eine große und edle Mission zu erfüllen.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so besteht die innerste Eigenthümlichkeit, der schönste Schmuck und das bleibendste Verdienst der Neanderschen Kirchengeschichte in der organischen Durchdringung und lebendigen Vermählung des wissenschaftlichen und christlich-religiösen Elementes, und in der Darstellung beider, nicht in der Form der äußerlichen Erzählung und der mechanischen Aufhäufung der Stoffs, sondern in der Form des Lebens und der genetischen Entwicklung. Das Erbauliche ist nicht in dem Gewande frommer Reflexionen und Redefloskeln äußerlich an den Gegenstand herangebracht, sondern es wächst aus ihm naturgemäß hervor; es ist der Geist, der die Geschichte des Christenthums als solche beseelt und erfüllt. Neander ist christlich, nicht obgleich, sondern weil er wissenschaftlich, und er ist wissenschaftlich, weil er christlich ist. Das ist die einzige Art der Erbaulichkeit, die man von einem gelehrten Werke erwarten darf, aber auch erwarten muß, wo es das Christenthum und dessen geschichtliche Entfaltung zum Gehalte hat. Und dieser Gewinn soll uns daher nie verloren gehen. Ein Kirchenhistoriker ohne Glauben und Frömmigkeit kann statt des lebensvollen Leibes Christi im besten Falle bloß eine kalte Marmorstatue ohne sehendes Auge und ohne fühlendes Herz darstellen.

Allein damit ist die Aufgabe der Kirchengeschichte noch nicht vollständig gelöst. Wenn wir an Neander die organische Vermählung des wissenschaftlichen und christlichen Elementes achten und bewundern, so vermissen wir dagegen bei ihm die Versöhnung des wissenschaftlichen und kirchlichen Elementes. Wir verstehen darunter zunächst den Mangel an entschiedener Orthodoxie. In seiner Bearbeitung des Lebens Jesu und der apostolischen Periode begegnen wir Ansichten über die heil. Schrift, ihre Inspiration und Autorität, so, wie Zweifeln an dem streng historischen Charakter gewißer Abschnitte der evangelischen Geschichte und an der Aechtheit einzelner Bücher des kirchlichen Kanon (nämlich des ersten Briefes an Timotheus, des zweiten Briefes Petri und der Apokalypse), die zwar keineswegs rationalistisch, aber doch etwas zu lax und unbestimmt sind und der modernen Kritik nach unserer Ueberzeugung zu viele und bisweilen zu bedenkliche Zugeständnisse machen. Sein Leben Jesu besonders ist in dieser Hinsicht vielleicht dasjenige unter seinen Werken, welches die Forderungen der Rechtgläubigkeit am wenigsten zufrieden stellt, so sehr man auch die Ehrlichkeit und zarte Gewissenhaftigkeit achten muß, welche gewöhnlich seinen kritischen Bedenken und Zweifeln zu Grunde liegt. Es giebt auf diesem schwierigen Gebiete allerdings einen Skepticismus, der in sittlicher Hinsicht achtungswerther ist, als jener voreilige und absprechende Dogmatismus, der den gordischen Knoten entweder läugnet oder leichtsinnig durchhaut, statt ihn im Schweiße des Angesichts zu lösen. Allein die volle und unbedingte Ehrfurcht vor dem heiligen Worte Gottes, welche wir bei der ganzen Schleiermacherschen Schule mehr oder weniger vermissen, verlangt in solchen Fällen, wo die Wissenschaft das Dunkel noch nicht aufzuklären vermag, ein demüthiges Gefangennehmen der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens, oder eine einstweilige

Suspension des entscheidenden Urtheils in der Hoffnung, daß es einer weiteren und tieferen Forschung gelingen werde, zu genügenderen Resultaten zu gelangen.

Sodann aber müssen wir den theologischen und kirchenhistorischen Standpunkt Neanders auch insofern unkirchlich nennen, als er den objectiven und realistischen Charakter des Christenthums und der Kirche nicht hinlänglich anerkennt und durch seine ganze Darstellung hindurch einen Hang kund giebt, dasselbe in pure Innerlichkeit aufzulösen und idealistisch zu verflüchtigen. In dieser Beziehung erscheint er uns viel zu wenig katholisch im realen und historischen Sinne des Wortes. Zwar ist er weder ein Gnostiker, noch ein Baptist, noch ein Quäker, obwohl er manchmal Aeußerungen thut, welche, aus dem Zusammenhang herausgerissen, diesen hyperspiritualistischen Secten sehr günstig klingen. Er verkennt die objectiven Mächte der Geschichte keineswegs und weiß das realistische Element an Männern, wie Tertullian, Athanasius, Augustin, Bernhard und selbst an den Päpsten und Scholastikern, bis auf einen gewissen Grad wohl zu würdigen. Er spricht ja gar häufig von allgemeinen Geistesrichtungen, die sich in Individuen kund geben, und die Gegensätze von Idealismus und Realismus, Rationalismus und Supranaturalismus, dialektischer Verständigkeit und mystischer Contemplation, und die verschiedenen Combinationen dieser Tendenzen gehören zu den stehenden Kategorieen seiner Geschichtsbetrachtung. Allein einmal führt er diese Differenzen selbst wieder fast nur auf eine psychologische Basis, auf die verschiedenen Constitutionen der menschlichen Natur, also auf einen bloß subjectiven Grund zurück, und der überwiegende Gesichtspunkt ist bei ihm der, daß sich das Reich Gottes von den Individuen aus, also gewissermaßen von unten herauf bildet, und daß, wie Schleiermacher einmal sagt, „der Lehrbegriff der Kirche aus den Meinungen Einzelner entsteht". Sodann sieht man deutlich, daß er selbst spiritualistisch und idealistisch angelegt ist und die Gefahren, welchen diese in ihrem Theil unentbehrliche und wohlberechtigte Richtung ausgesetzt ist, nicht immer glücklich vermeidet. Daher seine Vorliebe für die alexandrinischen Väter, den Clemens und Origenes; daher seine, wie uns scheint, zu günstige Darstellung des Gnosticismus, besonders des Marcion, den er sogar wegen seiner pseudopaulinischen Bekämpfung der katholischen Tradition zu einem Vorläufer der Reformation macht, was, wenn wahr, dieser eher gefährlich wäre; daher seine zu weit getriebene Gerechtigkeitsliebe gegen alle häretischen und schismatischen Erscheinungen, bei denen er fast immer von vorn herein ein tieferes sittliches und christliches Interesse vermuthet, auch wo sie in einer rein willkührlichen Auflehnung gegen die rechtmäßige Autorität ihren Grund haben, — eine Gerechtigkeitsliebe, die, wenn gleich bei weitem nicht in so hohem Grade, wie bei dem pietistischen Sectenpatron Arnold, in Ungerechtigkeit gegen die historische Kirche umschlägt; daher seine unverhohlene Abneigung gegen alles, was er die Wiedereinführung des gesetzlich-jüdischen Standpunktes sammt speciellem Priesterthum und äußerem Cultus in die katholische Kirche nennt und worin er einen Widerspruch gegen den freien

pauliniſchen Standpunkt und gegen die Idee des allgemeinen Prieſterthums (das aber auch im A. T. neben dem ſpeciellen Prieſterthum beſtand, vgl. 1 Petr. 2, 9. mit 2 Moſ. 19, 6.) ſteht, obwohl er nicht umhin kann, dieſem Legalismus wenigſtens eine wichtige pädagogiſche Miſſion für die Erziehung der germaniſchen Nationen zuzuerkennen[1]); daher ſeine Gleichgültigkeit gegen feſte kirchliche Organiſation und ſein Widerwille gegen allen Symbolzwang in der proteſtantiſchen Kirche, worin er gleich „Buchſtabenknechtſchaft", „Formelnbann", „Symbololatrie" wittert. Zwar müſſen wir ihm in dieſem letzteren Punkte großentheils gegen diejenigen Recht geben, welche eine particulariſtiſche Confeſſion der Vergangenheit, etwa das excluſive Lutherthum der Concordienformel, ohne alle Rückſicht auf die erweiterten Bedürfniſſe der Gegenwart mit Stumpf und Stiel repriſtiniren wollen; noch mehr war ſein Eifer gegen die philoſophiſche Tyrannei der Hegelſchen Intellectualiſten und Pantheiſten begründet, welche in der Zeit ihrer Blüthe darauf ausgingen, das warme lebensvolle Chriſtenthum durch eine dürre Scholaſtik und einen unfruchtbaren dialektiſchen Formelnkram zu verdrängen[2]). Allein offenbar fehlt es der theologiſchen Schule, von welcher wir hier reden, an einer richtigen Würdigung der Bedeutung des Geſetzes und der Autorität im Allgemeinen, was mit der verkehrten Auffaſſung des A. Teſtaments in Schleiermachers Religionsphiloſophie und Dogmatik und mit ſeinem einſeitigen, halbgnoſtiſchen Ultrapaulinismus zuſammenhängt. Die Freiheit, für welche Neander ſo eifrig kämpft, iſt ziemlich latitudinariſcher Art, verliert ſich zuweilen in Unbeſtimmtheit und Willkühr und würde z. B. ſabellianiſche, ſemianianiſche, anabaptiſtiſche, quäkeriſche und andere gefährliche Irrthümer mit dem Mantel der Liebe zudecken. So ſehr wir die dabei zu Grunde liegende edle Geſinnung achten, ſo dürfen wir doch nie den wichtigen Grundſatz vergeſſen, daß die wahre Freiheit nur in der Sphäre der Autorität, der Einzelne nur in gehöriger Unterordnung unter das Allgemeine gedeihen kann, und daß die ächte Katholicität ebenſo excluſiv gegen den Irrthum, als weitherzig gegen die verſchiedenen Strahlenbrechungen der Wahrheit iſt.

Chriſtlichkeit und Kirchlichkeit faßt Neander zwar keineswegs als unverſöhnliche Gegenſätze, aber doch als zwei verſchiedene, ſich theilweiſe ausſchließende

---

[1]) Dr. Baur, Epochen S. 218, macht über dieſen Punkt die nicht ganz unrichtige Bemerkung: „Es iſt mit der Kategorie der Wiederkehr alter vergangener Formen und der Annahme einer Verpflanzung des Altteſtamentlichen auf den Boden des Chriſtenthums, die Neander auch ſonſt ſehr gern zu Hülfe nimmt (wie z. B. bei dem Epiſkopat, dem Montanismus), nichts ausgerichtet. Was einmal dageweſen, kehrt nie als daſſelbe wieder zurück; wo man nur das Alte wiederzuſehen glaubt, iſt doch wieder etwas Neues, das aus dem Alten nicht erklärt werden kann."

[2]) In dieſem Kampfe gegen die Hegelſche Philoſophie und ihren Panlogismus überließ er ſich manchmal in gelegentlichen Aeußerungen ſeiner Vorreden und noch mehr in Privatgeſprächen einer gereizten und heftigen Stimmung, die mit ſeinem ſonſt ſo ruhigen und milden Geiſte im Widerſpruch zu ſtehen ſcheint. Aber der Haß war in dieſem Falle nur eine umgekehrte Liebe. Man denke an den unerbittlichen Eifer des heiligen Johannes gegen die Gnoſtiker ſeiner Tage.

Gebiete, während diese beiden Begriffe wenigstens nach der Anschauung der ganzen alten Kirche des Orients und Occidents im Grunde zusammenfallen, oder wenigstens doch so eng verbunden sind, wie Seele und Leib, und der eine das Maaß des anderen ist, wie ein Irenäus, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Chrysostomus, Leo I., Gregor I., Anselm, Bernhard ꝛc. selbst nach der Neanderschen Darstellung zur Genüge beweisen. Schon der Titel seines großen Werkes: „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche" scheint die Ansicht zu involviren, welche sich allerdings sehr leicht aus protestantischer Weltanschauung herausbilden kann, daß es eine christliche Religion außer und neben der Kirche gebe. Wir wagen darüber nicht entschieden abzusprechen, glauben aber, daß eine solche Trennung sich schwerlich vereinigen läßt mit der pauliniſchen Lehre von der Kirche, als dem „Leibe Jesu Christi", als der „Fülle dessen, Der Alles in Allem erfüllt". Die Zukunft muß lehren, ob sich das Christenthum ohne das von Gott gegründete Institut der Kirche wird halten lassen[1]), d. h. ob die Seele ohne Leib existiren kann, oder zuletzt so gewiß in ein Gespenst und gnostisches Phantom sich auflösen wird, als der Leib ohne Seele zum todten Leichnam herabsinkt. Unterdessen halten wir uns an den Grundsatz: Wo Christus ist, da ist auch die Kirche, Sein Leib; und wo die Kirche ist, da ist auch Christus, ihr Haupt, und alle Gnade; und was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht trennen[2]).

Mit diesen Hauptmängeln der Neanderschen Kirchengeschichte, welche wir unter dem Begriff der Unkirchlichkeit im weiteren Sinne des Wortes befaßt haben, aber freilich auch andererseits mit ihren obengenannten Vorzügen, stehen noch mehrere untergeordnete Defecte in näherem oder entfernterem Zusammenhang. Neander ist so zu sagen vorzugsweise der Geschichtschreiber der unsichtbaren Kirche, und hat daher die Entwicklung der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, besonders sofern diese in einzelnen Theologen und frommen Männern sich ausprägen, am gründlichsten und originellsten dargestellt und darin im Allgemeinen alle seine Vorgänger übertroffen. Dagegen an Allem, was mehr zur äußeren Erscheinung, zur Leiblichkeit der Kirche gehört, hat er vermöge der innerlichen, contemplativen und idealistischen Richtung seines Geistes weniger Interesse. Dieß gilt zunächst von den Abschnitten über die Verfassung der Kirche, welche schon in den ersten Perioden sehr ungenügend und

---

[1]) In welchem Falle z. B. die Tractat- und Bibelgesellschaften (oder nach Dr. Rothe der Staat) zuletzt die Functionen des geistlichen Amtes übernehmen und, statt Hülfsgesellschaften der Kirche in der Kirche zu sein, sich an deren Stelle setzen und sie entbehrlich machen würden. Wir glauben aber, daß die Tractatgesellschaften und ähnliche freie Vereine in demselben Grade, in welchem sie über ihre ursprüngliche Sphäre hinausgreifen und sich an die Stelle der Kirche Gottes setzen wollten, auch das Zutrauen des gesunden christlichen Publicums und den Segen von oben verlieren würden.

[2]) Coleridge, der englische Schelling, macht irgendwo die Bemerkung: „Ein Christenthum ohne Kirche mit geistlicher Gewalt ist eine eitle Täuschung."

unter dem Einfluß seiner Antipathie gegen das hierarchische Element (das nun einmal unläugbar schon im zweiten Jahrhundert in den von ihm ohne hinlänglichen Grund für interpolirt erklärten Briefen des Ignatius, auch nach der kürzeren Recension, sich zu entwickeln begann) behandelt ist. Für die weltliche und politische Seite der Kirchengeschichte, die besonders auf dem Gebiete der Verfassung hervortritt, die Verbindung der Kirche mit dem Staate, das Gewebe menschlicher Leidenschaften, die leider auch in die heiligsten Angelegenheiten zu allen Zeiten sich einmischen, hatte der selige Mann bei seinem arglosen, kindlich einfältigen Gemüthe und seinem einsiedlerischen Gelehrtenleben ohnedieß kein sonderlich scharfes Auge [1]). Während er aber die kleinlichen und niedrigen Motive und Leidenschaften nur wenig beachtet, so geht er dagegen um so sorgfältiger auf die tiefer liegenden und edleren Triebfedern der handelnden Persönlichkeiten und Ereignisse ein und setzt so an die Stelle des äußerlichen Pragmatismus seines Lehrers Planck, der oft die wichtigsten Controversen aus den zufälligsten Umständen und unreinsten Quellen ableitet, einen weit geistvolleren inneren Pragmatismus, wonach das religiöse Interesse der Hauptfactor der Kirchengeschichte ist. Läßt der fromme Mann uns bisweilen beinahe vergessen, daß das Reich Gottes in dieser Welt ist: so hebt er statt dessen mit um so größerem Nachdruck das gewichtige Wort des Erlösers hervor, das er sehr charakteristisch jedem Bande seiner Kirchengeschichte als Motto vorangesetzt hat: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."

Ebenso fehlte dem guten Dr. Neander der ausgebildete Sinn für die ästhetische oder künstlerische Seite der Kirchengeschichte — ein Mangel, der aber auch wieder der Schatten einer Tugend und in seiner Unweltlichkeit, wenn wir diesen Ausdruck nach dem Englischen bilden dürfen, begründet ist. Hätte er in den ersten Jahrhunderten gelebt, so würde er, wie Clemens von Alexandrien, Tertullian und Andere, in der Kunst, die damals im Dienste des heidnischen Götzendienstes so schändlich gemißbraucht wurde, einen eitlen, mit der Knechtsgestalt der Kirche im Widerspruch stehenden Schmuck, wo nicht gar eine pompa diaboli gesehen haben. Das thut er nun zwar keineswegs; er steht in keinem principmäßigen puritanischen Gegensatze zur Kunst, da ja die Alles durchdringende Sauerteigsnatur des Evangeliums einer seiner Lieblingsgedanken ist; er vertheidigt selbst den Gebrauch der Malerei „für die Verherrlichung der Religion, gemäß dem Geiste des Christenthums, welches nichts rein Menschliches zurückstoßen, sondern Alles sich aneignen, durchdringen und verklären sollte" [2]), und billigt in dem Bericht über die Bilderstreitigkeiten die ver-

[1]) Dr. Hagenbach macht in seinem schönen Aufsatz über Neander in den „Studien und Kritiken" 1851, S. 588, ebenfalls auf diesen seinem Charakter ehrenvollen Mangel aufmerksam, und fügt die Bemerkung bei: „Das andere Extrem zu ihm bildet etwa Gfrörer, der dem Gewebe der Intrignen und Schikanen mit Vorliebe nachgeht, dabei aber das religiöse Agens unbeachtet läßt, z. B. in der Beurtheilung des Gottschalk'schen Streites in seiner Geschichte der Karolinger."

[2]) KG. III, S. 400.

mittelnde Ansicht, welche sich von den Extremen der Ikonolatrie und Ikonomachie gleich fern hielt. Allein eine eingehende Beschreibung des Einflusses, den das Christenthum gerade auf dieses Gebiet des menschlichen Lebens ausübte, eine Geschichte der kirchlichen Plastik, Malerei, Architektur, Musik und Poesie, sowie alles dessen, was zum Prunk und zur Symbolik des mittelalterlich-katholischen Cultus gehört, darf man in seinem Werke nicht suchen. In dieser Hinsicht wird er weit übertroffen von dem geistreichen, aber freilich auch weniger geistlichen Hase, der zuerst die christliche Kunstgeschichte in die allgemeine Darstellung der Kirchengeschichte mit feinem Geschmack in kurzen, aber charakteristischen und pikanten Umrissen verwoben hat. Diese Gleichgültigkeit Neanders gegen das Schöne als solches wird nun aber andererseits großentheils durch den Vorzug aufgewogen, daß er sich durch das Unschöne und die armselige Knechtsgestalt, in welche das Göttliche auf Erden oft eingehüllt ist, nicht abstoßen läßt, wie die Schöngeister und Weltmenschen, sondern daß er den himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen, den edlen Kern auch unter rauher Schaale zu würdigen weiß, oder, wie er selbst in Bezug auf Tertullian sagt, „das göttliche Gepräge in der Erscheinung erkennt und aus seinen zeitlichen Trübungen heraus zum Bewußtsein entwickelt“ [1]).

Von demselben Gesichtspunkte aus muß endlich auch der Styl Neanders beurtheilt werden, der sich in langweiliger Einförmigkeit und ermüdender Weitschweifigkeit, ohne malerische Abwechselung von Licht und Schatten, ohne rhetorische Eleganz und Feile, ohne übersichtliche Gruppirung, wie ein geräuschloser Strom in ununterbrochener Ebene, langsam forbewegt und insofern keineswegs als Muster historischer Darstellung gelten kann; der aber doch auf der anderen Seite wieder durch seine ungekünstelte Natürlichkeit, contemplative Gemüthlichkeit und ruhige Entwicklung des Gegenstandes den gesunden Sinn anspricht und ein treuer Spiegel der schönsten Charakterzüge des großen Mannes, seiner Einfalt und Demuth, ist. Das Richtige scheint uns hier in der Mitte zu liegen zwischen der schmuck- und farblosen Einfachheit eines Neander und dem blendenden Glanz eines Macaulay.

Trotz dieser gerügten Mängel bleibt Neander dennoch, wenn man Alles zusammennimmt, der größte Kirchenhistoriker, welchen das neunzehnte Jahrhundert bis dahin producirt hat, groß besonders auch darin, daß er sich durch seinen Ruhm niemals das Bewußtsein der Sündhaftigkeit und Gebrechlichkeit, die jedem Menschenwerk in dieser Welt anklebt, verdunkeln ließ [2]) und bei all

[1]) Vorrede zur zweiten Auflage seines „Antignosticus, Geist des Tertullian“ ꝛc. S. XI. Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Hagenbach a. a. O. S. 589 f., der zur Vollendung der historischen Wissenschaft mit Recht dieses fordert, daß sie „die verschiedensten Eindrücke aller Zeiten lebendig in dem Spiegel der Phantasie auffange, mit künstlerischer Freiheit die Vergangenheit nachbilde, sie gleichsam neu schaffe und den längst entschwundenen Zuständen ein frisches Leben einhauche, ohne sich darum von ihrem Zauber blenden zu lassen. Das ist der Bund der Poesie mit der Geschichte, dem die neuere Zeit zustrebt.“

[2]) Vgl. den rührenden Schluß seiner Dedicationsworte an seinen Freund Dr. Jul.

seinem umfassenden Wissen in richtiger Selbstschätzung sich mit vielen Anderen für einen bloßen Vorläufer einer neuen schöpferischen Epoche des alten und ewig jungen Christenthums hielt, auf welche er so gerne in prophetischem Blicke des Glaubens und der Hoffnung aus den Verirrungen und Verwirrungen der Gegenwart hinausschaute. „Wir stehen," sagt er[2]), „an der Grenze zwischen einer alten und einer neuen Welt, welche durch das ewig alte und ewig neue Evangelium in das Dasein wird gerufen werden. Zum vierten Mal bereitet sich eine Lebensepoche der Menschheit durch das Christenthum vor; daher können wir in jeder Hinsicht nur Vorarbeiten geben für die Zeit der neuen Schöpfung, da man nach der Wiedergeburt des Lebens und der Wissenschaft mit neuen feurigen Zungen verkündigen wird die großen Thaten Gottes."

Zur Schleiermacher-Neanderschen Schule im weiteren Sinne gehört die Mehrzahl der neuesten Theologen Deutschlands, welche sich auf dem Felde der Kirchen- und Dogmengeschichte durch größere oder kleinere, universelle oder monographische Werke bekannt gemacht haben, wie Hoßbach, Rheinwald, Vogt, Semisch, Piper, Jacobi, Bindemann, Schliemann, Herzog, Henry, Erbkam, Guericke, Rudelbach, Lindner, Kurtz und Trautmann (die fünf letzteren jedoch mit einer entschiedenen Vorliebe für altlutherische Orthodoxie, welche Neandern ganz fremd war), vor allem aber Lehnerdt, Schenkel, Hundeshagen, Hagenbach und Ullmann, welche von den genanntesten wohl die gelehrtesten und selbstständigsten sind. Von Hagenbach besitzen wir eine Dogmengeschichte, ein interessantes Werk über den Protestantismus sowie über die drei ersten Jahrhunderte, welches sich durch milden Geist und einfache, klare und lebendige Darstellung auch dem englischen Geschmacke empfiehlt. Hundeshagen und Schenkel haben sich ebenfalls vorzugsweise der Erforschung des Wesens und der Geschichte des deutschen Protestantismus gewidmet, und der Erstere zugleich mit kerngesundem Blick auf manche Gebrechen desselben und auf die üblen Folgen einer einseitig literarischen Existenz hingewiesen, an welcher Deutschland seit längerer Zeit gelitten. Die rühmlichste Erwähnung verdient Ullmann, Professor in Heidelberg, den wir nächst Neander für den bedeutendsten Kirchenhistoriker aus der Schleiermacherschen Schule halten. Seine Monographie über Gregor von Nazianz (a. 1825) und noch mehr sein Werk über die Reformatoren vor der Reformation (2 Bände 1841 und 42) sind wegen ihrer gründlichen Gelehrsamkeit, ruhigen Klarheit und classischen Eleganz wahre Meisterstücke der Kirchengeschichtschreibung. Wahrscheinlich läßt sich von dem milden und liebenswürdigen Verfasser noch eine Universalgeschichte der Kirche erwarten, welche in formeller Hinsicht die Neandersche ohne Zweifel übertreffen würde.

Müller in der zweiten Auflage des Tertulian, geschrieben ein Jahr vor seinem Tode: „obgleich ich wohl weiß mit Ihnen, daß kein Mensch der Feier und Verehrung würdig ist, daß wir Alle im Wissen und Thun Bettler und Sünder sind und bleiben."

[2]) Vorrede zu seinem Leben Jesu, erste Aufl. S. IX f.

Unter den Historikern, die zwar keine Theologen von Profession sind, aber doch auch die Kirchengeschichte zum Gegenstande ihrer Forschung gemacht haben, können wir in diesem Zusammenhang den berühmten Leopold Ranke, Professor in Berlin und Verfasser der „Geschichte der Päpste im 16. und 17. Jahrhundert", sowie der „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation", nicht unerwähnt lassen. Er ist kein Mann des Systems und erhebt sich selten zu allgemeinen philosophischen Anschauungen; hat aber ein außerordentlich scharfes Auge für das Einzelne und Individuelle, und ist in dieser Hinsicht mit der Schleiermacherschen Schule und noch mehr mit Dr. Hase verwandt. Damit verbindet er einen feinen diplomatischen Tact und Weltklugheit, weiß die geheimsten Fäden der geschichtlichen Bewegungen, und zwar zum Theil aus ungedruckten Quellen, besonders aus Gesandtschaftsberichten und Correspondenzen, aufzudecken und die Resultate seiner durchaus selbstständigen Forschungen mit malerischer Anschaulichkeit und geistreicher Eleganz darzustellen und den Leser ebenso angenehm zu unterhalten, als zu belehren. Man kann ihn in mancher Hinsicht den deutschen Macaulay nennen.

§. 36. Baur und die Tübinger Schule. Der pantheistische Rationalismus und moderne Gnosticismus.

Den geraden Gegensatz gegen die Neandersche Kirchengeschichtschreibung bildet die neue Tübinger Schule, welche mit der Hegelschen Philosophie in enger Verbindung steht. Diese Philosophie, welche eine allseitige Ausführung und formelle Durchbildung Schellingischer Grundanschauungen[1]), dabei aber doch in hohem Grade selbstständig und ein bewundernswürdiges Denkmal menschlicher Denkkraft und umfassenden Wissens ist, hatte ursprünglich, im Unterschiede von Fichte's und Schleiermacher's subjectivem Idealismus, gerade einen objectiven und insofern historischen Charakter. Sie war in gewissem Sinne eine Philosophie der Restauration im schroffen Gegensatze zu der revolutionären, selbstgenügsamen Aufklärung des vorigen Jahrhunderts. Sie stellte dem willkührlichen Belieben den Ernst des Gesetzes, dem subjectiven Meinen die allgemeine Vernunft der Geschichte und die öffentliche Meinung des Staates entgegen. Die ganze Geschichte ist ihr kein Spiel des Zufalls und der Caprice, sondern das Product der nothwendigen ewigen Gesetze des Geistes; ihr Grundsatz ist: Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche (d. h. alles wahrhaft Seiende) ist vernünftig; sie sieht in allen Jahrhunderten das Walten höherer Mächte, zwar allerdings nicht des heiligen Geistes im biblischen Sinne, aber doch eines vernünftigen Weltgeistes, der sich der einzelnen Menschen als Werk-

[1]) Hegel verhält sich zu Schelling ähnlich, wie Aristoteles zu Plato, und wie Wolf zu Leibnitz. Was die Letzteren producirt haben, haben die Ersteren systematisirt und logisch vollendet. Daß aber ein solches Abhängigkeitsverhältniß mit ungemeinem metaphysischen Talente und der umfassendsten Gelehrsamkeit vereinbar sei, davon liefert Aristoteles und der ihm geistesverwandte und ebenbürtige Hegel einen schlagenden Beweis.

zeuge zur Vollstreckung seiner Pläne bedient. Das Christenthum erkennt Hegel als die absolute Religion an und schreibt den Ideen von der Menschwerdung und Dreieinigkeit Gottes, freilich in einem von der Kirchenlehre sehr verschiedenen Sinne, eine tiefe philosophische Wahrheit zu, so daß er das ganze Universum, die äußere Natur sowohl, als den Menschengeist, unter dem trinitarischen Gesichtspunkt betrachtet.

Allein diese allgemeinen Grundsätze konnten, wenn sie auf das theologische Gebiet angewandt wurden, zu ganz entgegengesetzten Richtungen Veranlassung geben, je nachdem man unter den objectiven Mächten, von denen nach Hegel der Proceß der Geschichte ausgeht und geleitet wird, wesenhafte Realitäten oder abstracte Begriffe verstand, je nachdem man einen lebendigen Glauben an das Christenthum hatte, oder einseitig von speculativem und wissenschaftlichem Interesse geleitet war. So gingen denn zwei sehr verschiedene theologische Schulen aus der Hegelschen Philosophie hervor, eine positive und eine negative, eine kirchliche und eine antichristliche. Sie verhalten sich zu einander ähnlich wie die alexandrinischen Väter Clemens und Origenes, welche die hellenische, besonders platonische Philosophie dem Christenthum dienstbar machten, zu den Gnostikern, welche das letztere entstellten, und zu den Neuplatonikern, welche es geradezu feindselig bekämpften. Der berüchtigte Strauß, welcher zu den ungläubigen Hegelianern gehört, hat auf diese Parteien die politische Terminologie der rechten und der linken Seite angewandt, und den Neutralen und Vermittelnden das Centrum angewiesen. Die Häupter der Rechten sind Marheineke, Daub, Göschel, von denen jedoch die beiden letzteren mit der Kirchengeschichte nichts zu thun haben; die Häupter der Linken sind Baur und seine Schüler, Strauß, Zeller und Schwegler, lauter Württemberger, die in Tübingen studirten und docirten oder noch dociren, weßhalb man sie auch die Tübinger Schule nennt. Da die Tübinger eine größere Thätigkeit auf dem Gebiete der historischen Theologie entfaltet haben, als die älteren Hegelianer, welche sich fast nur der systematischen Theologie widmeten, so wollen wir sie zuerst ins Auge fassen und zwar mit besonderer Rücksicht auf Baur, von dem alle anderen abhängig sind.

Dr. Ferdinand Christian Baur, Professor der historischen Theologie in Tübingen, ein Mann von imponirender Gelehrsamkeit, kühner Kritik, überraschender Combinationsgabe und rastloser Productivität, aber eigentlich zu philosophisch, um ein treuer Historiker, und zu historisch, um ein origineller Philosoph zu sein, außerdem ein purer Theoretiker und Intellectualist ohne alle Sympathie mit den praktisch-religiösen Interessen des Christenthums und der Kirche, hat seit dem Erscheinen seines Aufsatzes über die Christuspartei in Korinth [1]), eine eigene historische oder vielmehr unhistorische Schule gegründet,

[1]) „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche" in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1831, Heft 4.

welche in der Negation des Positiven und in der destructiven Kritik der früheren orthodoxen Ansichten vom Urchristenthum noch viel weiter gegangen ist, als Semler und seine Nachfolger. Wir hätten sie daher noch zur vierten Periode als eine neue Phase der rationalistischen Geschichtsbetrachtung zählen können, allein theils wollten wir die chronologische Ordnung nicht gar zu sehr unterbrechen, theils findet doch andererseits ein beträchtlicher wissenschaftlicher Unterschied zwischen jenem älteren und diesem neueren Rationalismus Statt, obwohl sie in ihren praktischen Resultaten consequent auf dasselbe hinauskommen, nämlich auf Zerstörung der Kirche und des Christenthums [1]). Der erstere geht vom gemeinen Menschenverstande aus (daher er rationalismus communis oder vulgaris heißt), und bedient sich demgemäß auch einer ziemlich einfachen, aber meist trockenen und geistlosen Darstellungsform, der zweite operirt mit der speculativen Vernunft und kleidet seine Ideen in das vornehmere Gewand einer hochtönenden wissenschaftlichen Terminologie und einer gewandten Dialektik; der erstere ist deistisch, das Göttliche und Menschliche abstract von einander trennend, so daß es nie zu einer Versöhnung kommt, der zweite ist pantheistisch, Gott und Welt mit einander vermischend und den Menschengeist vergötternd; jener ist mit der ebionitischen, dieser mit der gnostischen Häresie verwandt; jener hält noch an den Ideen der sogenannten natürlichen Religion, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, fest und sucht sich einigermaßen mit der Bibel abzufinden, dieser kennt weder einen persönlichen Gott, noch eine persönliche Unsterblichkeit, läugnet den apostolischen Ursprung fast aller Bücher des N. T. und löst die wichtigsten historischen Bestandtheile desselben in mythologische Dichtungen oder sogar in absichtliche Entstellungen auf. Beide geben sich für consequente Entwicklungen des protestantischen Princips der freien Forschung und der Bekämpfung menschlicher Autorität aus, beide halten sich aber ausschließlich an die negative und destructive Seite der Reformation, ohne Sympathie mit ihrem positiv-religiösen, evangelischen Charakter, und müßten zuletzt den Protestantismus eben so gut, wie den Katholicismus auflösen.

Baur hat sich vermöge seines überwiegenden philosophischen Hanges mit besonderer Vorliebe auf die schwierigsten Partieen der Dogmengeschichte geworfen, welche ihm viel mehr zusagt, als biographische Monographieen, weil zu diesen ein lebendiges Interesse an einzelnen concreten Persönlichkeiten gehört. Die Productivität, welche er seit 1831 entwickelt hat, ist wirklich staunenswerth. Wir besitzen von ihm, nebst einem kleinen Lehrbuche der Dogmengeschichte und vielen Abhandlungen in verschiedenen Zeitschriften, mehrere zum Theil sehr ausführliche Werke, besonders über die Gnosis (a. 1835), worunter er nicht bloß den eigentlichen Gnosticismus des Alterthums, sondern etwas willkührlich alle Versuche einer philosophischen Auffassung des Christenthums versteht, über den Manichäismus

[1]) Sobald der speculative Rationalismus populairisirt wird, so sinkt er auch in demselben Grade zum vulgären Rationalismus herab, weßhalb es den Hegelianern schlecht ansteht, mit einer so vornehmen wissenschaftlichen Verachtung auf diesen herabzublicken.

(1831), die geschichtliche Entwicklung der Lehre von der Versöhnung (1838), sowie des Dogma's von der Dreieinigkeit und Menschwerdung (in drei starken Bänden, 1841—43), — lauter Arbeiten, welche sich durch eine Masse von gründlicher und wohlverdauter Gelehrsamkeit, durch eindringenden philosophischen Scharfsinn, neue Combinationen und gewandte Darstellung auszeichnen und in ihrer Art Epoche machen, aber zu sehr unter dem Einflusse seiner falschen Voraussetzungen stehen [1]), um durchweg den Ruhm objectiver Treue beanspruchen zu können.

Am meisten Aufsehen aber hat die Tübinger Schule durch ihre Forschungen über die Geschichte des Urchristenthums gemacht, welche die früheren Ansichten darüber förmlich über den Haufen zu werfen suchten. Den Anfang machte hierin vor dem Publicum Dr. David Friedrich Strauß, ein jüngerer Schüler Baur's, aber noch etwas verwegener und consequenter, als sein Meister, in seinem a. 1835 zum Staunen der Welt erschienenen „Leben Jesu", wo er das Leben des Gottmenschen mit eiskalter, frevlerischer Hand auf ein dürres Skelett alltäglicher Geschichte reducirt und alle Wundererzählungen der Evangelien, theils wegen ihrer vermeintlichen Widersprüche, theils und hauptsächlich wegen ihres übernatürlichen, dem fleischlichen Verstande anstößigen Charakters, in einen Mythenstrauß der bewußtlos (?) dichtenden Messiasidee der ersten Christengemeinde auflöst, also im Wesentlichen auf Eine Stufe mit den heidnischen Mythologien herabzieht. Damit wäre natürlich der göttliche Quell des Christenthums verstopft, und die achtzehnhundertjährige Geschichte und Apologie desselben in ein auf lauter Illusionen ruhendes Luftschloß, in einen gutmüthigen Traum, in eine tragische Comödie mit der Aufschrift: „Viel Lärmen um Nichts" verwandelt.

Dieselbe sophistische Advocatenkritik, welche Strauß an den Biographieen des Weltheilandes zu üben sich nicht scheute, haben Baur und mehrere seiner jüngeren Schüler auf die Apostelgeschichte und die ganze christliche Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts angewandt, und nach und nach eine ganz eigenthümliche Anschauung von der Urkirche construirt, welche fast alle hergebrachten Ansichten auf den Kopf stellt. Am vollständigsten liegt diese philosophisch kritische Construction der apostolischen und nachapostolischen Kirche vor in Baur's „Paulus, der Apostel Jesu Christi" (1845), in Schwegler's

[1]) Zwar rühmt sich diese Schule, besonders Strauß in seinem „Leben Jesu", der philosophischen und dogmatischen Voraussetzungslosigkeit; allein diese besteht bei ihm in einer Freiheit von allen christlich-gläubigen und in einer gänzlichen Befangenheit in ungläubigen Voraussetzungen, die ihn gerade zur richtigen Auffassung und Darstellung des Lebens Jesu schlechthin unfähig machen. Eine absolute Voraussetzungslosigkeit ist bei einem Schriftsteller von Charakter eine absolute Unmöglichkeit und ein Unsinn. Es kommt alles darauf an, nicht daß der Theologe gar keine, sondern daß er die richtigen, der Natur der Sache angemessenen Voraussetzungen habe. Ohne die Voraussetzung des christlichen Glaubens ist weder ein richtiges Verständniß der heil. Schrift, noch der Kirchengeschichte möglich.

„Nachapostolischem Zeitalter" (2 Bände 1846), und endlich in Baur's neustem Producte, das alle Resultate seiner hieher einschlagenden Untersuchungen zusammenfaßt: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte" (1853)[1]). Hienach ist das eigentliche Christenthum nicht die Offenbarung des persönlichen Gottes, nicht das Werk Jesu Christi, sondern erst ein Product der katholischen Kirche aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts und das Resultat eines langen Kampfes ebionitischer und gnostischer Häresieen, so daß also die Wahrheit aus der Lüge, das Licht aus der „alten Mutter Nacht" geboren sein soll. Im Geiste Jesu, der zwölf Apostel und der ersten Gemeinde existirte es bloß als ein verinnerlichtes und vervollkommnetes Judenthum und war mithin wesentlich Eins mit dem später als Ketzerei verdammten Ebionitismus. Der Heidenapostel Paulus hat zuerst — man weiß nicht, wie er als Apostel Jesu Christi dazu kam — das Christenthum von den particularistischen Fesseln des Judenthums emancipirt und in seiner Neuheit und Eigenthümlichkeit erfaßt, und zwar im schroffen, unversöhnlichen Gegensatze zu den übrigen Aposteln, besonders zu Petrus, dem Hauptrepräsentanten des ebionitischen Judenchristenthums. Der Galaterbrief und die bekannte Collision in Antiochia (Gal. 2, 11 ff.) liefern dazu den authentischen Beweis[2]), während die Apostelgeschichte durchweg, vor allem auch in ihrer Darstellung des Apostelconcils zu Jerusalem, den Gegensatz absichtlich verwischt. Die Apostelgeschichte ist nämlich nicht von Lukas, sondern erst gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und zwar nicht in rein historischem Interesse, sondern mit dem apologetischen und irenischen Zwecke geschrieben, den Heidenapostel gegen alle Vorwürfe der Judenchristen zu rechtfertigen und die beiden Parteien der Christenheit mit einander zu versöhnen. Dieß geschieht dadurch, daß der unbekannte Verfasser im ersten Theile den Petrus möglichst paulinisirt, d. h. dem freien heidenchristlichen Standpunkt nahe rückt, im zweiten Theile dagegen den Paulus möglichst petrinisirt, oder, was im Grunde dasselbe ist, zum Judaisten macht. Eine ähnliche irenische Tendenz haben die Briefe des Petrus und die kleineren Briefe des Paulus, welche sämmtlich aus dem zweiten Jahrhundert herrühren. Denn unter allen Schriften des neuen Testaments will Baur bloß fünf, nämlich die Apokalypse und die paulinischen Briefe an die Galater, Korinther und Römer (jedoch auch diesen bloß mit Ausnahme der beiden letzten Kapitel) für ächt geltend lassen! Endlich

---

[1]) Dazu kommen dann noch viele größere und kleinere Abhandlungen von Zeller, Köstlin, Planck, Georgi, Hilgenfeld und ähnlich gesinnten Kritikern, besonders in den von Baur und Zeller herausgegebenen „Theologischen Jahrbüchern". Auch das Werk von Ritschl, „Die Entstehung der altkatholischen Kirche," Bonn 1850, gehört im Wesentlichen der Tübinger Schule an, obwohl er sie im Einzelnen vielfach bekämpft und sich nicht in solche Extreme verliert.

[2]) Umgekehrt soll der heil. Johannes in den Nikolaiten, Apok. 2, 14. 20, die paulinischen Christen, ja den Apostel Paulus selbst, als den Urheber dieser Irrlehre, bekämpfen, weßhalb er ihn K. 21, 14 von der Zwölfzahl der Apostel ausschließe! Dieser Unsinn ist buchstäblich zu lesen in Baur's neustem Werk über die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, S. 75 f.

nach langem heftigen Kampfe, in welchem die pseudoclementinischen Schriften und gnostischen Phantasieen die größte Rolle spielen, wurde dieser schroffe Gegensatz zwischen Petrinismus und Paulinismus, d. h. eigentlich zwischen Ebionitismus und Gnosticismus, versöhnt, und daraus ging dann das katholische Christenthum der Kirchenväter hervor. Das Hauptverdienst in dieser gewaltigen Umwandlung gebührt dem vierten Evangelium, das aber natürlich nicht von dem Lieblingsjünger Jesu, obwohl der Verfasser sich deutlich genug als solchen zu erkennen giebt, sondern von einem kleinasiatischen oder alexandrinischen Anonymus aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts — also das tiefsinnigste und geistvollste Product von einem Obscuranten, die erhabenste und idealste Charakterzeichnung des sündlos-heiligen Erlösers von einem Betrüger! — herrührt und keine objective Geschichte, sondern eine Art von philosophisch-religiösem Roman, ein Product der speculativen Phantasie und klugen Berechnung der nachapostolischen Christengemeinde ist!!

Damit hat der kritische Scharfsinn und die constructive Methode dieser paulogistischen Schule den Punkt erreicht, wo sie durch die Verspottung aller äußeren geschichtlichen Zeugnisse und durch die handgreiflichste Uebertreibung sich selbst widerlegt. Die an sich wahre und wichtige Vorstellung von einer Differenz zwischen petrinischem Judenchristenthum und paulinischem Heidenchristenthum wird auf eine solche Spitze getrieben, daß sie sich in eine Caricatur und gnostische Lüge verwandelt. Das gesunde kritische Verfahren wird von der Tübinger Schule geradezu auf den Kopf gestellt, indem die ächtesten und beglaubigtsten Zeugnisse der apostolischen und alt-katholischen Kirche, nämlich sämmtliche Bücher des N. Testaments mit Ausnahme von fünf, und alle Schriften der apostolischen Väter (selbst der Brief des Polykarp und der erste Korintherbrief des Clemens Romanus), entschieden verworfen und sittlich verdächtigt, dagegen die sich selbst widersprechenden und charakterlosen häretischen Producte des zweiten Jahrhunderts, die ebionitischen und gnostischen Phantasieen und Entstellungen der Geschichte zur Hauptquelle für die Kenntniß des Urchristenthums gemacht werden. Dabei kann denn freilich nur ein theologischer Roman und abenteuerlicher Hypothesenkram herauskommen. Und in der That sind die Baurschen und Schweglerschen Bücher in dieser Hinsicht würdige, obwohl von anderem Standpunkt ausgehende Seitenstücke zu den pseudoclementinischen Homilieen und Recognitionen, welche den Aposteln Jakobus und Petrus ihren eigenen raffinirten Ebionitismus aufbürden, den Apostel Paulus dagegen unter dem Namen des Erzhäretikers Simon Magus bitter bekämpfen, und diese Theorie in das Gewand eines historischen Romans hüllen.

Ueberhaupt ist diese ganze moderne Construction des Urchristenthums im Wesentlichen nur eine Wiederbelebung und eigenthümliche Modification des alten Gnosticismus, und zwar hauptsächlich in seiner heidnischen, pseudo-paulinischen Form. Baur und seine Anhänger sind in der That nach ihren philosophischen und kritischen Grundsätzen die Gnostiker des deutschen Protestantis-

mus[1]), nur mit dem Unterschied, daß sie pure Theoretiker und Stubengelehrte sind, während wenigstens die ernsteren unter ihren Vorgängern mit ihren phantastischen Speculationen eine strenge Askese verbanden und durch eine unnatürliche Ertödtung der Leiblichkeit das Heil ihrer Seele zu schaffen suchten. Es ist daher nicht zufällig, daß Baur gerade dem Studium der gnostischen und manichäischen Systeme gleich im Anfange seiner theologischen Laufbahn so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat. Besonders auffallend ist seine Verwandtschaft mit dem antijüdischen und pseudopaulinischen Fanatiker Marcion, den er sich in seiner Kritik zum Muster genommen zu haben scheint; nur geht er über diesen noch hinaus, indem Marcion doch wenigstens in seinem Kanon zehn paulinische Briefe und das Evangelium Lucä, das letztere freilich in einer höchst willkührlich verstümmelten und von seinen vermeintlichen jüdischen Beimischungen gereinigten Form, beibehielt, Baur dagegen sämmtliche Evangelien, die Apostelgeschichte, alle katholischen und paulinischen Briefe bis auf vier verwirft und dann diese vier theils willkührlich beschneidet, wie den Römerbrief, dessen zwei letzte Kapitel ein späterer Zusatz von einer anderen Feder sein sollen, theils verkehrt auslegt, um sie seinen vorgefaßten philosophisch-kritischen Hypothesen anzubequemen. Natürlich wird diese Tübinger Schule wohl auch dasselbe Schicksal mit der alten häretischen Gnosis haben, d. h. ihre Forschungen werden anregend und befruchtend auf die Kirche wirken und besonders eine tiefere wissenschaftliche Auffassung und Vertheidigung des historischen Urchristenthums hervorrufen — und haben das auch bereits gethan —; sie selbst aber wird, wie die Ströme der Wüste, vertrocknen und künftig nur noch in der Geschichte der Häresieen und gelehrten Verirrungen des Menschengeistes figuriren[2]).

Der sittlich religiöse Grundfehler dieser destructiven Geschichtsbetrachtung ist der gänzliche Mangel an Glauben, ohne welchen nun einmal ein wahres und tieferes Verständniß des Christenthums, seiner inspirirten Urkunden

---

[1]) Hätte der verstorbene Dr. Möhler die spätere Entwicklung seines ehemaligen Collegen und Gegners in Tübingen noch erlebt, so würde er darin eine starke Bestätigung der Parallele zwischen Protestantismus und Gnosticismus gefunden haben, welche er in seiner geistvollen Symbolik §. 27. S. 245 ff. (6. Aufl.) zieht.

[2]) Bereits sind auch in ihrem eigenen Schooße die Keime zu Differenzen vorhanden, welche ihre Auflösung von innen heraus herbeiführen werden, wie ja auch die alten Gnostiker großentheils an dem Widerspruch ihrer eigenen Meinungen untergegangen sind. So bekämpft z. B. Ritschl in seinem Werke über die altkatholische Kirche (1850), obwohl wesentlich auf demselben Standpunkte stehend, das Schwegler'sche Buch über das nachapostolische Zeitalter fast auf jeder Zeit, mildert den Gegensatz zwischen Paulus und den älteren Aposteln, kommt zum Theil zu ganz anderen Resultaten, und wird sich wahrscheinlich noch ganz aus der kalten Atmosphäre einer bloß kritischen und ehrfurchtslosen Behandlung der Lebens-, Leidens- und Auferstehungsgeschichte des Gottmenschen und Weltheilandes und Seines Leibes, der Kirche, „der Fülle Dessen, Der Alles in Allem erfüllt," herausarbeiten. Aehnliches gilt von Hilgenfeld in Jena, besonders von seinem fleißigen Buche über die apostolischen Väter (1853), wo er in vielfache Collision mit den Ansichten anderer Glieder der Tübinger Schule geräth und sich für weitere Entwicklung und Modification offen hält.

und seiner inneren Geschichte ebenso absolut unmöglich ist, als die Wahrnehmung des Sonnenlichts und Farbenglanzes ohne Augen. Damit steht in der engsten Verbindung eine Verkennung des sittlichen und praktischen Charakters des Christenthums, das von dieser Schule ganz einseitig bloß als Verstandessache, als Object für die Uebung des kritischen Scharfsinns aufgefaßt und behandelt wird, während es vor allem Sache des Herzens und des Lebens ist, und demgemäß auch vom Historiker behandelt werden soll. In beider Hinsicht stehen die Tübinger mit dem älteren Rationalismus auf Einer Stufe. Sie unterscheiden sich von diesem aber durch ihre philosophische Grundlage. Ihr System ruht nämlich nicht auf einem abstracten, die Immanenz Gottes in der Geschichte läugnenden Deismus, wie die Werke von Semler, Henke, Gibbon ꝛc., sondern auf einem logischen Pantheismus oder einer Läugnung der Persönlichkeit Gottes, womit dann nothwendig auch eine gänzliche Verkennung der Persönlichkeit des Menschen zusammenhängt. Baur wirft Neandern vor, daß er bloß Einzelnes, nichts Allgemeines in der Dogmengeschichte erkenne, und vindicirt sich selbst das Verdienst, dieselbe von der empirischen Betrachtungsweise zu der speculativen fortgebildet und im Begriffe des Geistes das treibende Princip des geschichtlichen Processes gefunden zu haben[1]). Allein was ist nun dieser „Geist", dieses „Dogma", das sich nach seiner immer wiederkehrenden philosophisch klingenden, aber wenig besagenden Terminologie „mit sich selbst vermittelt", das „sich in die unendliche Vielheit seiner Bestimmungen auseinanderlegt und dann wieder zur Einheit des Selbstbewußtseins zusammenfaßt"? Ist es der Geist des persönlichen lebendigen Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesu Christi? Davon findet sich in dieser Philosophie und Pseudo-Theologie höchstens der Name als symbolische Hülle eines ganz anderen Begriffs. Sind die objectiven Mächte, welche Baur mit Recht für die Factoren der Geschichte erklärt, bei ihm überhaupt wesenhafte Dinge, lebensvolle Realitäten? Nein! Es sind am Ende bloße Formeln des logischen Verstandes, abstracte Kategorieen, gespensterhafte Schattengestalten, gnostische Phantome. Die ganze Dogmengeschichte ist nach dieser Schule im Grunde nichts weiter, als ein unfruchtbarer Gedankenproceß, der das Denken denkt, ein langweiliger Mechanismus der dialektischen Methode, das „Abhaspeln eines dünnen logischen Fadens", der zuletzt immer wieder in den Hegelschen Pantheismus, oder gar in absoluten Nihilismus hinausläuft. Das Resultat der vielhundertjährigen Verhandlungen der tiefsinnigsten und frömmsten Geister über das Geheimniß der Menschwerdung, der Dreieinigkeit, der Versöhnung ist eben bloß die philosophische Formel von der Identität des Denkens und Seins, des Endlichen und Unendlichen, des Subjects und und Objects! So verwelkt unter dem versengenden Hauche des Samielwindes einer rein formalistischen Dialektik die Kirchen- und Dogmengeschichte, dieser

[1]) Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte S. 52 und 53; vgl. auch den Schluß seines interessanten Werkes: Die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 247 ff.

herrliche Garten Gottes mit seiner unendlichen Blumenpracht, mit seinen zahllosen Früchten der Jesusliebe, des Glaubens, des Gebets, der Heiligung, und verwandelt sich in eine metaphysische Sandwüste ohne grüne Oase, ohne frischen erquickenden Wasserquell[1]). Natürlich scheitert diese Betrachtung am meisten an den Partieen der Kirchengeschichte, in welchen die praktisch-religiösen Interessen überwiegen, wie in der apostolischen und nächst folgenden Periode, und schlägt da von der vermeintlichen Objectivität in die willkührlichste Subjectivität einer bodenlosen, allen Gesetzen der Geschichte hohnsprechenden Hyperkritik um. Allein auch die übrigen dogmengeschichtlichen Untersuchungen Baur's, so hoch wir auch ihre sonstigen wissenschaftlichen Verdienste anzuschlagen willig sind, bedürfen doch einer vollständigen Revision, weil er von seinem einseitigen speculativen Standpunkte aus eben auch den heil. Paulus und Johannes, die Apologeten, Kirchenväter und Scholastiker, Calvin und Schleiermacher, zu Kritikern und Speculanten auf dürrer Haide macht, ihr Denken von dem religiösen Lebensgrunde lostrennt und ihnen daher häufig Meinungen unterschiebt, die ihnen im Traume nicht eingefallen sind.

Das gilt selbst von seiner berühmten Beantwortung der Möhlerschen Symbolik (1834), obwohl diese zu einer Zeit geschrieben wurde, wo sein Gnosticismus noch in seinen ersten Anfängen verhüllt war. Denn der Protestantismus, den Baur gegen die ernsten und scharfsinnigen Angriffe Möhlers in Schutz nimmt, ist keineswegs das Glaubenssystem der Reformatoren, sondern durch moderne pantheistische und deterministische Elemente entstellt, so daß ein positiv gläubiger evangelischer Christ sich für eine solche Vertheidigung höflich bedanken muß und sich oft versucht fühlt, dem frommen Katholiken die Bruderhand im gemeinsamen Gegensatz gegen den modernen Unglauben und Halbglauben zu reichen, dem die Reformation bloß negative Bedeutung hat, als der Anfang einer Entfesselung des Menschen von aller und jeder Autorität. Später hat sich Baur noch viel weiter von dem historischen Grund und Bund entfernt. Mit Recht sieht er in dem allumfassenden Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus die beiden Pole, um welche sich der ganze Entwicklungsproceß der Kirche dreht; allein er faßt den letzteren fast ausschließlich von seiner kritischen und negativen Seite auf. „Der Protestantismus", sagt er, „ist das Princip der subjectiven Freiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Autonomie des Subjects im Gegensatz gegen alle Heteronomie des katholischen Begriffs der Kirche"[2]). Der Katholicismus, das erkennt er an, war die absolut nothwendige Basis, auf welcher allein diese Freiheit sich bilden konnte[3]), und hat in-

[1]) Da gilt dann in vollem Sinn das Wort des Dichters:
„Ich sag' es Dir: Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne, grüne Weide."

[2]) Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung S. 257.

[3]) S. 260: „Der Protestantismus müßte sich selbst ein ungelöstes Räthsel

sofern eine große Bedeutung und volle geschichtliche Berechtigung, aber bloß für die Vergangenheit. „Die Reformation ist der große Wendepunkt, von welchem an die Idee der Kirche nur die Tendenz zu haben scheint, das von ihr selbst gewobene Gewebe wieder aufzulösen. Ging bisher die Entwicklung der Kirche nur in gerade fortschreitender Richtung, so scheint sie nun mit Einem Male umzulenken, sich rückwärts zu wenden und sich in sich selbst zurückzubiegen. Opposition und Protestation, Gegensatz, Verneinung des Bestehenden ist nun der die Kirche beseelende Geist“ [1]). Obwohl er nun gleich darauf hinzufügt, daß diese Verneinung andererseits eine Vertiefung sei und zu einer neuen Affirmation des Wahren und Bleibenden führen solle: so will das doch in seinem Systeme blutwenig sagen. Nach dem ganzen Zusammenhang seiner Anschauungen, wie wir sie oben bereits dargelegt haben, ist die Geschichte des Protestantismus ein Proceß der Selbstauflösung der Kirche, als solcher, so daß uns zuletzt sogar die heilige Schrift, von deren objectivem Grunde aus die Reformatoren gegen menschliche Zusätze protestirt haben, durch eine schonungslose und profane Hyper- und Afterkritik unter den Füßen weggerissen wird und mithin nichts übrig bleibt, als unser natürliches hülfloses Ich mit jenem Wahne seiner Gottgleichheit, womit die furchtbare Tragödie des Sündenfalls begonnen hat. Das ist also das consequente Resultat, an welchem dieser negative Protestantismus, diese äußerste Linke ankommt!

Diese ganze Literatur des modernen philosophischen und kritischen Antichristenthums würde einen absolut niederschlagenden Eindruck machen und uns die traurigsten Aussichten in die Zukunft des Protestantismus, der sie in seinem Schooße, ja einige ihrer Häupter auf seinen theologischen Lehrstühlen duldet, eröffnen, wenn man nicht aus dem trostreichen Zeugniß einer vielhundertjährigen Geschichte wüßte, daß Gott in Seiner unendlichen Weisheit und Liebe aus allem Bösen Gutes hervorzubringen und alle Verirrungen des Menschengeistes zum Siege der Wahrheit zu verwenden weiß. So wird sicherlich auch diese gelehrteste, scharfsinnigste und insofern gefährlichste Form des ungläubigen Ultra- und Pseudoprotestantismus, wie sie in den exegetischen und historischen Schriften der Tübinger Schule vorliegt, ihre Absicht verfehlen; ja sie ist bereits wider ihren Willen ein mächtiger Anstoß zu neuen positiven Schöpfungen der evangelischen, kirchlichgläubigen Theologie geworden. Wie das Leben Jesu von Strauß durch die Gegenschriften von Tholuck, Neander, Lange, Ebrard, Hoffmann, Lücke, Ullmann u. s. w. bereits wissenschaftlich widerlegt ist, so sind auch die Speculationen Baur's, Schweglers und Zellers über das apostolische und nachapostolische Zeitalter durch die darauf direct oder indirect bezüglichen Untersuchungen von Dorner (in seiner Geschichte der Christologie), Lechler (über

---

bleiben, wenn er einen anderen Weg, um das zu werden, was er geworden ist, sich denken könnte, als denjenigen, auf welchem ihm das Bewußtsein seiner selbst durch Papstthum und Katholicismus vermittelt ist.“

[1]) S. 255.

das apostolische und nachapostolische Zeitalter), Weitzel (über die Pascha-Streitigkeiten der drei ersten Jahrhunderte mit Rücksicht auf die Aechtheit des Evangeliums Johannis), Wieseler (über die Chronologie der Apostelgeschichte), Neander (in der vierten Auflage seiner Geschichte der Pflanzung der Kirche), Thiersch (über die Bildung des Neutestamentlichen Kanon und über die apostolische Kirche), Baumgarten (Commentar zur Apostelgeschichte), Lange (Geschichte der apostolischen Kirche) und Andere mit den siegreichen Waffen gründlicher Gelehrsamkeit angegriffen und in ihrer inneren Haltlosigkeit nachgewiesen worden, obwohl es allerdings bis jetzt noch an einem Werke fehlt, welches die ganze Geschichte der alten Kirche bis zum sechsten Jahrh. in ihrem organischen Zusammenhange mit beständiger Rücksicht auf diese modernen Verirrungen vollständig und auf eine die Interessen der Wissenschaft und der Kirche gleich befriedigende Weise darstellt.

§. 37. Marheineke, Leo, Rothe, Dorner, Schmid, Lange, Thiersch. Zusammenfassung.

Die rechte und conservative Seite der Hegelschen Schule suchte dieses philosophische System mit dem Bibel- und Kirchenglauben zu versöhnen, wobei aber freilich der letztere häufig zu sehr spiritualisirt und unter dem Processe der Dialektik unwillkührlich mehr oder weniger entstellt wurde. Es ging da ähnlich wie mit Origenes, bei dem der Platonismus bisweilen Meister über das Christenthum wurde, statt umgekehrt. Die älteren Hegelianer dieser Richtung haben sich übrigens fast ausschließlich auf die philosophischen und systematischen Zweige der Theologie geworfen. Nur Marheineke († 1847), war zugleich Historiker. Seine „Universalkirchenhistorie des Christenthums" (Erster Theil 1806) ist der erste Versuch, die Geschichte von dem modernen speculativen Gesichtspunkte aus zu betrachten und dem rationalistischen Subjectivismus eine mehr objective Behandlung entgegenzustellen; die Ausführung aber ist sehr mangelhaft und ohnedieß nicht vollendet. Einen weit bleibenderen Werth hat seine „Geschichte der deutschen Reformation"[1]), die er rein objectiv aus den Quellen, aber ohne gelehrtes Beiwerk und für einen größeren Leserkreis darstellt. Dieses in seiner Art unübertreffliche Werk ist zu seinem Vortheil ganz frei von der schwerfälligen dialektischen Waffenrüstung, in welcher seine Dogmatik, einhergeht und zeichnet sich durch einen ächt volksthümlichen altdeutschen Styl aus, welcher gerade zur Charakteristik seines Haupthelden, des grunddeutschen Luther, sehr gut paßt. Marheineke hat sich auch Verdienste um die Dogmengeschichte und Symbolik erworben und besonders das System des Katholicismus ausführlich (in 3 Bänden 1810—13) und im Ganzen ziemlich treu dargestellt.

So weit man diesem Theologen das Prädicat der Orthodoxie beilegen kann, war er, obwohl Glied und Vertheidiger der evangelisch-unirten Kirche

[1]) 4 Bände, 2. Aufl. Berlin 1831—34.

Preußens, überwiegend dem dogmatischen Typus der lutherischen Kirche zugeneigt. Dieser Typus sagt der Hegelschen Geschichtsbetrachtung vermöge ihres objectiven Zuges mehr zu, als der Genius der reformirten Kirche, in welcher die Subjectivität einen freieren Spielraum hat und sich mehr im praktischen Gemeindeleben, als in der Speculation bethätigt. Für den jüngeren Wiggers, den Verfasser einer kirchlichen Statistik (1842—43), noch mehr für Martensen, einen dänischen, aber ganz deutsch gebildeten Theologen und sehr geistvollen, lebensfrischen Dogmatiker, für Theodor Kliefoth, den trefflichen Verfasser einer ausführlichen philosophischen Einleitung in die Dogmengeschichte, für Kahnis, der ein Werk über die Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste (1847) und ein anderes über die Lehre vom h. Abendmahl (1851) herausgegeben hat, und für den Juristen Göschel, der indeß in der Theologie ein bloßer Dilettant ist und auf unklare Weise heterogene Elemente, wie Hegel, Göthe und Christenthum, durcheinander mengt, ist die Hegelsche Philosophie eine Brücke zum symbolischen Lutherthum geworden.

Aber aus demselben Grunde kann die von Hegel angeregte Geschichtsbetrachtung auch zu einer katholisirenden Tendenz führen. Vermöge jenes objectiven Zuges ist sie besser geeignet, als die mehr subjective Schleiermacher-Neandersche, die Heroen des Katholicismus und besonders auch das Mittelalter zu würdigen und ihm alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Dieß sieht man z. B. an F. R. Hasse's Monographie über Anselm von Canterbury[1]), welche ein Muster rein objectiver und doch lebendiger, ebenso klarer, als genauer Geschichtsdarstellung ist und Neanders Bernhard übertrifft. Weit mehr aber gilt das Gesagte von Heinrich Leo, der, obwohl kein Theologe, in seiner Weltgeschichte auch die Religion und Kirche genau berücksichtigt, so daß wir ihn hier nicht unerwähnt lassen können. Leo, ein naturwüchsiger, urkräftiger, aber freilich auch rücksichtsloser, zackiger und zur Uebertreibung geneigter Geist, hat zwar in seiner späteren Entwicklung die Zwangsjacke der Hegelschen Logik und Dialektik gänzlich abgeworfen, allein der Einfluß dieser Philosophie zeigt sich bei ihm doch noch immer in der gänzlichen Unterordnung des Subjects unter die objectiven Mächte, des Einzelnen unter das Allgemeine. Diese objectiven Mächte sind aber bei ihm — seitdem er sich von seiner jugendlichen Freigeisterei, die sich in seiner werthlosen Geschichte des jüdischen Staates Luft machte, zum positiven Christenthum bekehrt hat — nicht dialektische Formeln und Begriffe, sondern concrete Wirklichkeiten, Gesetze und Institute des persönlichen christlichen Gottes, denen zu widerstreben Sünde und Schuld, denen sich zu unterwerfen des Menschen wahre Freiheit, Ruhm und Ehre ist. Die Geschichte bildet sich nach ihm durchaus von oben herab: der Gotteswille, und nicht der Volkswille, am allerwenigsten der individuelle Wille ist nach ihm ihre bewegende Macht.

[1]) Der erste Band, der a. 1843 erschienen ist, stellt das Leben, der zweite Band von a. 1852 die Lehre des großen Vaters der mittelalterlichen Scholastik, und zwar mit sichtbarer Liebe und Bewunderung vor ihm dar, ohne jedoch das subjective Urtheil des Historikers, außer in den einleitenden Abschnitten, einzumischen.

Daher behandelt er das Mittelalter so günstig, die Reformation dagegen ungünstig, ja vielleicht einseitig und ungerecht, obwohl freilich sein Tadel im Gegensatz gegen die blinden Lobredner derselben einen guten Grund hat. Leo's Geschichtsanschauung ist durch und durch ethisch, kirchlich, conservativ, absolut antirevolutionär bis zur Begünstigung des Despotismus auf politischem und des Romanismus auf kirchlichem Gebiete. Er hält es für seine Pflicht, gegenüber der Zerrissenheit und Haltungslosigkeit der neueren europäischen Zustände die gesetzliche Seite, die Nothwendigkeit des Princips der Autorität und des Allgemeinwillens auf das Schärfste zu betonen, ohne zu bedenken, daß gerade solche Ueberspannung der Autorität die Revolution als nothwendige Reaction hervorruft. Die Bibel ist nicht bloß ein Buch für Könige, sondern auch für das Volk; sie hält jenen ihre Sünden ebenso scharf vor, wie diesem; sie weiß nicht bloß von Rechten der Obrigkeit, sondern auch der Unterthanen, und stellt neben die Pflicht des Gehorsams gegen die bestehenden Gewalten auch den Grundsatz: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Man darf zwar bei einem so heftigen, reizbaren, rücksichtslos polemischen Charakter, wie Leo, der oft wie ein Bullenbeißer über mißliebige Zeiterscheinungen herfällt[1]), einzelne paradoxe Aeußerungen nie zu streng nehmen, so wenig als bei Luther, mit dessen Temperament er viele Aehnlichkeit hat, obwohl sein Zorn gegen ganz andere Feinde gerichtet war. Auch weiß er zu viel Geschichte, um die Restauration eines antiquirten Standpunktes, etwa des Mittelalters, für möglich zu halten. Es schwebt ihm eigentlich, wie vielen der tiefsten Geister der Gegenwart, eine höhere Vereinigung von Katholicismus und Protestantismus vor. Allein wenn Einer einmal mit dem modernen Protestantismus in Kirche und Staat so sehr zerfallen ist und sich gewöhnt hat, fast ausschließlich die Lichtseiten der römischen Kirche und ihre imposante Organisation in's Auge zu fassen: so bedarf es oft nur einer leichten Wendung persönlichen Geschicks oder ethischer Stimmung, um den Uebertritt in's römische Lager zu entscheiden. Das lehren die Beispiele von Haller, Philipps, Jarcke, Hurter. Man muß nicht nur Glauben an die Vergangenheit, sondern auch Liebe zur Gegenwart und Hoffnung auf die Zukunft haben. Wo die beiden letzteren fehlen, da kann die tiefste und ausgedehnteste historische Bildung gegen einen Rückfall in den Katholicismus nicht sicher stellen, ja diesen unter Umständen sogar befördern.

Viel entschiedener protestantisch, aber doch auch liberal gegen den Katholicismus sind die Schriften von Dr. R. Rothe und Dr. J. Dorner, welche wir für die bedeutendsten speculativen Theologen der Gegenwart halten. Zwar haben sie ihre Thätigkeit hauptsächlich auf dem Gebiete der Dogmatik und der

[1]) Besonders in seinen gelegentlichen Artikeln in der „Evang. Kirchenzeitung" seines Freundes Hengstenberg, der ebenfalls ganz antidemokratischen, absolutistischen Ansichten in Kirche und Staat huldigt, und in dieser Hinsicht dem englisch-amerikanischen Geschmack schroff entgegensteht, während er ihm sonst durch seine Orthodoxie, besonders seine Inspirationslehre und Exegese mehr zusagt, als die meisten anderen deutschen Theologen.

Ethik (besonders Rothe) entfaltet, verdienen aber auch unter den Historikern eine höchst ehrenvolle Erwähnung. Auf ihre philosophisch-theologischen Grundsätze und durch diese auch auf ihre Auffassung der Geschichte hat das Studium Hegels offenbar einen sehr anregenden und bestimmenden Einfluß geübt. Zugleich aber haben sie alle Bildungselemente der Schleiermacherschen Theologie in sich aufgenommen und beides mit selbstständigem Geiste verarbeitet und eigenthümlich gestaltet, so daß Rothe's „Theologische Ethik" zugleich als ein durchaus originelles Werk, und zwar als ein seltenes wissenschaftliches Meisterwerk dasteht, dem nur sehr wenige aus älterer oder neuerer Zeit vergleichend zur Seite gestellt werden können. Wegen dieser Stellung beider zu Hegel und Schleiermacher und wegen ihrer wesentlichen Uebereinstimmung in einer positiv-christlichen und doch zugleich ächt speculativen Theologie stellen wir sie hier zusammen, obwohl sie sonst von einander vielfach verschieden sind.

Dr. Rothe (in Heidelberg) hat im Jahre 1837 den ersten Band eines Werkes über „die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" veröffentlicht [1]), welches, wie uns scheint, noch nicht diejenige Beachtung gefunden hat, die es verdient. Seinem Hauptinhalte nach ist es eine überaus gründliche und scharfsinnige Untersuchung über den Ursprung und die Entwicklung der Episkopalverfassung und der damit verbundenen katholischen Lehre von der historischen, sichtbaren Kirche, ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholicität, und kommt zu dem Resultate, daß der Episkopat als ein zur Erhaltung und Förderung der Einheit nothwendiges Substitut für den Apostolat bis in die Tage des Johannes hinaufreiche, also apostolische Sanction für sich habe, und daß jene Idee der Kirche und ihrer Prädicate mit innerer Nothwendigkeit in den ersten Jahrhunderten, besonders durch den Einfluß des Ignatius, Irenäus, Cyprian und Augustin entwickelt worden sei und der ganzen damaligen Auffassung des Christenthums zu Grunde liege [2]). Dieses Resultat, wenn richtig, ist von großer praktischer Wichtigkeit für die endliche Lösung der Kirchenfrage, die centnerschwer auf der gegenwärtigen protestantischen Christenheit lastet. Indem aber Rothe das ganze Gewicht des Alterthums in die Wagschaale des Katholicismus legt, welchem alle Kirchenväter dem herrschenden Geiste nach angehören, so will er damit keineswegs den Protestantismus aufgeben. Seine Stellung in dieser Hinsicht giebt er selbst mit den Worten an, welche wir besonders unseren fana-

[1]) Die Fortsetzung hat er bis dahin leider wegen der gegen seine Ansicht von dem Verhältniß der Kirche zum Staate fast von allen Seiten her erhobenen Opposition dem Publicum bis dahin vorenthalten.

[2]) Rothe nennt daher sein Werk (Vorrede S. IX.) nicht mit Unrecht ein protestantisches Seitenstück zu Möhler's „Einheit der Kirche", „einer Schrift, zu der ich," wie er mit edler Unparteilichkeit sagt, „nie ohne freudige Bewunderung ihrer urkräftig frischen und auch im Ganzen ebenso wahren als tiefen Auffassung des innersten Selbstbewußtseins der ältesten Kirche zurückkehre. Vielleicht ist diese Aeußerung nicht das Einzige, was mir die Anklage des Katholisirens zuziehen dürfte. Durch solches Gerede werde ich mich nicht einschüchtern lassen."

tischen Antikatholiken zur Erwägung empfehlen: „Es giebt keine kräftigere Apologie des Protestantismus, als eben die Anerkennung, ja die ausdrückliche Behauptung, daß in der Vergangenheit der Katholicismus, seinem Wesen nach, volle geschichtliche Realität und Berechtigung, daß er in ihr tiefe innere Wahrheit, hohe sittliche Herrlichkeit und Gewalt gehabt hat". Da er nun aber zugleich annimmt, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts eine Erschütterung des ganzen Instituts der Kirche in ihrer früheren Gestalt, ein unheilbarer Bruch mit ihrer Einheit und Katholicität war, und zugleich die Unterscheidung einer unsichtbaren und sichtbaren Kirche, als einen bloßen Nothbehelf der älteren protestantischen Theologen, verwirft, durch welchen sie die katholische Idee der Kirche, deren sichtbare historische Realität ihnen unter den Füßen verschwunden war, retten wollten [1]): so vertheidigt er den Protestantismus durch die Annahme, welche er in der philosophisch-theologischen Einleitung ausführlich entwickelt, daß die Kirche nur ein temporärer Träger und eine vorübergehende Form des Christenthums sei, um dieses in die vollkommnere Form des Reiches Gottes, d. h. nach ihm eines idealen Staates (Gottesstaates) überzuführen, was übrigens erst am Ende der geschichtlichen Entwicklung vollständig geschehen werde, so daß das Institut der Kirche einstweilen immer noch auch innerhalb des Protestantismus eine relative Berechtigung und Nothwendigkeit neben dem Staate in seiner gegenwärtigen unvollkommenen Gestalt habe, bis der letztere ganz vom Christenthum durchdrungen und verklärt sei. Er geht dabei von dem überspannten Hegelschen Begriffe des Staates aus, idealisirt ihn aber noch viel mehr, als Hegel that, sieht in ihm, freilich nicht wie er jetzt ist, aber wie er dereinst sein wird (?), die angemessenste Form der sittlichen Gemeinschaft und identificirt ihn mit der Idee des Reiches Gottes selbst. Es ist nicht dieses Ortes, auf diese merkwürdige Theorie näher einzugehen, wir müssen aber hier wiederholen, was wir oben gegen Neander bemerkt haben, daß uns eine solche Unterscheidung des Reiches Gottes und der Kirche weder exegetisch, noch histo-

---

[1]) „In Folge der Reformation," sagt Rothe a. a. O. S. 103, „hatte man die sichtbare, d. h. die eigentlich so zu nennende Kirche (— die ja wesentlich Leib Christi, also sichtbar ist —), verloren. Denn wenn gleich auch die Evangelischen einer äußeren religiösen Verbindung nicht entbehrten, so hatten sie doch keine Kirche mehr, und jene ihre Verbindung war keine wirklich kirchliche, weil sie das der Kirche schlechthin wesentliche Moment der Katholicität, d. h. der Allgemeinheit und der Einheit, hatten aufgeben müssen." Nun wollten sie aber, so meint Rothe weiter, diese alte geheiligte Vorstellung einer Kirche und Gemeinschaft der Heiligen doch nicht ganz aufgeben, sie suchten also ein Surrogat dafür und erfanden so den Begriff einer unsichtbaren Kirche, auf welche sie alle jene herrlichen Prädicate der Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit und Apostolicität übertrugen, welche sie der historischen und sichtbaren römisch-katholischen Kirche absprachen. Diese ganze altprotestantische Vorstellung von einer unsichtbaren Kirche nennt Rothe S. 109 „eine bloße Hypothese, eine reine Fiction, eine in sich widersprechende Vorstellung", und bringt in der Einleitung zu seinem Werke höchst scharfsinnige Argumente dagegen vor, welche in der That nicht so leicht zu widerlegen sind.

risch hinlänglich begründet scheint, und daß wir sehr bezweifeln, ob sich das Christenthum auf die Dauer halten lasse ohne die Kirche, welche St. Paulus den Leib Jesu Christi nennt, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt. Zwar glauben auch wir, daß der Protestantismus zu einer neuen äußeren Gestalt des Reiches Gottes den Weg bahnt, und daß Kirche und Staat zuletzt zu einer Theokratie sich verbinden werden, aber nicht so, daß die Kirche in den Staat aufgeht, sondern vielmehr umgekehrt, daß der Staat in die Kirche, ähnlich wie die Kunst in Cultus, die Wissenschaft in Theosophie, die Natur in die Gnade, die Zeit in die Ewigkeit, aufgehoben und verklärt werden wird. Für die unzerstörbare Dauer der Kirche bürgt uns die ausdrückliche Verheißung des Herrn, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden[1]); sie wird sich also auch aus ihrer gegenwärtigen Zersplitterung und scheinbaren Zertrümmerung phönixartig mit erhöhter Schönheit und erneuter Kraft erheben, die ganze Welt zu Christo bekehren und dereinst als Seine Braut auf der neuen Erde und dem neuen Himmel selig regieren in Ewigkeit.

Von Dr. Dorner (jetzt in Göttingen) besitzen wir eine sehr werthvolle Geschichte der Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Person Christi (1844, 2. Bd. 1854). Er stellt darin den Entwicklungsgang dieser Centrallehre des Christenthums, von welcher die Lösung aller anderen theologischen Räthsel abhängt, und welche daher mit Recht die Aufmerksamkeit der neuesten Zeit wieder in hohem Grade in Anspruch nimmt, mit musterhafter Gründlichkeit, eindringendem Scharfsinn, vollkommener Herrschaft über das reiche Material und in würdiger, gewandter, obwohl von einer gewissen wissenschaftlichen Vornehmheit und Steifheit nicht ganz freien Sprache dar, und nimmt dabei zugleich durchweg siegreiche polemische Rücksicht auf die Forschungen Baur's über denselben Gegenstand. Er steht seinem Gegner an speculativem Talent nicht im mindesten nach, während er ihn an gesunder Auffassungsgabe weit übertrifft und nicht nur im Dienste der Wissenschaft, sondern auch der Kirche schreibt. Dem Geiste und Inhalt nach verwandt, aber nicht so ausführlich und befriedigend ist das Werk von Georg August Meier über die Geschichte der Lehre von der Trinität (1844), welches theilweise ebenfalls eine gelungene positive Widerlegung des Baurschen Werkes über die Dreieinigkeit und Christologie ist.

Die letzten Jahre haben uns mit mehreren werthvollen Werken über die apostolische Kirche beschenkt, welche auf entschieden gläubiger Grundlage ruhen,

---

[1]) Das ist der natürliche Sinn des bekannten prophetischen Wortes Matth. 16, 18, und vieler anderen Schriftstellen. Zwar will Rothe S. 93 auch hier ἐκκλησία von βασιλεία θεοῦ unterscheiden, und die Verheißung: πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς, bloß auf die Zeit des Kampfes beziehen; allein das grenzt an Sophisterei und hat die ganze exegetische Tradition gegen sich. Nach seiner Ansicht würde man vom Herrn die Erklärung erwarten müssen, daß die von Ihm auf einen Felsen gegründete Kirche immer mehr untergehen werde, um dem Reiche Gottes oder dem idealen Weltstaate Platz zu machen. Vgl. auch unsere Bemerkungen über dieses wichtige Buch von Rothe im 5. Jahrgang des „Deutschen Kirchenfreundes", S. 171 ff.

und dabei doch einer philosophischen, das Einzelne unter allgemeinen Gesichtspunkten zusammenfassenden Anschauung nicht fremd sind.

Unter diesen müssen wir vor allem die „Biblische Theologie des N. Testaments“ [1]) ehrenvoll erwähnen, welche aus dem Nachlasse unseres geliebten Lehrers, des seligen Dr. Christian Friedrich Schmid von Tübingen († 1852) erschienen ist. Obwohl zunächst dem Gebiete der Exegese angehörig, deren Resultate sie systematisch zusammenfaßt, ist sie doch auch für die Kirchengeschichte bedeutend und enthält selbst in dieser unvollendeten Gestalt nach unserer Ansicht die treuste Darstellung der Lehre Jesu und der Lehrbegriffe der Apostel, die wir besitzen. Schmid war ein biblischer Theologe aus der kirchlich-historischen Schule mit offenem Blick für die wissenschaftlichen Fortschritte der neueren Theologie seit Schleiermacher und Neander, auch der Speculation nicht principiell abgeneigt, aber unabhängig von allen menschlichen Systemen und entschiedener Gegner des Hegelschen Pantheismus, überhaupt Einer der gewissenhaftesten und gediegensten, aber dabei zugleich bescheidensten und schweigsamsten Theologen Deutschlands, dessen Andenken besonders in Württemberg in großem Segen fortwirkt.

Das Werk von Dr. Baumgarten in Rostock über die Apostelgeschichte (1853) gehört ebenfalls sowohl der historischen, als der exegetischen Literatur an und ist zwar etwas schwerfällig und breit geschrieben, geht aber in die Tiefe und liefert schätzenswerthe Beiträge zum Verständniß des inneren und äußeren Entwicklungsgangs der apostolischen Kirche von Jerusalem bis nach Rom.

Bald darauf erschien aus der ungemein fruchtbaren Feder des Dr. J. P. Lange (früher in Zürich, jetzt in Bonn) der erste Theil einer weitläufig angelegten Geschichte der Kirche, auch unter dem besonderen Titel: „Das apostolische Zeitalter [2])“. Es gilt davon dasselbe, was von dem „Leben Jesu“ und den vielen anderen Werken dieses genialen, frommen und liebenswürdigen Schriftstellers, in dem sich Theologie und Poesie freundlich die Hand reichen und bisweilen die Rollen wechseln. Sie lassen nämlich in wissenschaftlicher Hinsicht unbefriedigt und enthalten manche Ungenauigkeiten und Zuthaten einer üppigen Phantasie, welche die Probe der Kritik nicht bestehen können; sie sind aber sämmtlich frisch und anregend und voll origineller, geistvoller und interessanter Ideen und Anschauungen.

Endlich müssen wir noch des Dr. Heinrich W. J. Thiersch Erwähnung thun, der zu den tüchtigsten Gegnern der Tübinger Schule und überhaupt zu den gelehrtesten und geistvollsten Theologen der jüngeren Generation gehört, aber in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zur protestantischen Kirche steht. Außer seinen „Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus“, einer

[1]) 2 Theile, Stuttgart 1853. Vorangeschickt ist eine feine und wohlgelungene Skizze des seligen Verfassers von seinem Schüler und Herausgeber, Dr. C. Weizsäcker.

[2]) 2 Bände, Braunschweig 1853 und 1854. Der erste Band ist fast ganz der Einleitung gewidmet (— ein offenbares Mißverhältniß —) und verfolgt das Labyrinth der Tübinger Geschichtmacherei in alle Winkel und Wendungen.

Art von irenischer Symbolik (1846), und einem scharfsinnigen Werke über die Bildung des neutestamentlichen Kanon (1845) haben wir von ihm jetzt auch eine zusammenhängende „Geschichte der christlichen Kirche im Alterthum", wovon a. 1852 der erste Band, die apostolische Periode umfassend, erschienen ist[1]). Thiersch hat durchaus keine Sympathie mit der Hegelschen Philosophie[2]), ebensowenig mit der Schleiermacherschen Theologie, sondern er bekämpft beide mit einem Eifer, der an Tertullians Polemik gegen den Gnosticismus erinnert. Er war anfangs seiner dogmatischen Ueberzeugung nach ziemlich entschieden lutherisch und verband damit zugleich eine Hinneigung zu einem asketischen Pietismus, ist aber neuerdings mit dem gegenwärtigen Zustand des Protestantismus zerfallen und hat sich merkwürdiger Weise in edler Uneigennützigkeit und in ungeduldiger Voreiligkeit der Gemeinschaft der Irvingianer angeschlossen, welche a. 1831 in England entstanden, unter allen protestantischen Secten am meisten kirchlich, hierarchisch, sacramental und liturgisch, kurz am meisten katholisch ist, und darauf ausgeht, die apostolische Kirche mit ihren eigenthümlichen übernatürlichen Aemtern, besonders dem Apostolat, und wunderbaren Kräften, wie dem Zungenreden und Weissagen, wiederherzustellen, in diese Gemeinde die lebendigen Kräfte der katholischen und protestantischen Kirche zu sammeln, vor dem nahenden Gerichte zu retten und durch das ernstliche Streben nach Heiligung auf die herrliche Wiederkunft des Herrn vorzubereiten. Thiersch steht zu diesen sogenannten „apostolischen Gemeinden" in einem ähnlichen Verhältniß, wie Tertullian zu den geistesverwandten Montanisten des zweiten und dritten Jahrhunderts[3]). Allein der eigentliche Werth seiner historischen Arbeiten hängt nicht von diesen irvingischen Eigenthümlichkeiten und Extravaganzen ab, obwohl sie auf dieselben einen unverkennbaren Einfluß geübt haben, sondern besteht vielmehr in seiner klaren, eleganten und edlen Darstellungsgabe, die überall den classisch gebildeten Philologen (— er ist ein Sohn des berühmten griechischen Alterthumsforschers in München —) verräth, in seiner ausgebreiteten und gründlichen Kenntniß der patristischen Literatur, in dem wohlthuenden Hauche tiefer und warmer, wenn gleich bisweilen etwas schwärmerischer Frömmigkeit, der darüber ausgegossen ist,

[1]) Das letztere Werk ist auch bereits von einem Apostel der Irvingianer ins Englische übersetzt: The History of the Christ. Church. Vol. I. The Church in the Apostolic Age. By Henry W. J. Thiersch, Dr. of Philosophy and Theology. Translated from the German by Thomas Carlyle, London, 1852. Thiersch beabsichtigt nach der Vorrede, dieses Werk, das für einen größeren Leserkreis bestimmt scheint und deßhalb in ein ziemlich populäres Gewand gekleidet ist, bis auf die Zeiten Leo's des Großen und des chalcedonensischen Concils (a. 451) herabzuführen.

[2]) So weit er überhaupt speculativ ist, neigt er sich zur Neu-Schellingischen und Schadenschen Richtung hin.

[3]) Vgl. unsere Aufsätze über den „Irvingismus und die Kirchenfrage" im „Deutschen Kirchenfreund" Bd. III. 1850 für Februar, März, Mai und Juni, wo wir besonders auch auf unseren werthen Freund und Studiengenossen Thiersch und seine geistvollen und anregenden Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus Rücksicht genommen haben.

und in der liebenswürdigen, milden und versöhnlichen Stellung, welche er zu den großen Gegensätzen des Katholicismus und Protestantismus einnimmt. Selbst sein neuestes Werk, die Geschichte der apostolischen Kirche, ist, wie er selbst sagt, „nicht ein Theil seiner neuen Berufsart als Pastors in den apostolischen Gemeinden, sondern ein Nachhall seines früheren Wirkens als Lehrers der Theologie." Uebrigens enthält auch der Irvingismus manche Elemente der Wahrheit, welche der ernstesten Erwägung und Beherzigung wohl werth sind und durch die Schriften von Thiersch vielleicht einigen Einfluß auf die deutsche Theologie ausüben möchten, ähnlich wie der Montanismus durch Vermittlung Tertullians auf die katholische Kirche gewirkt hat, obwohl der Montanismus selbst dem unvermeidlichen Schicksal aller Secten, dem Tode ohne Hoffnung auf Auferstehung, anheimgefallen ist. Denn bloß die allgemeine, historische Kirche hat die Verheißung, daß die Pforten des Hades sie nicht überwältigen werden.

Wir haben nun die Geschichte unserer Wissenschaft, welche dem Entwicklungsgang der Kirche selbst in ihren verschiedenen Abtheilungen parallel läuft und ihn auf eine interessante Weise in sich abspiegelt, bis auf die Leistungen unserer Zeitgenossen herab verfolgt. Wir haben gesehen, daß sich in der überaus reichen kirchen- und dogmengeschichtlichen Literatur Deutschlands seit dem Auftritte Neanders die ganze bunte Mannigfaltigkeit der modernen Bildungselemente abspiegelt, wie sie sich gegenseitig bald abstoßen, bald ergänzen, bald zu einem höheren Ganzen zu versöhnen streben, das eine Mal von den Fesseln eines philosophischen Systems ganz oder halb gebunden, das andere Mal freien und ungetrübten Blickes Alles in seiner concreten Eigenthümlichkeit erfassend und zu seinem Rechte kommen lassend[1]). Wir haben aber auch gefunden, daß die tiefsten und ernstesten Forscher auf diesem Gebiete immer mehr zum Bewußtsein der hohen praktischen Aufgabe dieser Wissenschaft kommen, welche darin besteht, die ganze ungetheilte Fülle des Lebens Jesu Christi in seiner ununterbrochenen zeitlichen Entfaltung treu und unbefangen darzustellen, dadurch das Verständniß der Gegenwart zu vermitteln, zum Bau der Zukunft zu begeistern und die größte und wichtigste aller Fragen, die Frage von Christo und Seiner Kirche, sowohl im Verhältniß zur ungläubigen Welt, als im Verhältniß zu den verschiedenen Parteien innerhalb der Christenheit, besonders zu dem colossalen, allumfassenden Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, ihrer endlichen befriedigenden Lösung immer näher zu führen.

Wäre nun die umfassendste und gründlichste Gelehrsamkeit mit der einfältigen Frömmigkeit und zarten Gewissenhaftigkeit eines Neander, dem specu-

---

[1]) Deßhalb kann es auch nichts Oberflächlicheres und Ungerechteres geben, als die ganze deutsche Theologie mit einigen vagen Ausdrücken und absprechenden Urtheilen abzufertigen, wie das leider noch immer in vielen unserer amerikanischen Journale geschieht.

lativen Talent und combinatorischen Scharfsinn eines Rothe und Dorner, der liebenswürdigen Milde und ruhigen Klarheit eines Ullmann und Hagenbach, dem nüchternen Forschungsgeiste eines Gieseler, dem feinen diplomatischen Weltverstand eines Ranke, dem eleganten Geschmack und der geistreichen Lebendigkeit eines Hase in Einer Person vereinigt, wäre dieser Hochbegabte gänzlich frei von aller Sklaverei philosophischer Systeme, ohne es jedoch zu verschmähen, sie dankbar als Mittel für die Zwecke der geoffenbarten Schriftwahrheit zu benützen, wäre er tief durchdrungen und geleitet von lebendigem Glauben und reiner begeisterter Liebe, und arbeitete er weder im eigenen, noch im Partei-Interesse, sondern ganz und ausschließlich im Geiste und im Dienste des Gottmenschen Jesu Christi, der Lebenssonne der Geschichte, und zum Besten Seiner Braut, der Einen, heiligen, katholischen, apostolischen Kirche, ihm alle Blüthen geheiligten Denkens, Glaubens, Lebens und Duldens aus allen Zeiten und Zonen zur Ehrenkrone windend: — so hätten wir, so zu sagen, das Ideal eines christlichen Kirchenhistorikers leibhaftig vor uns, ein Ideal, das zwar wohl auf Erden und in einem Individuum nie vollständig realisirt werden kann, das aber doch dem redlichen Streben aller derer vorschweben sollte, die zur Arbeit auf diesem ebenso interessanten, als wichtigen Felde der Theologie berufen sind.

§. 38. Die neuesten protestantischen Kirchenhistoriker in Frankreich, England und Amerika.

Während Deutschland seit Mosheim eine ungemeine und ununterbrochene Thätigkeit auf dem Felde der historischen Theologie entfaltet hat, so ist dagegen in den anderen protestantischen Ländern in dieser Hinsicht bis auf die letzten Jahre ein auffallender Stillstand eingetreten. Zwar haben Guizot in Frankreich, Macaulay in England und Prescott in Amerika mehrere Gebiete der Profangeschichte mit seltenen und glänzenden Talenten bearbeitet; aber die Kirchengeschichte ist offenbar seit Ende des vorigen Jahrhunderts vernachlässigt worden. Doch fängt man jetzt an, ihr in diesen Ländern eine erneute Aufmerksamkeit zu schenken, theils aus selbstständigem innerem Bedürfniß der verschiedenen Kirchen und ihrer theologischen Anstalten, theils in Folge des directen und indirecten Einflusses der deutschen Literatur. Dieses Interesse an historischen Studien zu wissenschaftlichen und praktischen Zwecken ist offenbar, besonders in England und Nordamerika, jährlich im Wachsen begriffen und wird seiner Zeit gewiß reichliche Früchte zu Tage fördern, was um so mehr zu wünschen ist, da die deutschen Kirchenhistoriker im Allgemeinen bei all ihrer sonstigen Vielseitigkeit gerade mit der religiösen Welt englischer Zunge nur sehr oberflächlich bekannt sind, ihr verhältnißmäßig viel zu wenig Aufmerksamkeit schenken und die große Bedeutung dieser Länder für die Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes nicht gehörig zu würdigen wissen. Eine allgemeine Kirchengeschichte, vom englischen und anglo-amerikanischen Standpunkte aus aufgefaßt, würde daher eine wichtige Lücke in diesem Zweige der theologischen Literatur ausfüllen.

1. Frankreich. Die neueren theologischen Leistungen der französisch-reformirten Kirche sind in wissenschaftlicher Hinsicht fast ganz von der deutschen, in praktischer Hinsicht von der englischen Literatur abhängig[1]). Von kirchengeschichtlichen Werken ragen außer einer Uebersetzung der Neanderschen Geschichte der apostolischen Kirche bloß die Arbeiten von Matter in Straßburg und Merle in Genf hervor. Der erstere hat eine allgemeine Geschichte der Kirche in 4 Bänden[2]), eine Geschichte des Gnosticismus und eine Geschichte der alexandrinschen Schule, jede in 2 Bänden, geschrieben, welche aber fast bloße Compilationen deutscher Werke sind und der Schule des älteren Rationalismus angehören.

Dr. Merle d'Aubigné dagegen, ohne Zweifel Einer der begabtesten französischen Schriftsteller unserer Zeit, ist entschieden evangelisch und steht mit Gaussen, dem Verfasser eines Werkes zur Vertheidigung der altprotestantischen Inspirationslehre, an der Spitze der aus der Genfer Staatskirche wegen ihrer Hinneigung zum Socinianismus und Rationalismus ausgetretenen orthodoxen Partei, welche durch ein theologisches Seminar in Genf, durch Colportage und theologische Schriftstellerei Frankreich im Sinne und Geiste des strengen Calvinismus zu evangelisiren sucht. Seine noch nicht vollendete Reformationsgeschichte[3]) darf hier um so weniger übergangen werden, da sie besonders in England und Amerika (weit mehr, als in Frankreich oder in Deutschland) eine fast beispiellose Berühmtheit und Circulation erlangt und durch ihre populäre und elegante Darstellung auch in solchen Kreisen eine Kenntniß des behandelten Gegenstandes verbreitet hat, wo dieselbe sonst nicht hingekommen wäre[4]). Seinem materiellen Inhalte nach sind die vier ersten Bände dieses Werkes, welche die deutsche und schweizerische Reformation darstellen, fast ganz von deutschem Fleiße, besonders von den hier einschlagenden Arbeiten Marheineke's, Ranke's und Hagenbach's, abhängig und fördern nichts Neues zu Tage, was in der That auch in diesem so oft und viel durchforschten Abschnitte der Geschichte sehr schwer wäre. Der eigenthümliche Vorzug aber und das Hauptverdienst Merle d'Aubigné's ist seine außerordentliche Gabe geistreicher, dramatisch belebter und anschaulicher Darstellung, wodurch er die Lectüre der Geschichte zu einem angenehmen Genusse macht. Indeß läßt sich wohl nicht mit Unrecht behaupten, daß er in dem

---

[1]) Die gelehrten Straßburger Theologen Bruch, Reuß, Schmidt, Baum schreiben in der Regel deutsch und kommen hier also nicht in Betracht. Von Schmidt haben wir eine treffliche Monographie über Tauler, von Baum über Beza in deutscher Sprache. Reuß hat neuerdings eine Histoire de la Théologie Chretienne au siècle apostolique, 1852, 2 Bde., herausgegeben, die aber mehr der freien kritischen, als der orthodoxen Richtung angehört.

[2]) Histoire universelle de l'église chretienne, Strasb. 1829, II Vol. — vol. III et IV. 1840. — Das Werk des Holländers P. Hofsteede de Groot, Institutiones hist. eccl. Gronov. 1835, kennen wir bloß dem Namen nach.

[3]) Histoire de la réformation du 16. siècle, Paris 1835 sqq.

[4]) Der Verfasser selbst meldet in der Vorrede zum vierten Bande, daß allein in englischer Sprache 150,000—200,000 Exemplare seines Werkes abgesetzt worden seien.

Eifer, alle Schicksale und Thaten seiner Helden so interessant als möglich zu machen und den Leser durch brillante Gemälde und beredte Declamationen fortwährend in einer angenehmen Spannung zu erhalten, nicht selten den einfachen Geschmack und gesunden Wahrheitssinn verletzt, vielen Thatsachen und Personen eine ungebührliche Bedeutung zuschreibt, als ob von einer jeden von ihnen die ganze Zukunft der Menschheit abhänge, und so die ernste Aufgabe des Historikers nicht deutlich genug von der Aufgabe eines Romanschreibers unterscheidet. Die andere Eigenthümlichkeit Dr. Merle's, worauf seine Popularität, besonders in ultraprotestantischen Kreisen ruht, ist sein kräftiger Enthusiasmus für die Sache der Reformation und sein polemischer Eifer gegen das alte und moderne Papstthum, der sich fast auf jeder Seite seines Buches in Exclamationen, Apostrophen und Tiraden Luft macht. Hierüber wird natürlich das Urtheil von verschiedenen kirchlichen Standpunkten sehr verschieden ausfallen. Abgesehen davon aber scheint uns eine so scharf hervortretende polemische Tendenz im Dienste, sei es des Katholicismus oder des Protestantismus, mit der Würde und Unparteilichkeit eines Geschichtsschreibers kaum vereinbar zu sein, der nur *indirect*, durch die Darstellung des objectiven Gangs der Sache selbst und etwa durch zusammenfassende philosophische Uebersichten und Einleitungen, polemisiren darf und dieses mit um so größerem Effecte thut, je mehr er sich von allem Einflusse subjectiver Leidenschaften und Parteiinteressen frei hält. Dr. Merle hat die Reformationsgeschichte offenbar nicht um ihrer selbst willen und sine ira et studio, sondern als Mittel für die Bekämpfung des Katholicismus geschrieben, und darum kann sein Werk bei all seinem glänzenden Style und sonstigen Vorzügen denjenigen niemals ganz befriedigen, dem es bloß um die reine, nackte Wahrheit zu thun ist und der seine protestantischen Sympathieen der Liebe zu dem allgemeinen Reiche Jesu Christi auf Erden unterordnet.

2. In *England* und *Amerika* hat man sich in den theologischen Lehranstalten merkwürdiger Weise ein ganzes Jahrhundert mit *Mosheim* begnügt, der dort zu viel größerer Autorität gekommen ist, als in seinem Vaterlande, und etwa als praktische Ergänzung zu seiner Gelehrsamkeit das Werk des frommen *Milner* hinzugenommen. Indeß muß man allerdings zugeben, daß Mosheims Kirchengeschichte als *Lehrbuch* zum Gebrauche für Vorlesungen große formelle Vorzüge hat, welche die neueren Werke von Neander und Gieseler nicht besitzen. Seit Gibbon sind in englischer Sprache, so viel uns bekannt ist, abgesehen von den Uebersetzungen Neanders durch *Ryland*, *Rose* und *Torrey*, und Gieselers durch *Cunningham* und *Davidson*, bloß vier oder fünf Werke über allgemeine Kirchengeschichte erschienen, welche auf gelehrte Forschung Anspruch machen können und zugleich in viel besserem, nämlich christlichem Geiste, obwohl freilich bei weitem nicht mit so glänzendem Talente geschrieben sind, als das geniale Product des englischen Tacitus[1]). Wir meinen

[1]) Der bekannte Convertit Dr. *John Henry Newman* fällte noch vor seinem Uebertritt ein höchst ungünstiges und wohl zu ungünstiges Urtheil über seine Lands-

zunächst die Kirchengeschichte von Waddington[1]), welche von der apostolischen Zeit bis auf die Reformation herabgeht, auf fleißigen Studien beruht, im Ganzen aber sehr äußerlich gehalten ist und über den Standpunkt Mosheims nicht hinauskommt, obwohl sie dessen Centurien-Eintheilung verläßt und statt dessen die Geschichte bis zur Reformation viel natürlicher nach fünf Perioden (1. bis auf Constantin M., 2. bis auf Carl M., 3. bis zum Tode Gregors VII., 4. bis zum Tode Bonifaz' VIII., 5. bis zur Reformation) darstellt. Selbstständiger und genauer, aber ebenso trocken und weniger vollständig sind Dr. Burton's (ehemaligen Professors der Theologie in Oxford) Vorlesungen über die Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, und besonders seine Monographieen über die Häresieen der apostolischen Kirche[2]). Sodann nennen wir die Geschichte des Christenthums von Milman[3]): sie umfaßt bis dahin bloß

---

leute in Bezug auf Kenntniß der Kirchengeschichte, indem er unter Anderem sagt: „It is melancholy to say it, but the chief, perhaps the only English writer who has any claim to be considered an ecclesiastical historian, is the infidel Gibbon." An Essay on the Development of Christian Doctrine, p. 12 (ed. Appleton). Den Grund dafür findet er in dem unhistorischen Charakter des Protestantismus (was aber auf Deutschland keine Anwendung findet). Our popular religion," sagt er, „scarcely recognizes the fact of the twelve long ages which lie between the councils of Nicaea and Trent, exept as affording one or two passages to illustrate its wild interpretations of certain prophecies of St. Paul and St. John."

[1]) A History of the Church from the earliest ages to the Reformation. Second edit. in 3 voll., London 1835. Später a. 1841 publicirte Dr. Waddington (Dean of Durham) a History of the Reformation on the Continent, ebenfalls in 3 Bänden. Dieses Werk stellt die Reformation des europäischen Continentes sehr günstig dar und zeigt mehr Bewunderung für Luther, als man von einem anglicanischen Theologen gewöhnlich erwarten kann, da die Persönlichkeit des deutschen Reformators dem englischen und bischöflichen Geschmacke in mancher Hinsicht sehr anstößig ist.

[2]) Lectures on the Ecclesiastical History of the First Century, Oxford 1831. Dazu kamen später Vorlesungen über die Geschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts. Burtons acht Bampton Lectures (1829) sind das gelehrteste englische Werk über die gnostischen Häresien und schließen sich an die Forschungen Neanders an. Er sieht in den im N. T. bekämpften Häretikern fast lauter Gnostiker und leitet ihre Doctrinen aus der dreifachen Quelle der jüdischen Kabbala, des persischen Dualismus und der platonischen Philosophie ab.

[3]) The History of Christianity, from the birth of Christ to the abolition of Paganism in the Roman Empire, by the Rev. *H. H. Milman* (Prebendary of St. Peter's, and Minister of St. Margaret's, Westminster), nachgedruckt von den Harper & Brothers, New York, 1844. Die Fortsetzung, welche in der Vorrede versprochen wird, ist unseres Wissens noch nicht erschienen. Milman, der, wie Waddington, zur englischen Staatskirche gehört, hatte sich schon früher durch eine Geschichte der Juden (2. Auflage, London 1830, und ebenfalls nachgedruckt von den Harpers) und durch eine mit Anmerkungen versehene Ausgabe von Gibbon's History of the Decline and Fall etc. bekannt gemacht, von welcher das London Quarterly Review rühmt: „There can be no question that this edition of Gibbon is the only one extant to which parents and guardians and academical authorities ought to give any measure of countenance."

die ersten fünf Jahrhunderte, enthält aber zugleich eine ausführliche Erzählung des Lebens Jesu (von Kap. 2 bis 7) mit theilweiser Rücksicht auf Strauß, und ist nach einem neuen Plane bearbeitet, indem sie hauptsächlich den Einfluß der Civilisation auf das Christenthum und des Christenthums auf die Civilisation („the reciprocal influence of civilization on Christianity, of Christianity on civilization") beschreibt und deßhalb manches hineinzieht, was mehr zur allgemeinen Culturgeschichte, als zur eigentlichen Kirchengeschichte gehört, während dagegen die Geschichte der Theologie und Lehre sehr unvollständig und ungenügend behandelt wird. Uebrigens hat Milman vor Waddington den Vorzug, daß er eine ausgedehntere Bekanntschaft mit den neueren deutschen Forschungen über das heidnische und christliche Alterthum verräth[1]). Das vierte allgemeine Werk über Kirchengeschichte wurde von Dr. Jarvis, einem gelehrten und würdigen Geistlichen der protestantisch-bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten, begonnen, aber durch seinen Tod (a. 1851) unterbrochen. Der Plan desselben ist leider völlig verfehlt und die Ausführung entspricht den Anforderungen der modernen Wissenschaft keineswegs. Der erste Band enthält nämlich nichts als eine sehr gelehrte und sehr trockene mathematische und astronomische Untersuchung des Geburts- und Todesjahrs Christi, der zweite Band, in rückwärtsschreitender Bewegung, die Geschichte vom Falle Adams bis zur siebzigsten Woche Daniels! Eine pedantische Vertheidigung des hochkirchlichen Anglicanismus hätte wahrscheinlich den Schluß des Ganzen gebildet.

Ein neuer Anstoß, wie zur Theologie überhaupt, so auch zu kirchengeschichtlichen Forschungen ging in den letzten Jahrzehnten von der wichtigen anglokatholischen Bewegung des Puseyismus oder Tractarianismus aus, welche auf der Universität Oxford a. 1833 begonnen und in kurzer Zeit die ganze bischöfliche Kirche von England und Amerika durchdrungen und vielleicht die Hälfte ihrer Geistlichkeit an den Rand des Romanismus geführt hat. Das

---

[1]) Milman sagt in seiner Vorrede: „In these animadversions, and in some scattered observations which I have here and there ventured to make in my notes on foreign, chiefly German writers, I shall not be accused of that narrow jealousy, and, in my opinion, unworthy and timid suspicion, with which the writers of that country are proscribed by many. I am under too much obligation to their profound research and philosophical tone of thought not openly to express my gratitude to such works of German writers as I have been able to obtain which have had any bearing on the subject of my inquiries. I could wish most unfeignedly that our modern literature were so rich in writings displaying the same universal command of the literature of all ages and all countries, the same boldness, sagacity, and impartiality in historical criticism, as to enable us to dispense with such assistance. Though, in truth, with more or less of these high qualifications, German literature unites religious views of every shade and character, from the Christliche Mystik of Goerres, which would bring back the faith of Europe to the golden Legend and the Hagiography of what we still venture to call the dark ages, down, in regular series, to Strauss, or, if there be any thing below Strauss, in the descending scale of Christian belief."

Studium der Kirchenväter wurde auf's Neue belebt, Uebersetzungen und Sammlungen aus ihnen, auch eine Uebersetzung von Fleury's Kirchengeschichte, veranstaltet und die Geschichte der ersten fünf Jahrhunderte vielfach, jedoch meist in befangenem Geiste und im Interesse dieses semirömischen Systems, theils in den berühmten Tracts for the Times, theils in größeren Werken beleuchtet[1]). Allein gerade dieses Studium des kirchlichen Alterthums und die Entdeckung, daß der herrschende Geist desselben weit mehr mit dem Katholicismus, als mit dem Protestantismus verwandt sei, hat sehr viel dazu beigetragen, das wissenschaftliche Haupt der Bewegung, den Dr. John Henry Newman, und eine beträchtliche Anzahl gleichgesinnter und angesehener Geistlichen zum endlichen Uebertritt aus der anglicanischen in die römische Kirche zu veranlassen; und das merkwürdige, ebenso scharfsinnige, als gelehrte Werk von Newman über die Entwicklung der christlichen Lehre[2]), welches er unmittelbar vor dem entscheidenden Schritte verfaßte, stellt uns den logischen Uebergang vom Anglo-Katholicismus zu dem consequenteren römischen Katholicismus dar.

Auf der anderen Seite hat der Puseyismus aber auch den Eifer und die literarische Thätigkeit der low-church-Partei in der bischöflichen Kirche geweckt und besonders ein historisches Werk hervorgerufen, welches wir wegen seiner ausgedehnten patristischen Gelehrsamkeit und gewandten Darstellung nicht unerwähnt lassen dürfen. Wir meinen Isaac Taylor's Ancient Christianity[3]), worin er theils aus den Schriften der angesehensten Kirchenväter, besonders ihren Lobreden auf die Märtyrer, ihrem Enthusiasmus für das Mönchsthum, für das eheloſe Leben, ihrer übertriebenen Verehrung der Maria, der Heiligen und ihrer wunderwirkenden Reliquien, theils aus den höchst ungünstigen, aber freilich auch sicherlich übertriebenen Schilderungen, welche Salvian, ein Presbyter von Marseille, um das Jahr 440 über den sittlichen Zustand der Kirche seiner Zeit entwirft, zu zeigen sucht, daß das nicänische Zeitalter, welches die Puseyiten der Gegenwart als Muster vorhalten und gerne wiederbeleben möchten, bereits an fast allen Irrthümern und sittlichen Gebrechen der späteren römischen Kirche litt, ja daß die letztere in mancher Hinsicht eine Verbesserung der alt-katholischen Kirche sei[4]). Allerdings sind die Thatsachen, welche dieser

[1]) Einer der fleißigsten puseyitischen Theologen, William Palmer (vom Worcester-Collegium, Oxford), hat „a Compendious Ecclesiastical History, from the earliest period to the present time" (3. Aufl. 1844) geschrieben; allein dieselbe ist bloß eine gedrängte Uebersicht über das große Gebiet und macht keinen Anspruch auf wissenschaftliche Bedeutung. Gelehrter und umfassender sind die Origines Liturgicae, or the Antiquities of the English Ritual (2 voll. 4. Aufl. London 1845), und A Treatise on the Church of Christ (ebenfalls 2 voll.) von demselben Verfasser.

[2]) An Essay on the Development of Christian Doctrine, 1845. Vgl. oben §. 27.

[3]) Ancient Christianity and the Doctrines of the Oxford Tracts for the Times. By the author of „Spiritual Despotism". Vol. II, 4. Aufl. London 1844.

[4]) „I firmly believe," sagt Taylor, „that it were on the whole better for a community to submit itself, without conditions, to the well known Tridentine Popery, than to take up the Christianity of Ambrose, Basil, Gregory Nyssen,

originelle, geistvolle und ernste Schriftsteller aus den Quellen zusammenstellt, ein unwiderlegliches Argument gegen den Puseyismus und jene kritiklose und übertriebene Bewunderung des kirchlichen Alterthums, welche darin das goldene und auch für unsere Zeit maßgebende Zeitalter des Christenthums sieht; allein auf der anderen Seite muß auch behauptet werden, daß Taylor die Schattenseite des Gemäldes mit großer Einseitigkeit hervorhebt, die eigenthümlichen katholischen Lehren und Gebräuche jener Zeit, besonders das ganze asketische System, irrthümlich aus gnostischen und manichäischen Quellen ableitet und in ihnen den im N. T. geweissagten Abfall, das Geheimniß der Bosheit, das Antichristenthum sieht, statt das ihnen zu Grunde liegende christliche Element und ihren segensreichen Einfluß, z. B. auf die Geschichte der Mission und der Civilisation der Völker des Mittelalters, zu erkennen und zu würdigen. Uebrigens verwickelt er sich in einen auffallenden und unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst, indem er einerseits Männern, wie Athanasius, Ambrosius, Augustinus, Chrysostomus wegen ihrer Gelehrsamkeit, Tugend und Frömmigkeit große Bewunderung zollt, überhaupt die Kirchenväter zu den Trägern und Herren des damaligen Christenthums, und auf der anderen Seite doch zu den Urhebern und Hauptbeförderern des antichristlichen Abfalls macht[1]). Daher fehlt ihm trotz aller

---

Chrysostom, Jerome and Augustine. Personally, I would rather be a Christian after the fashion of Pascal and Arnold, than after that of Cyprian or Cyril."

[1]) Man lese z. B. folgende Schilderung der Väter im Gegensatz gegen diejenigen, welche sie herabwürdigen. Bd. I. S. 34 sagt Taylor: „These ‚fathers', thus grouped as a little band, by the objectors, were some of them men of as brilliant genius as any age has produced; some, commanding a flowing and vigorous eloquence, some, an extensive erudition, some, conversant with the great world, some whose meditations had been ripened by years of seclusion, some of them the only historians of the times in which they lived, some, the chiefs of the philosophy of their age; and, if we are to speak of the whole, as a body of writers, they are the men who, during a long era of deepening barbarism, still heed the lamp of knowledge and learning, and in fact afford us almost all that we can now know, intimately, of the condition of the nations surrounding the Mediterranean, from the extinction of the classic fire, to the time of its rekindling in the fourteenth century. The church was the ark of all things that had life, during a deluge of a thousand years." Ferner S. 36 sq.: „It will presently be my task — a task not to be evaded, to adduce evidence in proof of the allegation that extensive and very mischievous illusions affected the christianity of the ancient church; nevertheless, *the very men* whose example must now be held up as a caution, were, many of them, christians not less than ourselves, nay, some of those who were the most deluded by particular errors, were eminent christians. Nothing is easier (or more edifying, in the inference it carries) than to adduce instances of exalted virtue, piety, constancy, combined with what all must now admit to have been an infatuated attachment to pernicious errors. Our brethren of the early church challenge our respect, as well as affection; for theirs was the fervour of a steady faith in things unseen and eternal; theirs, often, a meek patience under the most grievous wrongs; theirs the courage to maintain a good profession before the frowning face of philosophy, of secular tyranny, and of splendid superstition; theirs was abstractedness from

schönen und treffenden Bemerkungen über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Kirchengeschichte, die er im Anfang seines Werkes niederlegt, dennoch die Hauptsache, der richtige historische Standpunkt.

Die puseyitische und antipuseyitische Literatur, besonders dieses Werk von Taylor und andere werthvolle Monographieen aus neuerer Zeit, wie Bischof Kayr's Tertullian[1]), und das schöne, auch von genauer Kenntniß deutscher Literatur zeugende Werk von Conybeare und Howson über das Leben und die Briefe des Apostels Paulus (London 1853 2 Bände), liefern den Beweis, daß es in England, zumal in der bischöflichen Kirche, welche immer auf ihre wirkliche oder vermeintliche Uebereinstimmung mit dem nicänischen und vornicänischen Zeitalter großes Gewicht gelegt und daher weit mehr historisches und antiquarisches Interesse hat, als die Dissenters und Presbyterianer[2]), an gründlicher Kenntniß einzelner Abschnitte der Kirchengeschichte, welche gerade für specielle denominationelle oder Partei-Zwecke wichtig sind, sowie an ausgezeichneten Gaben historischer Kritik und Darstellung keineswegs fehlt, obwohl allerdings die bedeutendsten Talente, wie Macaulay, Grote und Thirwall, sich vorzugsweise der modernen englischen und der alten griechischen Geschichte gewidmet haben.

3. Was nun noch speciell Amerika betrifft, welches in Sprache, Bildung und Literatur mit England und Schottland so innig verwoben und daher in

---

the world, and a painful selfdenial; theirs the most arduous and costly labours of love; theirs a munificence in charity, altogether without example; theirs was a reverent and scrupulous care of the sacred writings; and this one merit, if they had no better, is of a superlative degree, and should entitle them to the veneration and grateful regards of the modern church. How little do many readers of the bible, now-a-days, think of what it cost the christians of the second and third centuries, merely to rescue and hide the sacred treasure from the rage of the heathen!" Und dennoch, trotz dieser wohlverdienten Anerkennung der Kirchenväter geht der Zweck des ganzen Buches darauf hinaus, das Vertrauen in die von ihnen repräsentirte Kirche des Alterthums nicht bloß in seine gehörigen Grenzen zu führen, sondern förmlich zu untergraben. Und doch nennt er dieselben Väter „either the authors or the zealous promoters of the predicted apostasy," und „the most dangerous of guides in theology" (s. Supplement to N. 5. vol. II.)! Wie diese zwei ganz entgegengesetzten Betrachtungsweisen sich logisch zusammenreimen, das müssen wir dem Verfasser von Ancient Christianity überlassen zu zeigen. Ohne alle Zweifel hatten die Kirchenväter neben ihren großen Tugenden auch ihre Fehler und Mängel, aber unmöglich können sie zu gleicher Zeit die Träger des wahren Christenthums und die Urheber des Antichristenthums gewesen sein. Die „great apostasy" muß anderswo, als bei ihnen gesucht werden.

[1]) The Ecclesiastical History of the Second and Third Centuries illustrated from the Writings of Tertullian. By *John Kaye*, D. D., Lord Bishop of Lincoln. 3d ed., London 1845.

[2]) Doch giebt es auch Ausnahmen, besonders verdienen die gründlichen Monographieen des schottisch-presbyterianischen Theologen Thomas M'Crie über John Knox und Melville, über die Reformation in Spanien und Italien eine sehr ehrenvolle Erwähnung.

den vorangegangenen Bemerkungen bereits mit berücksichtigt ist, so läßt sich zwar nicht läugnen, daß der jugendliche, die Vergangenheit unterschätzende, rastlos in die Zukunft strebende, mehr geschichtemachende, als geschichtebetrachtende Charakter der neuen Welt geschichtliche Studien im Allgemeinen keineswegs begünstigt[1]), und die beklagenswerthe Spaltung der Kirche in so viele Denominationen und Secten, welche hier unter dem Schutze einer unbeschränkten Gewissensfreiheit consequenter durchgeführt ist, als in Europa, befördert als solche bloß Untersuchungen von sectionellem und localem Interesse und parteiische Darstellungen,

---

[1]) Dieß sehen die bedeutendsten amerikanischen Theologen sehr wohl ein. Der presbyterianische Theologe Henry B. Smith, Professor der Kirchengeschichte im Union Theolog. Seminary zu New-York, sagt in seiner vortrefflichen Inauguralrede, betitelt: Nature and Worth of the science of Church History, Andover 1851 (welche eine klare Einsicht in das Wesen und die Aufgabe dieser Wissenschaft kund giebt und sich im Allgemeinen zur Auffassung Neanders bekennt), von den Amerikanern unter Anderem S. 5 sehr richtig: As a people, we are more deficient in historical training than in almost any other branch of scientific research. We live in an earnest and tumultuous present, looking to a vague future, and comparatively cut off from the prolific past — which is still the mother of us all. We forget that the youngest people are also the oldest, and should therefore be most habituated to those „fearless and reverent questionings of the sages of other times, which", as Jeffrey well says, „is the permitted necromancy of the wise". We love the abstractions of political theories and of theology better than we do the concrete realities of history. Church history has been studied from a sort of general nation that it ought to be very useful, rather than from a lively conviction of its inherent worth. History is to us the driest of studies; and the history of the church is the driest of the dry — a collection of bare names, and facts, and lifeless dates. It is learned by rote, and kept up by mnemonic helps" etc. Auch in einem Aufsatz des Dr. J. A. Alexander (Prof. im presbyterianischen Predigerseminare zu Princeton) über Dogmengeschichte im Biblical Repertory and Princeton Review für Januar 1847, S. 105 finden sich mehrere treffende Bemerkungen über diesen Punkt. „Our national tendency," heißt es dort unter Anderem, „so far as we have any, is to slight the past and overrate the present. This unhistorical peculiarity is constantly betraying itself in various forms, but it is nowhere more conspicuous and more injurious than in our theology. Hence the perpetual resuscitation of absurdities a thousand times exploded, the perpetual renewal of attempts which have a thousand times been proved abortive. Hence the false position which religion has been forced to assume in reference to various inferior yet important interests, to science, literature, art, and civil government. Hence, too, the barrenness and hardness by which much of our religious literature is distinguished, because cut off from the inexhaustible resources which can only be supplied by history. The influence of this defect upon our preaching is perhaps incalculable. But instead of going on to reckon up the consequences of the evil now in question, let us rather draw attention to the fact that it is not of such a nature as to be corrected by the lapse of time, but must increase with the increase of ignorance and lazy pride, especially when fostered by a paltry national conceit, and flattered by those oracles of human progress, who declare that history is only fit for monks. — To counteract this tendency, we need some influence *ab extra*, some infusion of strange blood into our veins."

an denen es freilich nicht fehlt, während sie die Theilnahme an dem organischen Ganzen des Reiches Gottes, an der Gemeinschaft der Heiligen aller Länder und Zeiten beschränkt und abkühlt. Unsere populäre protestantische Theologie hat, vermöge ihres überwiegend puritanischen Charakters, besonders starke Vorurtheile gegen das Mittelalter, ja gegen die ganze Kirche vor der Reformation bis zum zweiten Jahrhundert hinauf, weil sie nach ihrem Geschmacke viel zu katholisch ist, und hält es darum für kaum der Mühe werth, sich viel damit zu beschäftigen, es sei denn etwa für polemische Zwecke gegen Rom und zum Verständniß einiger dunkler Weissagungen des Paulus und Johannes über den antichristlichen Abfall. Sie betrachtet die Bibel und das Privaturtheil als hinlängliche Führer und bedenkt nicht, einmal daß die Offenbarung Gottes selbst historisch ist, sodann daß die Kirchengeschichte von den Tagen der Apostel bis auf die Gegenwart, nach der untrüglichen Verheißung des Herrn Matth. 16, 18. 28, 20, das ununterbrochene Walten Christi und Seines Geistes und das Leben und Wirken der Gläubigen darstellt, ebendarum der beste Commentar zur heil. Schrift ist, und endlich daß, jemehr wir die Erfahrung von achtzehn Jahrhunderten und die Stimme der allgemeinen Christenheit in falschem Unabhängigkeitsgefühl verachten und verwerfen, wir desto mehr auch die Gegenwart und das Privaturtheil des Anspruchs auf unser Vertrauen berauben, und mit der Autorität der Geschichte, in der wir Alle wurzeln, das Fundament unter unseren eigenen Füßen erschüttern, indem der einzelne Gläubige ebensosehr von der ganzen Kirche und ihrer Geschichte abhängt, als der Zweig vom Baume, oder das Glied vom Körper.

Trotz dieser Hindernisse aber hat in den letzten Jahren das Interesse und der Eifer für kirchengeschichtliche Studien bedeutende Fortschritte gemacht, und zwar theils durch den Einfluß der deutschen Literatur, deren gute und schlimme Producte ein immer wichtigeres Bildungselement unserer höheren wissenschaftlichen Kreise werden, theils durch die praktische Bedeutung der Kirchenfrage und des immer ernster werdenden Kampfes zwischen Romanismus und Protestantismus, der offenbar nicht bloß auf dogmatischem und exegetischem, sondern zugleich auf historischem Felde ausgefochten werden muß. Ein merkwürdiges Beispiel von einer ganz eigenthümlichen, kräftigen Vereinigung jenes von Deutschland angeregten wissenschaftlichen und dieses aus der englischen Nationalität und den amerikanischen Kirchenverhältnissen hervorgehenden praktischen Interesses an der Kirchengeschichte liefern die historisch-dogmatischen und polemischen Abhandlungen des ebenso frommen als gelehrten Dr. John W. Nevin, theils über die Abendmahls-Controverse der Reformationszeit, im Gegensatz gegen den modernen versteckten und offenen Rationalismus, welcher das heil. Abendmahl zu einem leeren Zeichen herabsetzt[1]), theils über das Urchristenthum in seinem Unterschiede von den verschiedenen Formen des gegenwärtigen Protestantis-

[1]) The Mystical Presence. A Vindication of the Reformed or Calvininistic Doctrine of the Holy Eucharist, Philadelphia 1846. Damit ist zu vergleichen seine

mus[1]). Die letzteren Abhandlungen stellen sich in einen noch viel schrofferen Gegensatz zum modernen Rationalismus und Sectenwesen, als die ersteren, und haben zugleich ein allgemeineres Interesse. Ihre Absicht ist nämlich, zu zeigen, daß die alte Kirche, das Christenthum des apostolischen Symbolums, der Märtyrer, Confessoren und Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte, vom Anglicanismus und Puseyismus, dem äußersten rechten Flügel, und noch mehr vom modernen Puritanismus, dem äußersten linken Flügel des orthodoxen Protestantismus, wesentlich verschieden und dagegen dem römisch-katholischen Systeme in seinen Licht- und Schattenseiten offenbar sehr nahe verwandt sei, daß mithin der Protestantismus wissenschaftlich bloß auf dem Grunde der Entwicklungstheorie (die er übrigens nicht näher definirt), nämlich als eine neue Phase im geschichtlichen Processe des Christenthums, vertheidigt werden könne, ebendeßhalb aber die geschichtliche Berechtigung, Nothwendigkeit und sittliche Herrlichkeit des Katholicismus, als der anderen und älteren Hauptform des Reiches Gottes, anerkennen müsse, wenn er nicht die biblische Lehre von einer übernatürlichen und ununterbrochenen geschichtlichen Kirche, ohne welche das Christenthum selbst nicht auf die Dauer bestehen könne, aufgeben und damit sich selbst zuletzt als Kirche auflösen wolle. Diese Ansichten stehen aber einstweilen noch ganz isolirt da, und der herrschende Ton der protestantischen Theologie Amerika's ist radical antikatholisch, aber ebendeßhalb auch geeignet, früher oder später eine mächtige Reaction zu Gunsten des entgegengesetzten Extrems hervorzurufen, bis sich die rechte gesunde Mitte wiederherstellt.

Bei der engen Verbindung, in welcher hier die Theorie mit der Praxis, die Theologie mit der Kirche steht, erhalten kirchengeschichtliche Forschungen und ihre Resultate eine viel größere praktische Wichtigkeit, als z. B. in Deutschland. Daher die hohe Aufgabe und schwere Verantwortlichkeit derer, die zur Arbeit auf diesem Felde berufen sind in einem Lande, welches ein freier Spielraum

---

Vertheidigung dieses Werkes im Mercersburg Review 1850, S. 421—548, im Gegensatze zu der Recension von Dr. Hodge. Die kleineren Schriften Dr. Nevin's über die Geschichte des Heidelberger Katechismus (1847) und über das Leben des Zacharias Ursinus (1851) beziehen sich speciell auf die denominationellen Interessen der deutsch-reformirten Kirche der Vereinigten Staaten, und haben sehr viel dazu beigetragen, in dieser ein klares Bewußtsein ihres Ursprungs und ihres zwischen Lutherthum und Calvinismus vermittelnden, melanchthonischen Charakters zu erwecken.

[1]) Dahin gehören besonders die geistvollen und ungemein ernsten Aufsätze über das apostolische Symbolum, über Early Christianity und über das Leben und die Theologie Cyprians und seiner Zeit im ersten, im dritten und vierten Bande des Mercersburg Review (1849, 51 und 52), welche eine interessante Parallele zu Isaak Taylor's Ancient Christianity bilden, aber eine verschiedene Tendenz verfolgen und eine steigende Sympathie mit der Urkirche und dem Katholicismus kund geben, weßhalb auch die protestantische Presse dieses Landes einen fast allgemeinen Widerspruch dagegen erhoben hat. Kategorische Proteste ohne Beweis sind aber natürlich keine Lösung der Schwierigkeit.

aller Parteien der Chriſtenheit iſt, ſich mit beiſpielloſer Schnelligkeit entwickelt und allem Anſchein nach der Hauptſchauplatz der zukünftigen Welt- und Kirchengeſchichte ſein wird nach dem Grundſatz: Westward the star of Empire takes its way.

Erste Periode.

Die Apostolische Kirche

von a. 30—100.

Erste Periode.

Die Apostolische Kirche

von a. 30—100.

Einleitung.

Die welthistorische Vorbereitung des Christenthums und der sittlich-religiöse Zustand der Menschheit zur Zeit seiner Erscheinung.

§. 39. Die Weltstellung des Christenthums.

Um das Christenthum in seiner welthistorischen Bedeutung zu begreifen und seinen enormen Einfluß auf die Menschheit gehörig zu bemessen, muß man einen Blick werfen auf seine Anbahnung durch die frühere Entwicklung des Judenthums und Heidenthums, und sich die äußere und noch mehr die innere, besonders die sittlich-religiöse Lage und Beschaffenheit der Zeit klar machen, in welcher es auftrat. Daher müssen wir dieser ersten Periode eine ausführliche Einleitung vorausschicken.

Unsere Religion ist zwar, gleich ihrem Stifter, göttlichen Ursprungs, eine neue Schöpfung, ein Wunder in der Geschichte. Allein dessenungeachtet war ihre Erscheinung geschichtlich vorbereitet. Wie der Heiland nur in der jüdischen Nation geboren werden konnte, so mußte Er auch gerade in diesem bestimmten Zeitpunkte geboren werden. Denn Gott ist ein Gott der Ordnung; und da das Christenthum für die Menschen bestimmt ist, auf dieselben einwirken, sie umbilden, heiligen und vollenden will, so hat es, wie Christus selbst, neben seiner ewigen und göttlichen auch eine zeitliche und menschliche Natur, neben dem himmlischen Vater auch eine irdische Mutter und ist daher auch den Entwicklungsgesetzen alles Menschlichen, den Bedingungen der Zeit und des Werdens unterworfen. Damit es als fruchtbarer Saame in die Geschichte falle und in ihr aufgehe, mußte der Boden derselben gepflügt und gehörig zu-

bereitet sein. Dieß behauptet der Apostel Paulus deutlich genug, wenn er sagt, Gott habe Seinen Sohn gesandt, als die Zeit erfüllet war[1]).

Diese historische Vorbereitung des Christenthums müssen wir zwar vorzugsweise, aber doch nicht ausschließlich in dem jüdischen Volke und seinen h. Religionsurkunden suchen. Denn Christus ist, wie schon oben bemerkt wurde, der Mittel- und Wendepunkt der ganzen Weltgeschichte. Die gesammte Entwicklung der Menschheit, insbesondere des religiösen Bewußtseins aller Völker vor Ihm ist als eine Anbahnung Seines Eintritts in die Welt, als die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Bereitet dem Herrn den Weg und machet Seine Steige richtig!" und die ganze Geschichte nach Ihm als eine Ausbreitung und Verherrlichung Seines Namens anzusehen. Um diese Centralsonne des sittlichen Universums, welche in Jesu von Nazareth aufgegangen ist, drehen sich in verschiedenen Distanzen und Abstufungen alle Nationen, die auf Ihn als ihren gemeinsamen Heiland geschaffen sind, alle Richtungen des höheren geistigen Lebens, alle wahrhaft historischen Ereignisse, welche bewußt oder unbewußt, direct oder indirect sein herrliches Reich müssen bauen helfen. Nur von dieser Betrachtungsweise aus ist ein wahrhaft tiefes und vollständiges Verständniß sowohl der alten Welt, die mit dem Christenthum zusammenstürzt, als der neuen Welt möglich, die dieses auf ihren Trümmern aufgebaut hat. Jede Religion, sofern sie überhaupt noch Religion ist, ahnt und sehnt sich nach religatio, nach Wiedervereinigung des gefallenen Menschen mit Gott, und da diese bloß durch Christum, den alleinigen Mittler, verwirklicht werden kann: so ist insofern die vorchristliche Welt, das Judenthum eine bewußte, das Heidenthum eine unbewußte Weissagung auf Christum. Diese centrale Stellung Christi in der Weltgeschichte, sowie in jedem einzelnen Menschenherzen, das zum Bewußtsein seiner tiefsten Bedürfnisse gekommen ist, liefert zugleich das stärkste Argument für die ewige Gottheit unseres Heilandes und eine schlechthin unwiderlegliche Apologie des Christenthums, als der absoluten Weltreligion.

Neben dem israelitischen Volke diente besonders das classische Alterthum zur Anbahnung des Christenthums. Es gab, so zu sagen, drei auserwählte Nationen vor Christo, die Juden, die Griechen und die Römer, sowie drei Städte, an welche sich eine besondere Bedeutung knüpfte: Jerusalem, Athen und Rom. Die drei Sprachen der Ueberschrift am Kreuze des Weltheilandes, welche der jüdische Schriftgelehrte, der griechische Proselyt und der römische Soldat verstehen konnte, repräsentiren die ganze damalige civilisirte Menschheit. Die Israeliten waren auserwählt für ewige, die Griechen und Römer für zeitliche Dinge; aber die Zeit muß der Ewigkeit, die Erde dem Himmel dienen. Greek cultivation, sagt Dr. Thomas Arnold, and Roman polity prepared men for Christianity. Der geniale Historiker Joh. von Müller gestand gegen Ende seines Lebens: „Als ich die Alten las, bemerkte ich

---

[1]) ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4), vgl. Eph. 1, 10. und das Wort des Herrn Marc. 1, 15: πεπλήρωται ὁ καιρός.

eine wundervolle Zubereitung des Christenthums durch Alles hindurch, es paßte Alles auf den von den Aposteln verkündeten Plan Gottes genau."

§. 40. Heidenthum und Judenthum.

Obwohl nun aber beide religiöse Richtungen des Alterthums dem Christenthum den Weg bahnten, so geschah dieß doch auf verschiedene Weise, und dieser Unterschied muß zunächst im Allgemeinen festgestellt werden.

Das Judenthum ist die Religion positiver, directer Offenbarung in Wort und That, d. h. nicht bloß eine Mittheilung von göttlichen Lehren, sondern auch von göttlichem Leben, eine stufenweise Herablassung und Selbstkundgebung des allein wahren Gottes an Sein auserwähltes Volk im Gesetze, in der Weissagung und in Vorbildern, welche alle von Christo zeugen. Hier geht also der Proceß von oben nach unten. Gott tritt in immer nähere Verbindung mit den Menschen, bis Er endlich selber Mensch wird und so eine persönliche und unauflösliche Vereinigung mit unserer Natur eingeht.

Das Heidenthum dagegen — wobei wir hier vorzugsweise an die gebildetste Form desselben, an das classische denken, mit welchem das Christenthum zur Zeit, wovon wir reden, in besonders nahe Berührung trat — ist im Allgemeinen sich selbst überlassene Naturentwicklung, so zu sagen wildwachsende Religion (vgl. Röm. 11, 24.), Ausbildung des rein Menschlichen aus sich heraus, natürlich auch unter der allgemeinen Leitung der Vorsehung, aber ohne deren specifische Lebensmittheilung. Darauf scheint der Apostel hinzudeuten, wenn er von den Heiden sagt: Gott habe sie in vergangenen Zeiten ihre eigenen Wege wandeln lassen (Apg. 14, 16.), was er an einer andern Stelle näher dahin bestimmt: „Gott hat den Menschen eine Zeit gesetzt und zuvor versehen, wie lange und wie weit sie wohnen sollten, daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch Ihn finden möchten" (Apg. 17, 26. 27.). Hier geht also die Entwicklung von unten nach oben. Während im Judenthum das Heil selbst vor Gott für die Menschheit zubereitet wurde, so kann man im Heidenthum bloß von einer Vorbereitung der Menschheit für das Heil reden. Die menschliche Kraft sollte vor Allem in Griechenland und Rom zeigen, was sie, im gefallenen Zustande, mit den bloßen Naturgaben des Schöpfers ausgerüstet, in der Wissenschaft und Kunst, im Staate und socialen Leben zu leisten im Stande sei, und den Beweis liefern, daß die höchste Stufe natürlicher Bildung die unendlichen Bedürfnisse des Geistes und Herzens nicht befriedigen könne, vielmehr dieselben erst recht zum Vorschein und zum schmerzlichen Bewußtsein bringe. Auf dem Gipfelpunkt seiner Entwicklung angelangt, streckt das Heidenthum, an sich selbst verzweifelnd, seine Hände sehnsüchtig nach einem Erlöser aus.

Daraus folgt der weitere Unterschied, daß das Judenthum mehr eine positive, das Heidenthum eine negative Vorbereitung des Christenthums ist. Das Judenthum war die allein wahre Religion vor Christo und wurde daher nur in seiner zeitlichen und beschränkten Form abgeschafft, sein gött-

licher Inhalt aber bewahrt und auf eine höhere Stufe erhoben. Der Heiland kam nicht, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.). Das Heidenthum aber ist seinem substanziellen sittlich-religiösen Gehalte nach eine Verfinsterung des ursprünglichen Gottesbewußtseins, (Röm. 1, 19. 20.), Natur- und Menschenvergötterung, also Irrthum und Verkehrtheit. Daher stellt sich das Christenthum zu ihm vorherrschend negirend und polemisch[1]). Das Judenthum erfüllte sich selber, folgte nur seinem eigenen tiefsten Triebe, indem es zum Christenthum überging; das Heidenthum aber mußte radical mit sich brechen, sich selber aufgeben, um zur Wahrheit zu gelangen.

Indeß ist dieß doch noch nicht erschöpfend. Wir müssen diese Betrachtungsweise durch eine andere, scheinbar entgegengesetzte ergänzen.

Denn einmal finden wir im Judenthum neben der reinen Entwicklung göttlicher Offenbarung auch unreines Menschenwerk, besonders in seiner späteren Gestalt seit dem Erlöschen des Prophetenthums, im Pharisäismus, Sadducäismus und Essenismus, also auch negative Vorbereitung des Christenthums. Daher nehmen Christus und die Apostel gegen diese Formen eine ebenso entschiedene polemische Stellung ein, wie gegen das Heidenthum. „Wie durch das Heidenthum", sagt Lange[2]), „der goldene Faden des Monotheismus sich hindurchzieht, so zieht sich auch durch den Hebraismus der dunkle Zug des Heidenthums hindurch. Der erste Sohn Abrahams ist Ismael, ein genialer Sprößling des Vaters, aber zugleich der wilde Sohn der Mutter; ein fabulirender Lacher. Der älteste Sohn des Isaak ist Esau; ein biederer, aber für die Glaubensverheißung stumpfsinniger Mann, der Ahnherr der Idumäer und Herodianer, der die Drohung: ich will meinen Bruder Jakob tödten, endlich doch noch in dem Bethlehemitischen Kindermord auszuführen sucht und in der Enthauptung Johannis des Täufers und des älteren Jakobus wirklich ausführt. Der älteste Sohn des Jakob ist Ruben, dem wegen Blutschande das Erstgeburtsrecht entzogen werden mußte. Ueberhaupt aber sind die meisten der Söhne Jakobs nicht wirkliche Israeliten, sondern ein halsstarriges Volk in der Wüste, ein Volk des Abfalls, zuletzt des antichristlichen Unglaubens, der den Messias an's Kreuz schlägt (s. Apg. 7. Röm. 9. Gal. 3, 4.)."

Sodann war andererseits das Heidenthum nicht absolut gottlos, nicht purer Irrthum, sondern enthielt auch einzelne Strahlen der Wahrheit und insofern positive Vorbereitungselemente auf das Christenthum. War sein Gottesbewußtsein verfinstert und verkehrt, so war es eben doch noch Gottesbewußtsein, also eine Kundgebung Gottes im menschlichen Geiste. Es hatte ein religiöses Bedürfniß, religiöse Empfänglichkeit, bot also der evangelischen Verkündi-

[1]) Vgl. z. B. Matth. 6, 7. 8. 32. Römer 1, 18—32. Eph. 2, 11—13, wo die Heiden als hoffnungslos und gottlos in dieser Welt dargestellt werden; Epheſ. 4, 17—19. Gal. 4, 8, Apg. 26, 18, wo der heidnische Zustand als ein Zustand der Finsterniß und der Satansherrschaft bezeichnet wird; Apg. 17, 30, 1 Pet. 4, 3—5.

[2]) Das apostolische Zeitalter I. 231.

gung einen Anknüpfungspunkt dar. Sehr schön und wahr sagt in dieser Hinsicht der Heide Plutarch: „Es hat nie einen Staat von Atheisten gegeben. Wenn du die Erde durchwandelst, magst du Städte ohne Mauern, ohne König, ohne Häuser, ohne Münze, ohne Theater und Gymnasium finden; aber nie wirst du eine Stadt finden ohne Gott, ohne Gebet, ohne Orakel, ohne Opfer. Ehe mag eine Stadt ohne Boden stehen, als ein Staat ohne den Glauben an Götter sich erhalten. Dieser ist das Bindemittel aller Gemeinschaft und die Stütze aller Gesetzgebung“ [1]). In allen öffentlichen Unternehmungen, in Krieg und Frieden, pflegten die alten Heiden mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit zuerst die Orakel zu befragen, um sich des Wohlgefallens und Beistandes der Götter zu versichern; und gedrückt vom Bewußtsein der Schuld, suchten sie immer wieder durch Gebete, Büßungen und blutige Opfer deren Zorn zu stillen [2]). Unter der Asche des heidnischen Aberglaubens glühte eine schwache Kohle des Glaubens an den „unbekannten Gott“, unter der Hülle der Götterfurcht verbarg sich die Grundstimmung aller Religion, die Ehrfurcht vor dem göttlichen Wesen, und mitten durch das dunkle Labyrinth der mythologischen Sagen zog sich der goldene Faden der Erinnerung des verlornen Sohnes an das Paradies und des Heimwehs nach dem schönen Vaterhause. Es finden sich im Heidenthum noch die Reliquien des göttlichen Ebenbildes, die trüben Nachklänge der ursprünglichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott und jener dem Judenthum vorausgegangenen allgemeinen Offenbarung. Die Mythen von den Avatars, von dem Herabsteigen der Götter auf Erden, von ihrer Verbindung mit sterblichen Menschen, von dem Fall, den Leiden und der endlichen Erlösung des Prometheus u. s. f. sind dunkle Ahnungen und fleischliche Anticipationen des Geheimnisses der Menschwerdung und der Versöhnung. Statt also ein Grund gegen die eigenthümlichen Lehren des Christenthums zu sein, bestärken sie vielmehr dieselben und zeigen, daß es die tiefsten Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedigt.

Die edelste und erfolgreichste Art, das Christenthum zu vertheidigen, ist nicht, alles Vorchristliche zu verdammen und alle Tugenden der Heiden ohne Weiteres in glänzende Laster zu verwandeln, sondern zu zeigen, daß alle Elemente der Wahrheit, Schönheit und Tugend in der Religion, Wissenschaft und

---

[1]) Adv. Colotem (einen Epikuräer), c. 31.

[2]) Gebet und Opfer sind durchaus religiöse Acte und setzen ein Bedürfniß und einen Wunsch nach Vereinigung und Versöhnung mit der Gottheit voraus. Sie kamen aber bei den Heiden täglich vor. Plutarch erzählt sogar von Perikles (vita Pericl. c. 8), daß er, so oft er die Rednerbühne bestieg, „immer zuerst ein Gebet an die Götter richtete, daß ihm nicht ein dem Gegenstande unangemessenes Wort wider Willen entschlüpfen möchte.“ Dasselbe bestätigt Quintilian, und Suidas behauptet, daß Perikles seine Gebete niederschrieb, ehe er sie öffentlich vortrug. Der Volumnia, der Mutter Coriolans, legt Plutarch (Coriol. c. 35) die schönen Worte in den Mund: „Das Gebet zu Gott ist Trost in aller Noth und Drangsal.“ In großen Gefahren des Staates hielten die römischen Frauen ungeheißen Processionen in die Tempel und flehten die Götter Tag und Nacht um die Erhaltung des Vaterlandes an.

Kunst der alten Griechen und Römer, nach der Anschauung der geistvollsten Kirchenväter, Wirkungen des göttlichen Logos vor Seiner Menschwerdung, oder um mit Tertullian zu reden, testimonia animae naturaliter christianae, d. h. Zeugnisse der für das Christenthum prädestinirten, nach ihm unbewußt verlangenden Menschenseele sind, und erst im Evangelium volle Realität und Befriedigung finden. Denn der Mensch ist auf Christum hin geschaffen, und sein Herz bleibt unruhig, bis es ruhet in Ihm.

Diese Ansicht über das Heidenthum finden wir in mehreren Stellen der heil. Schrift deutlich ausgesprochen und bestätigt. Nach St. Paulus hat Sich Gott nie unbezeugt gelassen (Apg. 14, 16. 17); Er hat auch den Heiden sich geoffenbaret, einmal in den Werken der äußeren Schöpfung, worin die denkende Vernunft Seine Allmacht und Majestät erkennen kann und soll (Röm. 1, 19—21), sodann inwendig im Gottesbewußtsein und seinem praktischen Begleiter, dem Gewissen, so daß die Heiden, die das geschriebene Gesetz nicht haben, sich selbst ein Gesetz sind, und ihre Gedanken sich unter einander anklagen und entschuldigen (Röm. 2, 14. 15). Daher trägt derselbe Apostel, als er den Athenern den „unbekannten Gott" verkündigte, welchem sie zum Beweise ihres durch den Götzendienst nicht befriedigten religiösen Bedürfnisses einen Altar gebaut hatten, kein Bedenken, die Stelle eines heidnischen Dichters über die Einwohnung Gottes im Menschen billigend anzuführen und darin eine Wahrheit und einen Beweis für die Möglichkeit, Gott zu suchen und zu finden, anzuerkennen (Apg. 17, 27. 28). Nach Johannes schien der Logos schon vor Seiner Menschwerdung in die Finsterniß, d. h. in die ganze von Sünde und Irrthum bedeckte Menschheit, und erleuchtet einen jeden Menschen, der auf diese Welt kommt (Joh. 1, 5. 9. 10). Petrus fand in Cornelius die Spuren der vorbereitenden Gnade und erkannte, daß es in allerlei Volk gottesfürchtige und rechtschaffene Seelen gebe (Apg. 10, 35). Damit will er freilich nicht sagen, daß man schon ohne das Christenthum zum Heil gelangen könne, denn sonst hätte ja Cornelius der Taufe nicht bedurft, aber doch so viel, daß es auch unter den Heiden ein redliches und ernstliches Verlangen nach Erlösung gebe, welches dann eben erst im gläubigen Erfassen des verkündigten Evangeliums befriedigt werde und zur Ruhe komme. Der Herr selbst erkennt die religiöse Empfänglichkeit der Heiden an und hält sie sogar bisweilen den Juden zur Beschämung vor. Er verkündigt ihnen, daß einst die Bewohner von Ninive, Tyrus und Sidon klagend gegen sie auftreten werden (Matth. 11, 21—24. 12, 41. 42). Von dem heidnischen Hauptmann zu Capernaum sagt Er: „Wahrlich, Ich sage euch, solchen Glauben habe Ich in Israel nicht gefunden" (Matth. 8, 10. vgl. Luk. 7, 9); und zu dem cananäischen Weibe, das sich so heilsbegierig und doch so demüthig zu Ihm hindrängte: „O Weib, dein Glaube ist groß, dir geschehe, wie du willst" (Matth. 15, 28)[1]. Ja schon im Alten

[1]) Vgl. auch das Gleichniß vom barmherzigen Samariter, womit Er ebenfalls die Juden, die sich für allein fromm hielten, beschämen wollte, Luc. 10, 30 ff., ferner Stellen wie Matth. 8, 11. 12. Joh. 10, 16; 11, 52; 12, 32; vgl. 20 und 21.

Testamente begegnen uns überall Repräsentanten dieses edleren erlösungsdurstigen Heidenthums, welche mit den Repräsentanten des Bundesvolkes in freundschaftliche Berührung treten und, ohne die Zeichen des Bundes, doch gewissermaßen an dessen Segnungen Theil haben. So steht neben Abraham der Priesterkönig Melchisedek, als Vertreter des geschlechtslosen Gottesglaubens und Gottesdienstes, ja nach dem Hebräerbriefe als ein Typus Jesu Christi; neben Moses sein Schwiegervater, der midianitische Priester Jethro; neben Josua und Kaleb die Cananiterin Rahab und später die Moabiterin Ruth, welche beide von Matthäus unter den Ahnen des Weltheilandes aufgeführt werden; neben David der König Hiram; neben Salomo die Königin von Saba; neben Elisa der Syrer Naeman, der in einer Zeit des allgemeinen Abfalls im Reiche Israel den Glauben Israels bewährte. Vor Allem merkwürdig aber ist der geheimnißvolle Hiob, der außerhalb der jüdischen Kirche die Zweifel, Leiden, Freuden und Segnungen ächter Frömmigkeit beschreibt und des Glaubens gewiß ist, daß „sein Erlöser lebt". Bei all ihrem nothwendigen Particularismus verhält sich doch die alttestamentarische Religion anerkennend und anziehend gegen diese verborgenen Israeliten mit der inwendigen Beschneidung des Herzens (vgl. Röm. 2, 27—29). Sie bewilligt ihnen eine Stelle neben dem Heiligthume in dem Vorhof der Heiden, ja sogar im Kanon, dem das liebliche Büchlein Ruth und das großartige dramatisch-epische Lehrgedicht Hiob angehört, und wo die Propheten den Messias Israels als den Heiland aller Völker verherrlichen [1]). In den Weisen aus dem Morgenlande, die dem Stern der Sehnsucht folgend nach Bethlehem zogen, um den neugebornen König der Juden anzubeten, sehen wir einerseits die letzten in der Reihe der vorchristlichen Heiden, die ein Heimweh hatten nach dem „unbekannten Gotte", andererseits die ersten unter den zahllosen Schaaren, die seit der Menschwerdung demselben Zuge folgten und in dem erschienenen Christus Leben und volles Genüge fanden, oder noch finden werden.

Trotz der wesentlichen Verschiedenheit des Judenthums und Heidenthums giebt es also doch auch gemeinsame Berührungspunkte, und daher begreifen wir um so leichter, daß zur Zeit der Geburt Christi wirklich Versuche gemacht wurden, diese beiden religiösen Standpunkte mit einander zu verbinden, besonders in Alexandria. Natürlich mußten aber diese Versuche mißglücken. Nur durch eine neue Schöpfung konnte die Scheidewand zwischen Juden und Heiden fallen, ihr tödtlicher Haß in brüderliche Liebe verwandelt, die tiefste Sehn-

[1]) Vgl. die ähnlichen Bemerkungen von Lange a. a. O. S. 231 f.: „Das ist die Einheit der alten Welt nach ihrer Schattenseite: sie macht die Zukunft des Welterlösers nöthig und schlägt Ihn bei Seiner Erscheinung ans Kreuz. Das aber ist die Einheit der alten Welt nach ihrer Lichtseite: sie gebiert den Christus nach Seiner menschlichen Natur als den Menschensohn und nimmt Ihn auf als den Heiland. Dabei ist der Vorzug der Juden, daß das Heil von den Juden kommt; der Vorzug der Heiden aber besteht darin, daß das von den Juden verschmähte Heil sich zu den Heiden wendet und daß sie es aufnahmen."

sucht beider befriedigt, und so dem Strom der Geschichte ein neues Bette gegraben werden.

Fassen wir das Gesagte in einem leicht behältlichen Bilde zusammen, so können wir das Heidenthum der sternbesäten Nacht voll unheimlicher Finsterniß, geheimnißvoller Ahnung und ungestillter Sehnsucht nach dem „unbekannten Gott", das Judenthum der frischen Morgenröthe voll trostreicher Hoffnung und sicherer Verheißung des Messias, das Christenthum aber dem hellen Tage vergleichen, vor dem jene ihren Schein verlieren.

Wir haben nun zunächst das Heidenthum, dann das Judenthum und endlich die Berührung beider näher in's Auge zu fassen.

A. Die Vorbereitung des Christenthums im Heidenthum.

1) Griechenland.

§. 41. Die griechische Bildung und das Christenthum.

Die heitere Hellas ist jener classische Boden, auf welchem alle selbstständige Wissenschaft und schöne Kunst ihren Anfang genommen und sich rein naturgemäß zur höchsten Blüthe entfaltet hat, die sie ohne Hülfe des christlichen Princips erreichen konnte. Die Geschichte dieses kleinen Landes, das als eine vielgezackte Halbinsel gleichsam zwischen drei Welttheile hineingeschoben war, um sie zur Humanität zu erziehen, liefert einen glänzenden Beweis für die Herrschaft des Geistes über die Materie, des Talentes über die physische Gewalt. Der attische Staat hatte mit Einschluß der Inseln Salamis und Helena einen Flächenraum von nicht mehr als 40 geographischen Quadratmeilen und 300 Jahre vor Christi Geburt eine Bevölkerung von kaum einer halben Million Seelen, wovon noch die große Majorität Sklaven waren[1]): und dennoch spielt er eine unendlich wichtigere Rolle in der Weltgeschichte, als die zahllosen hunnischen und mongolischen Horden, ja als der Koloß des alten persischen und selbst des chinesischen Reiches mit seinen 367 Millionen. Denn die Masse erregt nur dumpfes Staunen und bringt höchstens einen erzwungenen und vorübergehenden Gehorsam zu Stande; aber dem Geiste ist Alles unterthan und beugt sich freiwillig und freudig unter sein sanftes Joch. Die Hellenen waren zwar auch ausgezeichnet durch körperliche Tapferkeit, wie ihre ruhmvolle Niederlage in den Thermopylen und ihre glänzenden Siege bei Marathon, Salamis und Platää genugsam beweisen. Aber ihr höchster und bleibender Ruhm und ihr fortwährender Einfluß auf die Geschichte der Cultur beruht auf ihren friedlichen Schöpfungen, auf ihrem wißbegierigen Fragen und Suchen nach Weisheit, nach den unsichtbaren Gründen und Ursachen aller Erscheinungen, und auf ihrer begeisterten Liebe zur Schönheit, mit Einem Worte auf ihrer Idealität. In ihnen erwachte der menschliche Geist zuerst zum Selbstbewußtsein, erhob sich

[2]) S. Böckh, die Staatshaushaltung der Athener, I. S. 34 und S. 40.

über das dumpfe orientalische Brüten und embryonische Naturleben, und forschte mit scharfem, hellem Blicke über sein Woher und Wohin. Die Literatur dieses reichbegabten, elastischen, rastlos thätigen und durchaus originellen Volkes hat nicht nur nach dem Untergange der griechischen Staaten die gebildeten Kreise der weltgebietenden Römer beherrscht, so daß die Besiegten den Siegern Gesetze gaben, sondern wird auch in allen christlichen Ländern noch immer als unentbehrliche wissenschaftliche Grundlage höherer und höchster Geistesbildung angesehen.

Dieß hat seinen Grund zunächst in der mit Recht bewunderten *classischen Form* ihrer Werke. Schon die griechische Sprache selbst ist die schönste, gebildetste, volltönendste, welche je gesprochen und geschrieben wurde. Das Christenthum hat ihr die höchste Ehre erwiesen, indem es dieselbe zum Organe seiner heiligen Wahrheiten wählte. Die Sprache von Hellas war dazu prädestinirt, als silberne Schale den goldenen Apfel des Evangeliums durch alle kommenden Jahrhunderte aufzubewahren. Sie eignete sich am besten zum Ausdruck seiner universalen Ideen und zur ersten Ausbildung der theologischen Wissenschaften. Zugleich hatte die Vorsehung dafür gesorgt, daß sie nicht nur durch die Eroberungszüge Alexanders des Großen und die Anlegung von griechischen Colonieen in allen Theilen des Orients verbreitet, sondern auch durch ihren inneren Werth und den Reichthum ihrer Literatur die Sprache der ganzen damaligen gebildeten Welt geworden war[1]), die Apostel also durch dieselbe sich überall verständlich machen konnten. Ueberhaupt aber hatte der Schöpfer die alten Griechen mit der Gabe ausgerüstet, für die schöne Seele einen schönen Leib, für den Gedanken den klarsten, angemessensten und natürlichsten Ausdruck zu finden, kurz, die Idee der *Schönheit* zu entwickeln. Ihre poetischen, philosophischen, historischen und rhetorischen Werke sind noch immer die besten Mittel zur Ausbildung des Formsinnes, des Geschmacks, des Styls. Die größten Kirchenlehrer und Profanschriftsteller aller Zeiten haben darin von ihnen und ihren römischen Nachahmern gelernt, und noch heutzutage sind die classischen Sprachen die Mittel höherer Geistesbildung und die Verbindungsglieder der modernen mit der alten Civilisation[2]). Auch die Gesetze des Denkens, welche den Gesetzen der

---

[1]) So sagt z. B. schon *Cicero* pro Archia c. 10: Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, Latina suis finibus, exiguis sane, continentur. Selbst in Südfrankreich herrschte griechische Bildung. *Tacitus* sagt von Agricola (vita Agr.): Sedem ac magistram studiorum Massiliam habuit, locum Graeca comitate et provinciali parsimonia mistum ac bene compositum. Noch mehr gilt dieß von Aegypten, Kleinasien und Syrien. Städte, wie Alexandria und Antiochien, waren durchaus grächisirt. „Aegypten, das alte Todten- und Mumienland der Erde hatte auch die Aufgabe, die sterbende Bildung von Hellas mit seiner philologischen Gelehrsamkeit einzubalsamiren und ihr in seiner großen alexandrinischen Bibliothek ein würdiges Grabmonument zu bereiten." *Lange* a. a. O. I. 321.

[2]) „How great," — sagen *Conybeare* und *Hawson* sehr schön in ihrem großen Werke über das Leben und die Briefe des heil. Paulus, London 1853. vol. I. S. 32, — „has been the honour of the Greek and Latin tongues! They followed the fortunes of a triumphant Church. Instead of heathen languages, they gradually

Sprache zu Grunde liegen oder nur ihre inwendige Seite sind, haben griechische Philosophen zuerst gründlich durchforscht, und daher der Einfluß, den z. B. die Logik und Dialektik des Aristoteles, des größten Meisters auf diesem Gebiete, auf die scholastische Theologie des Katholicismus im Mittelalter und des Protestantismus im siebzehnten Jahrhundert ausgeübt hat.

Allein nicht nur durch diese formellen Vorzüge, sondern in gewissem Sinne auch durch den Inhalt seiner Bildung, der ja nie absolut von der Form getrennt werden kann, hat Griechenland dem Christenthum den Weg gebahnt. Die griechischen Schriftsteller und Künstler zeichnen den Menschen in seiner vom Evangelium noch nicht berührten Natürlichkeit; die Humanität ist ihr stehendes Thema, daher ja auch ihr Studium mit Recht das humanistische genannt wird; das „Erkenne dich selbst" (γνῶθι σεαυτόν) ist die höchste Aufgabe ihrer Philosophie; selbst ihre Götter sind nur potenzirte Menschen voll griechischer Kraft und Tugend, aber auch voll von Schwächen und Leidenschaften. Sie stehen vor uns da als schöne, dem Wust der Materie oder dem Meeresschaum entstiegene, über alle orientalische Monstrosität und Unförmlichkeit erhabene, aber zugleich endlich begrenzte, durchaus plastische Gestalten, als die Repräsentanten der particulärsten menschlichen Interessen und Stimmungen; der ganze Olymp ist nur eine in die heiteren Wolken versetzte Gallerie ächt griechischer Männer und Frauen. Dieses natürlich Menschliche ist nun aber die Grundlage und Voraussetzung des Christenthums, welches dasselbe nicht völlig vernichten, sondern erlösen, heiligen und vollenden will. Es ist der wilde Oelzweig, der auf den guten Oelbaum der göttlichen Offenbarung hinaufgepfropft werden muß (vergl. Röm. 11, 24), damit er selbst veredelt werde und den Reichthum seiner Fruchtbarkeit sich aneigne. Daher ist es eine ganz vernünftige Einrichtung, daß das gelehrte Studium überall mit den Classikern beginnt, welche den Knaben und Jüngling in die Werkstätte des Menschengeistes einführen und zunächst mit sich selbst, wie sie von Natur sind, bekannt machen. Die weltgeschichtliche Anbahnung des Christenthums muß sich gewissermaßen in jedem Individuum wiederholen. Die Zucht des A.T.lichen Gesetzes, die Buße und die messianische Hoffnung ist die nothwendige Vorbedingung zum praktischen Christenthum, das Studium der classischen Sprachen und Literatur die Brücke zu einem gelehrten Verständniß unserer Religion.

Gäbe es nun keine Offenbarung und kein Christenthum, oder wäre die Sünde höchstens eine Schranke der Endlichkeit, eine liebenswürdige Schwäche, so ließe sich nichts Schöneres und Reizenderes denken, als jene Blüthe der Humanität, jene scharfe, klare, gesunde Philosophie, jene jugendlich frische, heitere,

---

became Christian. As before they had been employed to express the best thoughts of unassisted humanity, so afterwards they became the exponents of Christian doctrine and the channels of Christian devotion. The words of Plato and Cicero fell from the lips and pen of Chrysostom and Augustine. And still those two languages are associated together in the work of Christian education, and made the instruments for training the minds of the young in the greatest nations of the earth."

begeisternde Kunst des alten Griechenlands. Seine Geschichte ist in der That ein lachender Frühling voll Blüthenpracht, oder, wie Hegel irgendwo sagt, eine wahre Jünglingsthat, und es ist daher nicht zufällig, daß sie mit dem poetischen Jüngling Achilles — dem Haupthelden des größten Volksepos, der homerischen Iliade — beginnt, und mit dem wirklichen Jüngling Alexander — dem gelehrigen Schüler des vielseitigsten Philosophen, des Aristoteles — schließt. Seine Literatur und Kunst weiß nichts von dem tiefsten Leid und Mißklang des Lebens, von der Sünde in ihrer eigentlichen Furchtbarkeit, — sonst könnte sie ja nicht den Göttern selbst zugeschrieben werden, wie der Zorn dem Jupiter, die Eifersucht der Juno, die Wollust der Venus ꝛc. Auch da, wo der Schmerz des Daseins dargestellt wird, wie in der Statue des schlangenumwundenen Laokoon und der kinderberaubten Niobe, geschieht es doch so, daß die Harmonie keine Störung erleidet, und das Kunstbild noch immer einen ästhetischen, wohlthuenden Eindruck macht[1]). Allein es giebt eine Sünde, die gerade da am gefährlichsten ist, wo man sie nicht sieht oder sehen will, wie die giftige Schlange, die sich hinter dem grünen Busche versteckt; es giebt einen Tod, als der Sünden Sold, und er ist gerade da am trostlosesten, wo ein lächelnder Amor die Fackel senkt oder das Grab mit Blumen bestreut. Gegen dieses Gift des Daseins hat die Wissenschaft und Kunst keine Arznei. Die muß von oben kommen, von der Person des sündlos heiligen Versöhners und Lebensfürsten. Ohne einen persönlichen Heiland siecht auch die schönste Blüthe menschlicher Bildung dahin ohne Hoffnung der Auferstehung, wie die Blume des Feldes, die heute frisch und saftig grünt und morgen verdorrt.

Die Wissenschaft und Kunst Griechenlands waren also in der Hand der

---

[1]) Daher singt Lenau sehr schön und geistvoll:

„Die Künste der Hellenen kannten
Nicht den Erlöser und Sein Licht.
D'rum scherzten sie so gern und nannten
Des Schmerzes tiefsten Abgrund nicht.

Daß sie am Schmerz, den sie zu trösten
Nicht wußte, mild vorüberführt,
Erkenn' ich als der Zauber größten,
Womit uns die Antike rührt."

Aehnlich ist es mit Göthe, der ein idealisirter Hellene, der nur Natur ist und die schönste, liebenswürdigste Gestalt wäre, wenn es keine Sünde gäbe, oder wenn diese bloß ein Schatten wäre, der zur Erhöhung der Mannigfaltigkeit und Abwechslung des Universums, zum bunten Farbenspiel des Menschenlebens beitrüge. Göthe kennt zwar auch das Christenthum, aber nicht als die Alles bestimmende, heiligende Macht des Lebens, sondern er behandelt es als eine Naturmerkwürdigkeit, an der sich wohl auch das Auge hie und da beim Vorübergehen ergötzt. Seine eigentliche Heimath war, besonders seit seiner Reise nach Italien, das classische Heidenthum, seine Gottheit die Kunst und die natürliche Schönheit. In ihm feiert, wie im Hellenismus, der Mensch seine Apotheose, während im Christenthum sich die herablassende Gnade Gottes verherrlicht.

Vorsehung bloß Mittel zum Zweck, nämlich zur Anbahnung des Christenthums und haben noch heute, als die Naturbasis der christlichen Cultur und Theologie, einen unschätzbaren Werth. Aber als Selbstzweck aufgefaßt und vom Christenthum losgerissen, erweisen sie sich als ganz ohnmächtig und können keinen einzigen Menschen wahrhaft glücklich machen, geschweige denn seine Seele vom Verderben erlösen. Davon liefert die spätere Geschichte und der tragische Untergang Griechenlands einen schlagenden Beweis. Trotz all' seiner vergangenen Herrlichkeit bietet es uns zur Zeit der Erscheinung Christi das Schauspiel eines verwesenden Leichnams dar. Dieß ist die negative Seite dieser Vorbereitung, welche wir nun in's Auge fassen müssen.

§. 42. Der Zerfall des griechischen Geistes.

Mit dem Tode Alexanders des Großen hatte sich die politische und kriegerische Kraft Griechenlands erschöpft. Die eigentliche Hellas war schon früher gefallen und mit Demosthenes, ihrem größten Redner und Patrioten, würdig gefallen. Zwar existirten nachher noch eine Zeit lang Schattengebilde von Republiken in dem ätolischen und achäischen Bunde. Aber als die römische Nationalität eindrang, da hatten sie keine Kraft des Widerstandes. Da war kein Miltiades, kein Leonidas, kein Themistokles, kein Aristides mehr, der das Vaterland, wie einst gegen die Perser, vertheidigte. Die Selbstständigkeit der griechischen Staaten, die sich bereits innerlich aufgerieben hatten, unterlag dem Schwerte der Römer. Nachdem Perseus, der letzte makedonische König, a. 168 vor Chr. Geb. im Triumphe in Rom aufgeführt worden war, wurde auch der achäische Bund vernichtet, und Korinth a. 146 a. C. zerstört. Der Untergang war trost- und hoffnungslos, die politische Kraft des einst so jugendlich starken und freiheitstrunkenen Volkes war für immer gebrochen, und ein edles Gemüth mußte durch das Anschauen dieses jämmerlichen Zustandes zur Verzweiflung kommen.

Zwar behielt die griechische Bildung und Literatur auch noch nach dieser Zeit ihre Herrschaft, allein sie konnte ebensowenig Trost und Ruhe geben. Gerade als der griechische Geist seine höchsten Schöpfungen in Kunst und Wissenschaft herausgebildet hatte und nun auf ihnen als seinen Lorbeeren ausruhen wollte, fand er in ihnen kein Genüge. Die Productionskraft erlosch und der Geist artete aus. Die späteren griechischen Künstler und Rhetoren haben einen ganz ungesunden, verschrobenen Geschmack; der äußere Pomp und leere Wortschall mußte die Ideenarmuth ersetzen.

Die Philosophie insbesondere gerieth mit der Volksreligion in Widerspruch, löste den Glauben an die Götter auf, ohne etwas Besseres, Positives dafür zu geben, und verlor sich immer mehr in trostlose Negationen. Schon die Sophisten zur Zeit des Sokrates hatten über die alten Ueberlieferungen gespottet und mit der Wahrheit überhaupt ein leichtsinniges Spiel getrieben. Später meinte Euhemerus aus der kyrenaischen Schule die ganze Götterlehre natürlich erklären zu können, ganz ähnlich, wie in unserem Jahrhundert der Rationalist

Paulus mit der evangelischen Geschichte verfuhr. Die philosophischen Systeme, welche zur Zeit Christi und der Apostel am weitesten verbreitet waren, liefern, mit Ausnahme der platonischen, einen traurigen Beleg zu der theoretischen Verirrung und der irreligiösen und unmoralischen Tendenz der gebildeten und halbgebildeten Stände unter den späteren Griechen.

Die epikureische Philosophie, welche eine weitere Entwicklung der Principien des sokratischen Schülers Aristipp ist, aber erst nach Alexander M. hervortrat, sagte dem weltlichen Leichtsinn am meisten zu; denn sie machte die Lust (ἡδονή), und zwar im Grunde die sinnliche Lust[1]), zum höchsten Gut und Zweck des Lebens, leitete Alles vom Zufall und von menschlicher Willkühr ab[2]) und läugnete die Unsterblichkeit. Natürlich konnte sie im Volksglauben bloß Thorheit, in der Götterlehre des Homer und Hesiodus bloße Fabeln erblicken und mußte einen höchst nachtheiligen Einfluß auf die Sittlichkeit üben. Die Nation und die Zeit, in welcher ein solches System entstand (etwa 300 vor Chr. Geb.) und vielen Eingang fand, mußte bereits den Keim des Unterganges in sich tragen.

Nicht viel besser war in ihren Folgen die ebenfalls vielfach adoptirte Lehre der neuen Akademie, gestiftet von Arkesilaos (gest. 244 a. C.), welche im Gegensatz gegen den Stoicismus die Möglichkeit fester Ueberzeugungen und der Erkenntniß der Wahrheit läugnete, also skeptisch war. Im Skepticismus erklärt die Philosophie ihren eigenen Bankerott und verspottet ihren Namen. Sein consequentes Ende wäre eigentlich der Nihilismus, die Selbstvernichtung; allein diesen Schritt vom Zweifel zur Verzweiflung thun leichtsinnige Gemüther gewöhnlich nicht, sondern sie verbinden mit ihrem theoretischen Skepticismus einen praktischen Epikureismus, ein rohes Sinnenleben, dessen Motto ist: Lasset uns essen und fröhlich sein, denn morgen sind wir todt. Ebenso machten es die Sadducäer, welche man die jüdischen Skeptiker und Epikuräer nennen kann. In der Frage des Pilatus an Christum, welche einer weitverbreiteten Denkweise entspricht: „Was ist Wahrheit?“ erkennen wir keineswegs das sehnsüchtige Verlangen nach Wahrheit, sondern den Spott eines skeptischen Weltmannes über alles Streben nach Wahrheit, als sei diese ein leeres Phantom.

Eine dritte Philosophie, in welcher sich der griechische Geist in seiner äußersten Entartung zeigte, ist die kynische Schule, gestiftet von dem Athenienser

---

[1]) Epikur verstand darunter ein ungestörtes Vergnügtsein, ein beständiges Wohlbehagen; seine Schüler gingen aber weiter. Sein Freund Metrodoros schämte sich nicht zu gestehen, daß die naturgemäße Philosophie alle Sorgfalt auf den Bauch verwende. S. die Belegstellen bei H. Ritter, Geschichte der Philosophie, Th. III. (1834) S. 455 ff.

[2]) Epikuros bei Diogenes Laërtius, Einem seiner Verehrer, X. 133: ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν. Wenn er das Dasein der Götter auch nicht geradezu läugnete, so versetzte er sie doch ganz jenseits der Wolken und schnitt sie von aller Theilnahme mit der Welt total ab. Von einem solchen abstracten Deismus bis zum offenen Atheismus ist nur noch Ein Schritt, den seine consequenteren Schüler auch wirklich thaten.

Antisthenes, einem Schüler des Sokrates, der die großartige Unabhängigkeit seines Meisters von allen Aeußerlichkeiten und Zufälligkeiten des Lebens einseitig festhielt und zur Caricatur verunstaltete. Ihre ältesten Vertreter hatten sich trotz ihrer Sonderbarkeiten durch mancherlei edle Züge ausgezeichnet, wie Einfachheit, Selbstbeherrschung und Bedürfnißlosigkeit. Man denke an das charakteristische Zusammentreffen des Weltentsagers Diogenes von Sinope mit dem Welteroberer Alexander dem Großen. Allein bald versank der Kynismus, seinem Namen getreu, in den gemeinsten Schmutz und die frechste Schamlosigkeit. Lukian hat ihn von dieser Seite am lebendigsten geschildert in seinem Dämonax und im Peregrinus. Mit einem Ranzen umgürtet, in der einen Hand einen gräulichen Knittel, in der andern ein Buch tragend, mit Schmutz bedeckt, mit ungekämmten, struppigen Haaren, mit thierklauenartigen Nägeln und halbnackt wandelten diese Hundsphilosophen in Schwärmen auf den Märkten und Straßen volkreicher Städte umher. Unter solch eckelhaftem Gewande trugen sie einen verworfenen Charakter voll Eitelkeit, Schmähsucht, Gefräßigkeit, Geldgier und unnatürlicher Laster. Begreiflicher Weise waren solche Menschen heftige Christenfeinde, wie denn auch Einer von ihnen, Crescens in Rom, wahrscheinlich den Märtyrertod Justins veranlaßte.

Freilich wurden die Kyniker auch von anständigen Heiden verachtet. Allein die Grundlagen der Religion und Sittlichkeit waren doch allenthalben untergraben. Selbst der große Geschichtsschreiber Polybius erblickte in der Volksreligion bloß ein Schreckmittel, eine von der Klugheit der Staatsleiter ausgegangene Polizeianstalt, um die rohen Massen in Zucht und Ordnung zu halten; und der Geograph Strabo aus dem Zeitalter des Kaisers Augustus hielt den Aberglauben, Mythen und Wundermährchen für das einzige Mittel, um Frömmigkeit und Tugend in die Weiber und in das gemeine Volk zu bringen. Einen traurigen Beleg von der frivolen Gesinnung der späteren griechischen Literatur liefern uns die zahlreichen Werke des geistreichen und witzigen Lukian, der im zweiten Jahrhundert p. C. schrieb. Er zog mit beißendem Spott gegen die Volksreligion los, als gegen ein Conglomerat abgeschmackter Mährchen, bekämpfte gelegentlich auch das Christenthum als Thorheit und Schwärmerei, und ist nicht mit Unrecht der Voltaire des Alterthums genannt worden. Justin, der Märtyrer († 166), sagt gewiß ohne Uebertreibung von den Philosophen seiner Zeit überhaupt: „Die meisten denken jetzt gar nicht daran, ob ein Gott sei oder ob mehrere Götter, ob es eine Vorsehung gebe oder ob keine, als ob diese Erkenntniß zur Seligkeit nichts beitrage. Sie suchen vielmehr auch uns zu überzeugen, daß die Gottheit zwar für das All und für die Gattungen sorge, nicht aber so für mich und dich und die einzelnen Menschen. Wir brauchten daher auch gar nicht zu ihr zu beten, denn Alles wiederhole sich nach den unabänderlichen Gesetzen eines ewigen Kreislaufes“[1]).

Die alleinige Ausnahme von der Irreligiosität und dem sittlichen Leicht-

[1]) Im Anfang seines dial. c. Tryphone Judaeo, citirt bei Neander I. 14.

sinn der Gebildeten jener Zeit machten die Anhänger der stoischen und besonders der platonischen Philosophie, welche einen viel höheren Charakter hat und mit dem Christenthum gewissermaßen verwandt ist. Daher sie hier noch besonders in's Auge gefaßt werden muß, während wir den Stoicismus passender in dem Abschnitte über Rom betrachten.

§. 43. Der Platonismus.

Unter allen Systemen der griechischen Philosophie hat ohne Zweifel der Platonismus den mächtigsten und wohlthätigsten Einfluß auf das religiöse Leben der Heiden geübt, und konnte am ehesten als ein wissenschaftlicher Zuchtmeister auf Christum dienen. Während den anderen Philosophieen fast bloß die negative Bedeutung zukommt, den heidnischen Aberglauben untergraben und dadurch den Sturz des Götzendienstes vorbereitet zu haben: so kann der Platonismus in mancher Hinsicht als eine directe Brücke zum Evangelium angesehen werden. Er führt uns auf die merkwürdigste und größte sittliche Persönlichkeit des Heidenthums, auf Sokrates († 399 a. C.), zurück, der einerseits die Vollendung eines griechischen Weisen darstellt, andererseits über seine Zeit und Nation hinausragt, wie eine Weissagung der Zukunft, der mit den scharfen Waffen der Ironie alle Scheinweisheit, Unwahrheit und allen Leichtsinn geißelte, trotz seiner hohen Begabung und Einsicht demüthig die Schwäche und Unzulänglichkeit alles menschlichen Erkennens eingestand, seine tiefsten Gedanken und Bestrebungen nicht von sich selbst, sondern von übernatürlichen Einflüssen, von einem guten Genius, dem bekannten Dämonium, ableitete, seine Schüler auf die innere Stimme des göttlichen Sittengesetzes achten lehrte und zuletzt mit imponirender Ruhe, Würde, Ergebung und Hoffnung auf ein besseres Leben als ein Märtyrer seiner höheren Einsicht und Tugend starb[1]). Sein größter Schüler, Platon (428—348 a. C.) hat die zerstreuten, aber höchst fruchtbaren Keime der sokratischen Weisheit mit selbstständigem und poetisch-philosophischem Geiste zu einer zusammenhängenden Weltanschauung verarbeitet. Er bewegt sich durchaus im Aether der Idee und des schöpferischen Tiefsinnes, während sein Schüler Aristoteles (384—322) von der sinnlichen Erscheinung durch Schlüsse zu den allgemeinen Gesetzen fortschreitend und die Vollendung der allseitigen griechischen Verstandesbildung darstellend, mehr die Formen und Gesetze des Denkens durchforschte und daher mehr bloß einen formellen Einfluß auf die Behandlung der Theologie im Mittelalter übte. Jener hatte seinen forschenden Blick stets in die Höhen des Himmels, dieser auf die Tiefen der Erde gerichtet[2]).

---

[1]) Mit Recht schließt Plato seinen Bericht vom Tode seines Lehrers am Schlusse des Phädon mit den Worten: „Dieß, Echekrates, war das Ende unseres Freundes, des besten, weisesten und gerechtesten aller Männer seiner Zeit, die wir gekannt haben."

[2]) Wir wollen damit übrigens der aristotelischen Philosophie den Anspruch auf eine gewisse Erhabenheit keineswegs absprechen. Cicero hat uns de nat. Deor. II. 37. aus einem verloren gegangenen Werke des Aristoteles in wortgetreuer

Der Charakter der platonischen Speculation ist ein erhabener, idealer; sie leitet von der äußeren Erscheinung in die Tiefe des Geistes, läßt den Menschen seine gottverwandte Natur ahnen, erhebt ihn über die Sichtbarkeit und Sinnlichkeit hinaus zu den ewigen Urbildern des Schönen, Wahren und Guten, von denen er abgefallen ist, und erfüllt ihn mit einem Heimweh darnach, das sich so schön in dem tiefsinnigen Mythus vom Eros ausdrückt[1]); sie setzt das Gut der Seele nicht in die Lust, sondern in die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, in die Tugend nach ihrer bekannten, den drei Grundkräften der Seele und ihrem harmonischen Verhältniß entsprechenden Viertheiligkeit (Weisheit, *φρόνησις*, Tapferkeit, *ἀνδρία*, Mäßigkeit, *σωφροσύνη*, und Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη*); ja sie erklärt, zur Beschämung mancher nominell christlichen Moralsysteme, die größtmögliche Gottähnlichkeit[2]) für das Ziel des Menschen, das er durch Tugend erreichen soll, und erblickt im menschlichen Leben nicht ein zweckloses Spiel des Zufalls, sondern eine Vorbereitungsstufe für eine höhere Welt, wo der Gute belohnt und der Böse bestraft wird[3]): — lauter Ansich-

---

Uebersetzung folgende schöne Stelle aufbewahrt, in welcher etwas von der begeisternden Kraft des platonischen Genius weht, und welche zeigt, daß der abstruse Metaphysiker sich bisweilen auch auf die Schwingen der Poesie legen konnte, ähnlich wie der geistesverwandte Hegel in dem Eingang seiner Vorlesungen über die Religionsphilosophie und nicht selten in seiner Aesthetik. „Wenn es Wesen gäbe," sagt Aristoteles, „die in den Tiefen der Erde immerfort in Wohnungen lebten, welche mit Statuen und Gemälden und allen dem verziert wären, was die für glücklich Gehaltenen in reicher Fülle besitzen; wenn dann diese Wesen Kunde erhielten von dem Walten und der Macht der Götter und durch die geöffneten Erdspalten aus jenen verborgenen Sitzen herausträten an die Orte, die wir bewohnen; wenn sie urplötzlich Erde und Meer und das Himmelsgewölbe erblickten, den Umfang der Wolken und die Kraft der Winde erkennten, die Sonne bewunderten in ihrer Größe, Schönheit und lichtausströmenden Wirkung; wenn sie endlich, sobald die einbrechende Nacht die Erde in Finsterniß hüllt, den Sternenhimmel, den lichtwechselnden Mond, den Auf- und Untergang der Gestirne und ihren von Ewigkeit her geordneten, unveränderlichen Lauf erblickten: so würden sie wahrlich aussprechen, es gebe Götter, und so große Dinge seien ihr Werk." Dazu macht Alex. von Humboldt in seinem Kosmos Bd. II. S. 16 die Bemerkung: „Ein solcher Beweis für das Dasein himmlischer Mächte aus der Schönheit und unendlichen Größe der Werke der Schöpfung steht in dem Alterthum sehr vereinzelt da."

[1]) Den Sokrates im platonischen Symposion entwickelt. Hiernach ist der *ἔρως* der Sohn des *πόρος*, des Reichthums, und der *ἀπορία*, der Armuth, also ein aus dem Bewußtsein der Armuth hervorgehendes Verlangen nach wahrem Reichthum, etwas, was vermittelnd zwischen Gott und dem Menschen steht. Der platonische Eros entspricht nicht sowohl dem Begriff der christlichen Liebe, als dem des Glaubens; er ist das, wodurch die Flügel der Seele freigemacht werden zum Fluge in die höhere Welt (daher *ἔρως πτεροφύτωρ* im Phädrus), ihre wahre Heimath, wodurch der Geist von der Erscheinung zur Idee erhoben und mit Begeisterung für das Göttliche und Ewige erfüllt wird.

[2]) Theaet. ed. Bip. II. p. 121: *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.*

[3]) Vgl. z. B. den schönen Schluß des zehnten und letzten Buchs der Politia, viele Stellen im Timäos, dem letzten und genialsten Dialog Plato's. Näheres über

ten, welche von einem Walten des göttlichen Logos in der Heidenwelt zeugen und wie eine Weissagung auf das Christenthum klingen. Sie erhob sich über den gewöhnlichen mythologischen Volksglauben, indem sie über der Vielheit der Götter die höhere Einheit ahnte, „den Vater und Schöpfer des Weltalls, der schwer zu finden, und den, nachdem er gefunden, Allen bekannt zu machen unmöglich ist“[1]). Allein sie war weit entfernt, sich dem Unglauben und dem religiösen Nihilismus in die Arme zu werfen, wie ein Epikur und Lukian; vielmehr erkannte sie das dem polytheistischen Volksglauben zu Grunde liegende religiöse Bedürfniß an und suchte es bloß zu läutern. Plutarch z. B., der am Schlusse des ersten Jahrhunderts schrieb, einer der geistreichsten, frömmsten und liebenswürdigsten Schüler Plato's, vergleicht die alten Mythen mit Reflexen des Lichtes auf fremdartigen Stoffen, oder mit dem Regenbogen im Verhältniß zur Sonne. In der Erklärung der Erscheinungen, meint er, dürfe man weder, wie die Alten, bloß auf das Uebernatürliche und Göttliche blicken, noch, wie die neueren Ungläubigen, Alles aus endlichen Ursachen ableiten, sondern müsse ein Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Causalitäten annehmen. Von diesem Grundsatze aus vertheidigte er die Göttlichkeit der Orakel, ohne dabei in abergläubische Vorstellungen zu verfallen. Er meint, daß dieselben ihrem bestimmten poetischen oder prosaischen Inhalte nach zwar nicht wörtlich von oben inspirirt seien; wohl aber habe die Gottheit der Priesterin, Pythia, den ersten Anstoß gegeben und sie dann in ihrer eigenthümlichen Natur sich bewegen lassen. Die vielen Götter erscheinen nach dieser speculativen Religion als die entfalteten Kräfte der Ureinheit, als die verschiedenen Ausstrahlungen des Absoluten. Doch bleibt freilich noch ein großer Unterschied zwischen der dunklen Ahnung der göttlichen Einheit im Platonismus und Neoplatonismus und zwischen dem jüdischen oder christlichen Monotheismus[2]).

Dieser über das materielle Treiben der Welt erhebende, die Volksreligion vergeistigende, sehnsuchtweckende, die Gottähnlichkeit anstrebende und durchaus ernste sittlich-religiöse Charakter der platonischen Philosophie konnte ihre Anhänger leicht für das Christenthum empfänglich machen und dazu führen, in ihm das Ideal, wonach sie strebten, verwirklicht zu finden. Insofern kann man

---

diese ganze Materie findet man in der interessanten Schrift von Ackermann: Das Christliche im Plato, Hamburg 1835. Damit sind zu vergleichen die Recensionen von Ritter und Nitzsch in den „Studien und Kritiken“ 1836, S. 471 ff. u. S. 486 ff., sowie die geistvolle Abhandlung von Baur, welche zum Theil ganz andere Gesichtspunkte hervorhebt: Das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus, Tübingen 1837. Auch Lange im ersten Band seiner Gesch. der apost. Kirche, S. 266 ff. handelt weitläufig über das Verhältniß des Platonismus zum Christenthum und macht viele treffende und tiefgehende Bemerkungen.

[1]) Die berühmten Worte Platon's im Timäus 28. C: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.*

[2]) Vgl. darüber u. A. K. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum (Berlin 1836) S. 47 ff.

hier, mit Anspielung auf eine Naturerscheinung im hohen Norden, sagen, daß das Abendroth der untergehenden griechischen Weisheit mit dem aufgehenden Morgenroth des Evangeliums sich vermählte. Für viele große Kirchenväter, wie Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien, Origenes und seine Schule, wurde in der That diese Philosophie eine Brücke zum Glauben oder übte doch einen sehr starken Einfluß auf ihre Theologie aus. Eusebius nennt Plato den Philosophen, der allein von allen Griechen die Vorhalle der Wahrheit erreichte und auf ihrer Schwelle stand. Selbst Augustinus wurde durch ihn von den Fesseln des Probabilismus und Skepticismus der neueren Akademie befreit, und er gesteht, daß die platonischen und neu-platonischen Schriften „ein unglaubliches Feuer" in ihm angezündet haben[1]), obwohl er freilich in ihnen den „süßen Namen Jesu" und die „demüthige Liebe" vermißte. Im 16. Jahrhundert haben sie bei Männern, wie Marsiglio Ficino, in neuster Zeit gewissermaßen bei Schleiermacher und Neander ähnliche Dienste gethan, und werden auch in Zukunft gerade auf edle und tiefsinnige Geister am meisten anregend und still bildend einwirken.

Allein von der Wahrheit des Christenthums ist diese reinste Blüthe der heidnischen Weisheit doch noch unendlich weit entfernt. Wie sie dem sündlichen Verderben nicht auf den Grund gekommen ist, so konnte sie noch viel weniger den richtigen Weg zur Erlösung finden. Während Plato in einer merkwürdigen Stelle der Leges[2]) sehr tiefsinnig in der übertriebenen Selbstliebe eines der größten Uebel der menschlichen Seele, das ihr von Natur eingepflanzt sei, und die Ursache alles Unrechtthuns erkennt: so verwechselt er das Böse sonst mit der Endlichkeit (dem κενόν), versetzt seinen Sitz in den Körper, macht es also zu etwas Unvermeidlichem und auch zu etwas Unüberwindlichem, und läugnet ausdrücklich, daß jemand aus freiem Willen böse sei oder schlechte Handlungen begehe[3]). Diese seien nur zu erklären aus einer Selbsttäuschung, indem man Scheingüter für wahre Güter halte. Andererseits sucht er das Heil in der Philosophie, in der Erkenntniß, und macht es also nur Wenigen zugänglich. Er errichtete dadurch einen bleibenden Gegensatz zwischen Gebildeten und Ungebildeten, Esoterikern und Exoterikern, der dem Christenthum ganz fremd ist, und beförderte jenen wissenschaftlichen Aristokratismus, der dem kindlichen Glauben sehr hinderlich im Wege steht[4]). Er erhebt sich nirgends zur Anschauung,

---

[1]) Contra Academ. l. II. §. 5: Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium in me concitarunt. De civitate Dei VIII. 4: Inter discipulos Socratis — — — excellentissima gloria claruit, qui omnino caeteros obscuraret Plato. De vera rel. IV. 7. sagt er von den Platonikern: Paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent. Auch Calvin nennt den Plato unter allen Philosophen den frömmsten und nüchternsten (religiosissimus et maxime sobrius), Inst. rel. chr. l. I. c. 5, §. 11.

[2]) l. V. p. 731 E sqq.

[3]) Κακὸς μὲν ἑκὼν οὐδείς. Diesen Satz bestreitet Aristoteles scharfsinnig in der Ethic. Nic. III, 7, und zeigt, daß das Böse vom freien Handeln ausgehe, und daß die Strafgesetze darauf gegründet seien.

[4]) Andererseits muß man jedoch anerkennen, daß unter allen Philosophieen des

daß ein jeder Mensch als solcher zur Freiheit und Glückseligkeit berufen sei. In seinem Ideal eines Staates, der indeß keine reine Fiction ist, sondern theils den pythagoreischen Bund, theils die spartanische Staatsverfassung zur Grundlage hat, weist er bekanntlich der dritten, der gewerbtreibenden Klasse, der rohen Masse, die sich bloß mit Meinungen abgeben könne, einen ganz sklavischen Zustand an: sie entspricht nämlich dem niedrigsten Element im menschlichen Wesen, der Begierde (dem ἐπιθυμητικόν), und ist nur dazu da, den sinnlichen Bedürfnissen der beiden höheren Klassen, den Kriegern, welche dem Muthe, (dem θυμοειδές) und der Tugend der Tapferkeit, und den Herrschern (Philosophen), welche der Vernunft (dem λογιστικόν) und der Tugend der Einsicht entsprechen, in absoluter Unterthänigkeit zu dienen. Hier ist also dem Princip der Verähnlichung mit Gott eine unüberwindliche Schranke entgegengestellt, indem der größte Theil der Menschen davon ausgeschlossen wird, während das Christenthum alle Menschen in dasselbe Verhältniß zu Gott setzt und selbst dem Geringsten die Erreichung der höchsten sittlichen Aufgabe und die Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes in ihm möglich macht. Aber auch für die höheren Stände selbst hob Plato alle Würde der Ehe durch Gestattung der Weibergemeinschaft, wenigstens in der Kriegerkaste, überhaupt die Bedeutung des Familienlebens auf, indem er die Kinder als ausschließliches Eigenthum des Staates behandelt wissen will und diesem das Recht giebt, die untüchtigen unter ihnen auszusetzen. Die platonische Auffassung eines Gemeinwesens, das sich außerdem nicht über die nationalen Schranken zu erheben vermag und auf einer Identificirung der Sittlichkeit mit der Politik beruht, ist daher von der biblischen Idee eines Reiches Gottes himmelweit verschieden, so viel verwandte Anklänge sich auch finden mögen. Das Höchste, was man daher vom Platonismus in seinen würdigsten Vertretern sagen kann, ist, daß er die Wahrheit ernstlich suchte, aber nicht fand.

Die platonische und die heidnische Philosophie überhaupt fand ihren Abschluß im Neuplatonismus, gegründet von Ammonios Sakkas zu Alexandrien im Anfang des dritten Jahrhunderts. Dieses System, dessen Hauptträger Plotinos (205—270), Porphyrios (233—305) und der etwas spätere Jamblichos waren, vereinigte den Platonismus mit den phan-

---

Alterthums die platonische die einzige ist, welche sich gewissermaßen dem Begriffe der christlichen Demuth nähert. Während das Wort ταπεινός, humilis, bei den Classikern bloß im schlechten Sinne, gleichbedeutend mit „gemein, niederträchtig" vorkommt, gebraucht es Plato einmal (de legibus l. IV. ed. Bip. VIII. p. 185), um damit das gebührende Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott und von der sittlichen Weltordnung zu bezeichnen. Ganz ähnlich findet sich das Wort angewandt von seinem Schüler Plutarch, in der Schrift de sera num. vind. c. 3, wo er den Zweck der göttlichen Strafen darein setzt, daß die Seele besonnen, demüthig und gottesfürchtig werde, σύννους καὶ ταπεινὸς καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν. Noch könnte man eine Stelle des tief ernsten Tragikers Aeschylos im gefesselten Prometheus, V. 321 hierher ziehen, wo Okeanos dem Prometheus Mangel an Demuth vorwirft: Σὺ δ' οἰδέπω ταπεινός, οὐδ' εἴκεις κακοῖς.

tastischen Philosophemen und Religionen des Orients, suchte den heidnischen Volksglauben durch Verfeinerung und Vergeistigung desselben wieder aufzufrischen und damit, obwohl vergeblich, dem Christenthum den Sieg streitig zu machen. Es ist der letzte verzweifelte Versuch des philosophischen Heidenthums, sein Dasein zu retten, gleich dem Aufleuchten der Seele im Auge eines Sterbenden, um bald auf immer zu erlöschen. Im Neoplatonismus endete der griechische Geist, der vom Endlichen und Menschlichen ausgegangen war, da, wo der orientalische Geist angefangen hatte, nämlich im pantheistischen Alleins, vor dem alles Endliche als Schein verschwindet; und statt mit besonnener Ruhe und Klarheit die Gesetze des Denkens zu durchforschen, verlor er sich in das nebelhafte und unheimliche Gebiet magischer und nekromantischer Künste und vermeintlicher Offenbarungen. Indem so die hellenische Vergötterung des Endlichen in eine orientalische Vernichtung desselben umgeschlagen war, hatte die ganze heidnische Weisheit und Wissenschaft ihren Kreislauf vollendet und zugleich sich selbst gerichtet als einen fruchtlosen Versuch, auf dem Wege der Natur und der Forschung zu erreichen, was uns nur durch die herablassende göttliche Gnade, durch eine neue Schöpfung von oben zu Theil werden kann. Am Ziele ihres mühsamen Strebens angelangt, war sie nicht im Stande, auch nur ein einziges Gebrechen der Menschheit zu heilen, und ihre Anmaßung wurde jämmerlich zu Schanden durch die göttliche Thorheit des gekreuzigten Zimmermannssohns, Den ungelehrte galiläische Fischer lehrend, leidend und sterbend zum Heile der Welt verkündigt hatten. So bewährte sich hier buchstäblich das Wort des Apostels: „Nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle sind berufen; sondern, was thöricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß Er die Weisen zu Schanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählet, daß Er zu Schanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählet und das da nichts ist, daß Er zunichte mache, was etwas ist, auf daß sich vor Ihm kein Fleisch rühme" (1 Kor. 1, 26—29).

2) Rom.

§. 44. Die römische Weltherrschaft und der christliche Universalismus.

Von dem heiteren idealistischen Jünglingsalter treten wir nun in das thatkräftige, verständig nüchterne Mannesalter des classischen Heidenthums ein. Die Römer standen an wissenschaftlicher und künstlerischer Begabung den Griechen weit nach und waren darin durchaus von diesen abhängig. Selbst in den mehr praktischen, mit dem Staatsleben zusammenhängenden Wissenschaften, in der Beredtsamkeit und Geschichtschreibung, worin sie es noch am weitesten gebracht haben, blicken die griechischen Muster durch, wie eine Vergleichung des Cicero mit Demosthenes, des Cäsar mit Xenophon, des Sallust und Tacitus mit Thukydides auf den ersten Blick zeigt. Statt dessen aber fiel den Römern als

eigenthümliche Aufgabe zu, die Idee des Rechtes und des Staates zu entwickeln, die Welt zu überwinden und durch Gesetze zu organisiren[1]). Sie sind im eigentlichen Sinne die juridische und überwiegend praktische Nation des Alterthums[2]). Der Idee des Staates mußte bei ihnen alles dienen; Religion und Politik waren auf's engste mit einander verwoben. Jedem Stand und Berufe entsprach eine bestimmte Gottheit[3]); nicht mit Unrecht hat man deßhalb die römische Religion, die im Vergleich mit der griechischen höchst prosaisch ist, in tadelndem Sinne die Religion der Zweckmäßigkeit und der Nützlichkeit genannt. Das römische Recht, ein bis in's Einzelnste wunderbar gegliederter Organismus, ist noch immer die Grundlage der meisten Rechtssysteme der christlichen Welt, wie die griechische Philosophie und Kunst die Basis der höheren wissenschaftlichen Bildung. Auch die Wissenschaft und Kunst wurde in Rom nicht sowohl aus innerem Triebe, als um des praktischen Nutzens willen gepflegt, indem man darin ein sicheres Mittel zur Beherrschung der Gemüther, zur Bereicherung des Genusses und Verschönerung des Lebens sah.

Vermöge dieser Eigenthümlichkeit waren die Römer zur äußerlichen — wie die Griechen zur innerlichen — Weltherrschaft geboren. Darauf weist schon die Bedeutung des Namens Rom (— von ῥώμη, Leibesstärke, Muth, Gewalt —) und die bekannte Sage von seinen Gründern, Romulus und Remus, die, von Mars, dem Kriegsgott, gezeugt und von einer Wölfin genährt, den kriegerischen und raubgierigen Geist dieser Nation prophetisch vorbildeten. Man kann die Herrschsucht ihre charakteristische Erbsünde nennen. Nach siebenhundertjähriger innerer Erstarkung gelang es ihr, jenes colossale Reich zu gründen, welches zur Zeit der Apostel vom Euphrat bis an die Küsten des atlantischen Meeres, von der libyschen Wüste bis an die Ufer des Rheins reichte. Ein solches Weltreich mußte aber dem Universalismus des Christenthums positiv den Weg bahnen. Denn dieses ist nicht, wie alle anderen Religionen, bloß für Eine oder mehrere Nationen und Eine Periode, sondern für die gesammte Menschheit und für alle Zeiten bestimmt, es will alle Völker der Erde zu einer ungetheilten Gottesfamilie vereinigen. Um dieser Idee Eingang zu verschaffen und sie zu verwirklichen, mußten vorher die nationalen Scheidewände der alten Welt niedergerissen, der Particularismus und der Fremdenhaß gewaltig erschüttert werden. Das geschah zum Theil schon durch den Eroberungszug Alexanders des Großen, wodurch Asien und Europa in politische und sociale Berührung kamen, und griechische Bildung im Orient einheimisch wurde; aber noch auf größere und dauerndere Weise durch das römische

---

[1]) Was Virgil in dem bekannten Verse ausdrückt: Tu regere imperio populos, Romane, memento!

[2]) Ein ganz ähnliches Verhältniß, wie zwischen Griechen und Römern, findet in der neueren Geschichte zwischen den Deutschen und Engländern Statt.

[3]) So gab es z. B. bei den Römern sogar eine Gottheit Fornax, eine Dea Cloacina, eine Juno Unxia, welche letztere die Thürangeln bei den Heirathen einzusalben hatte!

Weltreich, das nicht nur umfassender, sondern innerlich weit besser organisirt und durch einen Centralwillen zusammengehalten war. Ein römisches Recht, Eine Staatsverwaltung herrschte damals überall in der civilisirten Welt, alle nationalen und individuellen Interessen waren dem pantheistischen Ungeheuer des politischen Gesammtwillens unterworfen, und die Götter aller Völker im Pantheon zu Rom auf Einen Haufen geworfen. Dazu kam noch die weite Verbreitung der griechischen Sprache, welche von allen Gebildeten gelernt und gesprochen wurde, ähnlich wie das Französische in Europa im vorigen Jahrhundert, oder heut zu Tage das Englische in Nordamerika.

Dieser Umstand mußte natürlich den Boten des Evangeliums sehr förderlich sein. Sie hatten dadurch freien Zutritt zu allen Völkern, genossen alle damals möglichen Vortheile der Communication und den Schutz der römischen Gesetze in bürgerlicher Hinsicht, und fanden überhaupt den Boden wenigstens äußerlich zubereitet für die Aussaat der Lehre von einem die ganze Menschheit umfassenden Reiche Gottes[1]). Wie die griechische Nationalität und Literatur hauptsächlich der wissenschaftlich theologischen und künstlerischen Thätigkeit der alten griechischen Kirche den Weg bahnte, so bildet die römische Nationalität und Geschichte, so zu sagen, die Naturbasis für die lateinische Kirche, welche im Unterschied von der griechischen von Anfang an eine mehr praktische Tendenz kund gab und nach der Organisation eines neuen geistlichen Weltreichs trachtete, aber ebendeßhalb auch der Gefahr der Herrschsucht und Tyrannei ausgesetzt war, wie ihre heidnische Vorläuferin. Freilich war der alt-römische Universalismus eine bloße zerbrechliche Form und wurde, wie die griechische Wissenschaft und Kunst, zu Schanden, wo es sich darum handelte, die tieferen Bedürfnisse der Menschheit zu befriedigen und sie wahrhaft glücklich zu machen. Erst das

---

[2]) In ähnlicher Weise ist es in unseren Tagen von großer Wichtigkeit für die Missionarien in Asien und Australien, besonders in Indien und China, daß dort das Scepter der christlichen Römer, der Engländer, eine so weite Herrschaft ausübt. Schon Origenes sah in jenen äußeren Verhältnissen des Römerreichs eine providentielle Anbahnung des Christenthums. „Die Fülle des Friedens," sagt er Contra Celsum II, 30, „kam gleich Anfangs mit Christi Geburt, indem Gott die Völker für Seine Lehre vorbereitete und dafür sorgte, daß Alles unter den Einen römischen Kaiser zu stehen kam, damit nicht durch den Mangel einer Verbindung der Völker mit einander unter so vielen Beherrschern die Ausführung des Auftrags um so schwieriger würde, welchen Jesus Seinen Aposteln mit den Worten gegeben hatte: Gehet hin und lehret alle Völker. Geboren wurde ja Jesus unter Augustus, welcher, so zu sagen, die Vielheit auf der Erde in der Einheit seiner Regierung aufhob. Ein Hinderniß für die Verbreitung der Lehre Jesu durch die ganze Welt wäre die Vielheit der Reiche gewesen, nicht bloß wegen des zuvor Gesagten, sondern auch deßwegen, weil die Völker zur Vertheidigung ihres Vaterlandes beständig hätten Krieg mit einander führen müssen, wie es in den Zeiten vor Augustus war, als z. B. die Peloponnesier und Athener einander bekriegten. Wie hätte eine Friedenslehre, die nicht einmal das Unrecht am Feinde rächen will, Raum gewinnen können, wenn nicht die Welt bei der Erscheinung Jesu schon überall in eine mildere Gestalt umgeändert gewesen wäre?"

Christenthum konnte durch die Macht des Glaubens und der Liebe der Vereinigung der Nationen einen innern Halt und feste Dauer verleihen.

§. 45. Der innere Zustand des römischen Reichs.

So imponirend nun aber dieses römische Weltreich aussah, so nahe war sein innerer, sittlich-religiöser Zustand dem Untergang, und daher ein Arzt, ein neues göttliches Lebensprincip im höchsten Grade von Nöthen. Ueberhaupt ist gerade der Gipfel der äußeren Macht bereits zugleich der Beginn des inneren Zerfalls. Es war ein Riesenleib ohne Stern im Auge und ohne Herz im Busen. Es fehlte der beseelende und einigende Geist, den nur das Christenthum bringen konnte. Die Römer hatten zwar von Haus aus mehr sittlichen Ernst, als die Griechen. Ihre Religion stand ursprünglich im engen Bunde mit der Sittlichkeit und bildete deren Fundament. Sie zeichneten sich in den ersten Jahrhunderten der Republik nicht nur durch bürgerliche Tugenden, wie Zuverlässigkeit, Unbestechlichkeit, Treue gegen den Eid, Gehorsam gegen das Gesetz, sondern auch durch häusliche Sitte, Zucht und die im Heidenthum so seltene Keuschheit und Heilighaltung der Ehe aus. Posidonius spricht noch bewundernd von ihrer Gottesfurcht, und Polybius fand bei ihnen zu seiner Zeit, wo man hundert Eiden eines Griechen nicht mehr trauen konnte, noch unverbrüchliche Eidestreue. Aber mit der Zerstörung Karthago's und Korinth's trat ein großer Wendepunkt ein. Orientalischer Luxus, griechischer Unglaube und Leichtsinn, kurz die Laster aller Nationen rissen ein und machten die Weltstadt zu einem Zusammenfluß aller Lüderlichkeit[1]). Durch die ungemessenen Eroberungen strömten enorme Reichthümer mit all' ihren Versuchungen nach Rom; daneben stand im entsetzlichsten Contraste das furchtbarste Elend der niederen Volksklasse und der ausgesogenen Provinzen. Die Eroberer wollten nun die besiegte Welt genießen in rauschender Sinnenlust, die in schamlosem Scharfsinn und mit der raffinirtesten Kunst der Natur mehr Reize abzugewinnen suchte, als sie zu geben und zu tragen im Stande ist. Brutus, der letzte altrömische Charakter aus der republicanischen Zeit, verzweifelte am Dasein der Tugend. Unter den Todeszuckungen der Republik auf den Schlachtfeldern zu Philippi rief er in die sternenlose Nacht hinaus: „O Tugend, ich glaubte, daß du etwas seist; nun sehe ich, daß du ein Schatten bist!" und stürzte sich hoffnungslos in sein Schwert. Zwar hielten die Machthaber äußerlich noch an der Religion fest, weil sie die Grundlage des ganzen Staatsgebäudes war. Sie betrachteten aber dieselbe bloß als eine Polizeianstalt, als ein Schreckmittel des Aberglaubens, um die rohen Massen im Zaum zu halten. Dem inneren Leben der Religion waren sie längst entfremdet. Schon Cicero, bei dem sich sonst noch manche schöne Spuren altrömischer Frömmigkeit finden[2]), erzählt bekanntlich,

[1]) Tacitus sagt Annal. XV, 44. von Rom: . . . . per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.

[2]) Z. B. De natura Deor. II, 28: Deos et venerari et colere debemus. Cultus autem Deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur.

daß kein Haruspex (Weissager aus den Eingeweiden der Opferthiere) den andern ohne Lachen ansehen könne. Die Götter mußten ihre Verehrung mit den nichtswürdigsten Tyrannen theilen. Zwar nannte sich Rom stolz die freie, aber in Wirklichkeit herrschte ein furchtbarer militärischer Despotismus und bodenlose Willkühr, die kein höheres Gesetz, als die eigene Laune, kennt. Zwar gab es einzelne würdige Kaiser, wie Titus, Trajan, Antoninus Pius, Mark Aurel, aber sie waren nicht das Product des Nationalgeistes, sondern Abnormitäten oder, so zu sagen, Zufälligkeiten, und konnten den Geist der Zeit nicht ändern. Im Allgemeinen saßen seit Tiberius wahre Ungeheuer auf dem Thron der Welt, Tyrannen, deren ganze Regierung ein Gewebe beispielloser Verschwendung und scheuslicher Wollust, unnatürlicher Grausamkeit und gräßlicher Menschenverachtung war, die ihr höchstes Vergnügen an den Todeszuckungen der Hingemordeten hatte und sogar die Glieder der eigenen Familie nicht verschonte. Und doch nahmen ein Caligula, Claudius, Nero, Heliogabalus göttliche Verehrung für sich in Anspruch[1])! Eine völligere Umkehr aller sittlichen Begriffe, ein ärgerer Spott mit der Religion läßt sich gar nicht denken.

Das schwarze Gemälde, welches der Apostel Paulus Röm. 1, 28 ff. von dem sittlichen Zustand des Heidenthums entwirft, ist nicht im mindesten übertrieben, sondern wird durch die ergreifenden Schilderungen bestätigt, welche die heidnischen und zwar gerade die größten und ernstesten Schriftsteller der Kaiserzeit von dem damaligen Sittenverderben entwerfen. Man lese die Satyren des Persius und Juvenal; man höre den Philosophen Seneca, der da unter Anderm sagt, daß alles von Freveln und Lastern voll, daß die Unschuld nicht nur etwa selten geworden, sondern ganz verschwunden sei[2]). Der größte römische Historiker, Tacitus, sagt gleich im Eingang seiner Geschichtsbücher von dem kurzen Abschnitt der Kaiserzeit (von Galba bis zu Domitian), den er beschreiben will: „Ich schreite zu einem Werk, reich an Unfällen, voll blutiger Schlachten, voll Zwiespalt und Empörung, ja selbst im Frieden scheuslich“[3]). Dann im dritten Kapitel: „Außer diesen mannigfaltigen Unfällen menschlicher Dinge Wunderzeichen am Himmel und auf Erden, warnende Blitzstrahlen und Vorboten der Zukunft, frohe und traurige, zweifelhafte und offenbare. Nie hat grauenvolleres Elend des römischen Volkes, nie haben so untrügliche Merkmale

[1]) Der Kaiser Domitian ließ nach Sueton (Domit. 13) seine Briefe sogar anfangen: Dominus et Deus noster hoc jubet!

[2]) De ira II, 8: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt: plus committitur, quam quod possit coërcitione sanari. Certatur ingenti quodam nequitiae certamine, major quotidie peccandi cupiditas, minor verecundia est. Expulso melioris aequiorisque respectu, quocumque visum est, libido se impingit. Nec furtiva jam scelera sunt: praeter oculos sunt; adeoque in publicum missa nequitia est et in omnium pectoribus evaluit, ut innocentia non rara, sed nulla sit. Numquid enim singuli aut pauci rupere legem? Undique, velut signo dato, ad fas nefasque miscendum coorti sunt.

[3]) Opus adgredior opimum casibus, atrox praeliis, discors seditionibus, ipsa enim pace saevom etc. Hist. I. I. c. 2.

dargethan: die Götter wollen nicht unsere Wohlfahrt, sie wollen Rache“ [1]). Durch sein ganzes unsterbliches Geschichtswerk zieht sich ein tragischer Ton hoffnungsloser stoischer Resignation hindurch. Wohin Tacitus blickt, dort oben bei den Göttern, hier unten auf der Erde, überall lauter schwarze Nacht und Gräuelthaten; er ahnt den nahen Untergang der Welt, die den Becher des Götterzorns bis auf die Hefe austrinken muß. Der ältere Plinius kann auch in der Betrachtung der Natur, in deren Wunder er sich vertieft, keine Ruhe finden; ihm ist nichts gewiß, als das, daß es nichts Gewisses giebt und nichts Elenderes, als den Menschen: er wünscht sich als die größte Wohlthat einen baldigen Tod, den er auch unter der Lava des Vesuv gefunden hat (a. 79 p. C.).

§. 46. Der Stoicismus.

Also auch die edleren Seelen, die mit ihrer verdorbenen Zeit radical zerfallen waren, konnten den wahren Trost nicht finden: sie warfen sich einer Philosophie in die Arme, welche sie von der Skylla in die Charybdis führte.

Seit der atheniſchen Gesandtschaft zu Rom (155 a. C.) hatten auch die verschiedenen philosophischen Systeme Griechenlands trotz allen anfänglichen Widerspruchs unter den gebildeten Römern Eingang gefunden. Einige, wie Cicero, der mehr ein Liebhaber der Weltweisheit, als selbst ein speculativer Kopf war, wählten sich aus mehreren Systemen dasjenige heraus, was ihnen am meisten zusagte, und bildeten damit einen charakterlosen Eklekticismus; der überwiegenden Mehrzahl, auch Dichtern, wie Lucrez, Horaz, Ovid, sagte der leichtfertige Epikureismus, der die Genußsucht und das Laster beförderte, oder der Skepticismus, der alles ernste Streben nach Wahrheit verhöhnte, am meisten zu; die ernstesten, die altrömischen Naturen, wie Cato, Seneca, Tacitus, Mark Aurel, eigneten sich den Stoicismus an und brachten dieses griechische Gewächs, welches auf Zeno, einen Zeitgenossen des Epikur und Pyrrho, zurückgeführt wird, erst zur vollen praktischen Entfaltung. Diese ernste und heroische, aber stolze, herbe und abstoßende Philosophie paßte eigentlich ganz zu dem ächt römischen Charakter; sie brachte ihm nur sein innerstes Wesen zum Bewußtsein. Nachdem nun die gepriesene republikanische Freiheit untergegangen war und einer tyrannischen Alleinherrschaft Platz gemacht hatte, da suchte der Patriot um so begieriger für den Verlust seines Ideals in einem Systeme Ersatz, welches die Riesenkraft der altrömischen Selbstständigkeit und männlichen Unbeugsamkeit innerlich wiederstrahlte und dem entsetzlichen Sittenverderben, der Kraft- und Saftlosigkeit der Zeit, den Stolz und die Selbstgenügsamkeit eines sittlichen Heroismus trotzig entgegenhielt.

---

[1]) Praeter multiplices rerum humanarum casus — so lautet das Original in seinem altrömischen Ernst und seiner energischen Kürze — caelo terraque prodigia et fulminum monitus et futurorum praesagia, laeta tristia, ambigua manifesta. Nec enim unquam atrocioribus populi Romani cladibus magisve justis indiciis approbatum est, non esse curae Deis securitatem nostram, esse ultionem.

Der Stoicismus erhob sich über den Aberglauben der Volksreligion, indem er die persönlich und anthropopathisch vorgestellten Götter auf allgemeine Grundkräfte des Weltalls reducirte. Allein er that dieß durchaus in pantheistischer Weise und ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen. Der stoische Zeus ist keineswegs ein liebender Vater, der das Wohl des Ganzen mit dem Wohl des Einzelnen zu verbinden weiß, sondern die eiserne Nothwendigkeit des Fatums (der εἱμαρμένη), das alles individuelle Leben verschlingt. In diesem unabänderlichen Kreislauf ist auch das Böse zur Darstellung der Weltharmonie und als Bedingung des Guten nothwendig, wie der Schatten eines Körpers. So sagt Chrysippus: „Auch das Böse geschieht auf gewisse Weise nach dem Gesetz der Natur und, so zu sagen, nicht ohne Nutzen für das Ganze; denn sonst wäre auch das Gute nicht“[1]), — eine Anschauung, welche eigentlich allen ernsten, sittlichen Kampf gegen das Böse untergräbt. Die Weisheit besteht nun darin, daß man sich in starrer Apathie dieser Nothwendigkeit unterwirft und, wenn die Todesstunde schlägt, dem absoluten Sein, der Weltseele, sein eignes Leben willig hingiebt, wie der Tropfen im Meere versiegt. Die Unsterblichkeit wurde von den Stoikern bald entschieden geläugnet, bald wenigstens bezweifelt. Cato stimmt bei Sallust[2]) dem Cäsar bei, wenn dieser in seiner Rede für Catilina den Tod die Ruhe von allen Mühsalen, die Auflösung aller Uebel und die Grenzlinie des Daseins nennt, über welche hinaus es keine Sorge noch Freude mehr gebe[3]). Mark Aurel bezeichnet dieses Zerfließen der Persönlichkeit in das unpersönliche Allleben so: „Der Gebildete spricht ehrfurchtsvoll zu der Natur, die alles giebt und wiederum zu sich nimmt: Gieb, was du willst, und nimm, was du willst[4]).“ Dem Seneca ist die Unsterblichkeit ein Wahn. „Einst“, sagt er, „schmeichelte auch ich mir mit der Erwartung des Jenseits, indem ich Anderen glaubte. Ich sehnte mich damals nach dem Tode, als ich plötzlich erwachte und einen so schönen Traum verlor[5]).“

Man kann nun wohl zugeben, daß Römer, bei denen der Stoicismus in Saft und Blut übergegangen war, an denen die Stürme des Schicksals sich brachen, einen imponirenden Eindruck machen und wie unbewegliche Felsen aus dem unruhigen Meere ihrer Zeit hervorragen. Dazu kommt, daß besonders

---

[1]) Bei Plutarch de stoic. repugn. c. 35: *γίνεται καὶ αὕτη πως (ἡ κακία) κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν.*

[2]) Catilina c. 52.

[3]) Ib. c. 51: ultra neque curae neque gaudio locum esse.

[4]) Monol. X, 14, vgl. X, 27. II, 14. XII, 5. 23. und Neander's K.-Gesch. I. 28 f.

[5]) Quum subito experrectus sum et tam bellum *somnium perdidi*. Epist. 102. Tacitus spricht auch einmal von der Unsterblichkeit, aber bloß hypothetisch: *Si* quis piorum manibus locus, *si, ut sapientibus placet*, non cum corpore exstinguntur *magnae* animae (was man ebenso gut auf die bloße Unsterblichkeit des Ruhmes beziehen könnte), placide quiescas etc. Vita Jul. Agricolae c. 46. — Plinius führt Hist. Nat. II, 7. als Beweis gegen die Allmacht Gottes an, daß er die Sterblichen nicht mit Unsterblichkeit beschenken könne, non potest mortales aeternitate donare.

Seneca's Schriften voll schöner, obwohl freilich nicht selten gekünstelter und auf Effect berechneter Sentenzen und sittlicher Maximen sind, die manchmal, wenigstens dem Wortlaute nach, an Aussprüche des Neuen Testaments erinnern. Einige alte Kirchenlehrer glaubten sich diese Verwandtschaft nur durch eine pia fraus, nämlich die ganz grundlose Annahme eines Briefwechsels zwischen dem stoischen Weisen und dem Apostel Paulus erklären zu können[1]). Allein wir brauchen keine derartigen Ausflüchte. Abgesehen davon, daß das Christenthum nicht in einzelnen schönen Lehren und Sittensprüchen, sondern in göttlichen Thatsachen, in einem neuen Leben besteht, welches selbst die beste Philosophie nie und nimmer zu geben vermag; auch abgesehen davon, daß Seneca's Privatcharakter keineswegs seinen eigenen Vorschriften entsprach: so dürfen wir bloß näher zusehen, um augenblicklich hinter der christlichen Larve das heidnische Verderben zu erblicken. Die ganze stoische Sittlichkeit ist in ihrem innersten Wesen verkehrt und daher trotz ihrer natürlichen Größe vom Glaubensleben der Kinder Gottes verschieden, wie die Nacht, oder im besten Falle, wie die trübe Dämmerung vom hellen Tage.

Denn einmal ruht sie auf einer ganz falschen Basis, nämlich auf dem Egoismus, auf dem Hochmuth, statt auf der Demuth und der Liebe zu Gott. Dieß ist überhaupt der faule Fleck aller heidnischen Tugenden, und darum hatte jener Kirchenvater nicht so ganz Unrecht, wenn er dieselben „glänzende Laster" nannte. Der Ruhm wurde in den olympischen Spielen als das höchste Ziel des Strebens, als die erhabenste Aufgabe des griechischen Jünglings aufgesteckt. Um den Preis des Ruhmes fochten ein Miltiades, Leonidas, Themistokles gegen die Perser, denn die Vaterlandsliebe des Alterthums war nur eine erweiterte Selbstliebe. Für den Ruhm schrieb Herodot seine Geschichte, sang Pindar seine Oden, dichtete Sophokles seine Tragödien, bildete Phidias seinen Zeus, unternahm Alexander seinen Eroberungszug. Aeschylos, sonst einer der erhabensten und ernstesten Dichter aller Zeiten, hält doch den Ruhm für den letzten und höchsten Trost des Sterblichen[2]). Dasselbe finden wir bei den Römern. Der eitle Cicero sprach es ganz unbefangen vor einer großen Versammlung aus, daß alle Menschen, und zwar die edelsten gerade am meisten, von

---

[1]) Auch der berühmte Verfasser der „vier Bücher vom wahren Christenthum", Johann Arndt (geb. 1555, gest. 1621), von dem man es kaum erwarten sollte, scheint einen Einfluß des h. Geistes auf Seneca angenommen zu haben. Er unterscheidet nämlich in einem Briefe an den Theologen Joh. Gerhard, damals noch Studenten in Wittenberg, solche Schriften, welche aus dem Fleische, und solche, welche aus dem Geiste geschrieben sind, und fährt dann fort: Inter omnes philosophos neminem scio, qui *ex spiritu scripserit* (qui ubi vult, spirat), praeter *unum Senecam*, quem si necdum legisti, per otium quaeso legito; emas autem Godefredi editionem. Dieser Brief findet sich in E. R. Fischer's Vita Joannis Gerhardi (1723) p. 24.

[2]) Z. B. Fragm. 304 nach Dindorf:

„Wem die Gottheit Leid verhing,
Dem bleibt des Leides liebstes Kind, der Ruhm, zum Trost."

Ruhmbegierde geleitet werden[1]). An einem andern Orte sagt er, daß wir uns mit Recht unserer Tugend rühmen und deßhalb gerühmt werden, und findet darin gerade einen Beweis, daß sie unser eigenes Verdienst, nicht eine Gabe der Götter sei[2]). — Seinen Gipfelpunkt erreichte dieser Stolz, diese Selbstgenügsamkeit und Selbstvergötterung der gefallenen Natur im Stoicismus, und schlägt da, weil sie keinen Grund und Boden hat, in ihr gerades Gegentheil, in Selbstvernichtung um, welche die Stoiker mit der bekannten Maxime vertheidigten: Wenn das Haus brennt, so verlaß es. Nach Seneca steht der Weise sogar dem Vater der Götter in nichts nach, als in der Zeitdauer, ja andererseits sogar über ihm, sofern sein Gleichmuth die That seines eigenen Willens und nicht bloße Naturbeschaffenheit sei[3]). Nun kann zwar der Mensch durch den Hochmuth alle rohen Ausbrüche der Leidenschaft und der groben Sünden, die einen Verlust der Ehre nach sich ziehen, überwinden; allein über der Ruine dieser Sünden erhebt sich der Hochmuth selbst als die feinste und gefährlichste aller Sünden und macht seine Beute dem Satan ähnlich. Diese Sünde kann der natürliche Mensch, diese kann und will auch der Stoiker nicht überwinden, sie ist ja vielmehr seine höchste Freude. Er spiegelt sich in seinem eigenen Ich und dünkt sich in blasphemischer Vermessenheit der Gottheit selber gleich. Der Geist dagegen ist stark, indem er sich schwach fühlt, und überwindet die menschliche Schwachheit mit göttlicher Kraft nicht bloß scheinbar, sondern wahrhaftig.

Wie an Demuth, so fehlt es dem Stoicismus auch an Liebe, dieser Seele, diesem alles beherrschenden Princip der wahren Sittlichkeit. Wer kennt nicht jenes furchtbare „Caeterum censeo“ des alten Cato, diesen vielbewunderten Ausdruck des grausamen, völkerzertretenden Patriotismus! An der stoischen Tugend bricht sich wohl das Ungestüm der Meereswoge, aber ebenso zerschellt auch daran rettungslos das unglückliche Schiff. Kurz der Stoicismus ist der Egoismus zwar in seiner großartigsten, imponirendsten, aber auch in seiner ge-

[1]) Pro Archia poeta c. 11: Trahimur omnes laudis studio, et optimus quisque maxime gloria ducitur. In der schönen Stelle über die Fortdauer der Seele nach dem Tode (de Senect. c. 23) schiebt sich ihm der Begriff des Nachruhms statt der persönlichen Unsterblichkeit unter.

[2]) De nat. Deorum III, 36: Num quis quod bonus vir esset gratias Deis egit umquam? at quod dives, quod honoratus, quod incolumis! Propter virtutem enim jure laudamur et in ea recte gloriamur; quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. Derselbe Cicero hält die Natur für hinlänglich zur Vollbringung jeder Tugend, de fin. V, 15: Est enim natura sic generata vis hominis, ut ad omnem virtutem percipiendam facta videatur, vgl. V, 9: Secundum naturam vivere, i. e. ex hominis natura *undique perfecta et nihil requirente*. Das ist der absolute Pelagianismus.

[3]) Die selbst vom heidnischen Standpunkt aus vermessene Stelle findet sich in Epist. 73: Jupiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est. Sapiens nihil se minoris aestimat, quod virtutes ejus spatio breviori clauduntur. Sapiens tam aequo animo omnia apud alios videt contemnitque, quam Jupiter; et hôc se magis suspicit, quod Jupiter uti illis non potest, sapiens non vult. Vgl. Ep. 53: Est aliquid, quo sapiens antecedit Deum: ille *naturae* beneficio non timet, *suo* sapiens.

fährlichsten Form. Von dieser Seite aufgefaßt ist er dem Christenthum diametral entgegengesetzt, und der Uebergang von jenem zu diesem außerordentlich schwer. Bekanntlich sprach Tacitus mit einer, auch durch seine Ignoranz nicht hinlänglich zu entschuldigenden Verachtung vom Christenthum als einer „exitiabilis superstitio", und Mark Aurel war Einer der heftigsten Verfolger der Kirche.

Endlich aber ist ebenso auch die damit eng zusammenhängende Apathie, die gefühllose Resignation des Stoicismus, dem Christenthum zuwider und ganz unnatürlich [1]). Man darf sie ja nicht verwechseln mit der demüthigen, stillen, sanften Gottergebenheit des gläubigen, liebenden und hoffenden Gemüths, welche auf der festen Ueberzeugung ruht, daß der barmherzige Vater im Himmel Seinen Kindern alles zum Besten gedeihen läßt und auch in der Stunde der Trübsal lauter Friedensgedanken über uns hat. Wir sollen die natürlichen Gefühle des Herzens, Freude und Schmerz, Lust und Unlust, nicht tödten, sondern nur in den gehörigen Schranken halten, verklären und heiligen. Die Schrift erlaubt uns, fröhlich zu sein mit den Fröhlichen und zu weinen mit den Weinenden. Paulus verbietet uns zwar zu trauern, wie die Heiden, „die keine Hoffnung haben" (1 Thess. 4, 13), nicht aber den Schmerz überhaupt, — denn er fühlte ja selbst „ohne Unterlaß große Traurigkeit und Schmerzen" im Hinblick auf seine ungläubigen Volksgenossen (Röm. 9, 2). Ein Cato, der sich im Anblick der untergehenden Republik ohne einen Schrei des Schmerzes in sein Schwert stürzt, ein Weiser, der seine Gattin und Kinder in's Grab sinken sieht, ohne daß es ihm eine Thräne entlockt, der am Ende sein eigenes Sein willig und getröstet über die Vernichtung seiner Persönlichkeit dem herzlosen Ungeheuer des Weltgeistes, wie einen Tropfen dem Ocean, wiedergiebt, mag Bewunderung erregen, etwa wie eine herz- und leblose Marmorstatue. Aber unendlich größer ist — schon rein menschlich betrachtet — Jesus Christus, Der über die ungläubigen Einwohner Jerusalems Thränen der Wehmuth, am Grabe des Lazarus Thränen der Freundschaft weint und im Mitgefühl mit der Sündenschuld des ganzen Geschlechts im Garten Gethsemane blutigen Schweiß schwitzt, ja am Kreuze seufzt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast Du Mich verlassen?" dabei aber doch Seinen eigenen Willen dem göttlichen unterordnet, und nachdem Er den Leidenskelch bis auf die Hefe ausgetrunken, mit dem Siegesruf: „Es ist vollbracht!" Seine Seele dem himmlischen Vater übergiebt. Dort ist lauter erdichtete, forcirte Stärke, die Gott nicht geschaffen hat und

[1]) Zwar geht Zeno von dem Grundsatz aus, daß die Tugend im naturgemäßen Leben bestehe, und sagt (Diogenes Laërtius, Zeno c. 53): *τέλος τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ καὶ ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις.* Auch macht er einen Unterschied zwischen der falschen *ἀπάθεια*, die gegen alle Rührung unempfänglich ist, und der wahren *ἀπάθεια*, dem *ἀνέμπτωτον*, der vollkommenen Vernunftherrschaft und Festigkeit des Geistes, welches durch die *πάθη* gar nicht erschüttert werden kann. Allein das ist eben doch immer die Selbstherrschaft der stolzen, ungebrochenen und kalten Vernunft, welche mit dem Wesen der christlichen Demuth und Liebe im Widerspruch steht. Der wahre sittliche Heroismus besteht im Siege über die in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem vollen Umfange empfundenen *πάθη*.

die ihm auch nicht wohlgefällt, lauter selbstgemachte, auf Hochmuth gegründete Ruhe, kalt wie das Eis, schaurig wie das Grab. Hier ist warme Natur, ächte Menschlichkeit, bewegt von den zartesten Gefühlen, liebevoll theilnehmend an den Schmerzen und Freuden des Nächsten, ja, die ganze Menschheit an's glühende Herz drückend und durch ihre hingebende Liebe von der Macht der Sünde und des Todes errettend [1]).

B. Die Vorbereitung des Christenthums im Judenthum.

§. 47. Die alttestamentliche Offenbarung.

Von den polytheistischen Religionen treten wir in das Heiligthum des Monotheismus, aus den heiteren Hallen der Natur- und Menschenvergötterung in den ernsten Tempel der Verehrung Jehovahs, des allein wahren Gottes, von Dessen Herrlichkeit die ganze Natur nur ein schwacher Abstrahl, der Schemel Seiner Füße ist. Ungefähr zwei tausend Jahre vor der Geburt Christi berief Gott den Abraham und machte ihn zum Stammvater eines Volkes, das unter den götzendienerischen Nationen der alten Welt wie eine Oase in der Wüste dasteht, in seinem Anfang, in seiner Führung und in seinem Ende ein Wunder der Geschichte und in seiner dereinstigen Größe, wie in seinem Fall einer der überwältigendsten Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums ist, die sich nur denken lassen. Seine hervorragende Stellung, seine reinere Gotteserkenntniß und seine vielfachen Bundesprivilegien hat Israel nicht eigenem Verdienste, sondern allein Gottes freiem Erbarmen zuzuschreiben. Denn von Natur sind die Juden, wie Moses und die Propheten oft genug geklagt haben, das halsstarrigste, ungehorsamste und undankbarste Volk der Welt.

Die Religion des A. Testamentes unterscheidet sich von allen heidnischen specifisch durch drei Punkte: 1., daß sie auf positiver Offenbarung Jehovahs beruht und dessen successive gnädige Herablassung zum Menschen darstellt, während das Heidenthum Product der gefallenen Natur und höchstens ein instinctartiges unklares Suchen des „unbekannten Gottes" ist; 2. durch die allein wahre Idee und Verehrung Gottes, dieses Grundbegriffs der Religion, d. h. durch den Monotheismus und Gottesdienst, im Gegensatz zum Polytheismus, Dualismus und Pantheismus, zu dem nichtigen Götzendienst und der Naturvergötterung; 3. durch ihren rein sittlichen Charakter, d. h. ihre durchgängige Richtung auf Gottes Ehre und auf die Heiligung des Menschen, im Gegensatze zu dem mehr ästhetischen, theilweise geradezu unsittlichen Charakter der heidnischen Religionen. Dem Griechen war die Religion mehr Sache der Phantasie und des poetischen Genusses, dem Römer der politischen

[1]) Selbst Rousseau sagt, daß Sokrates wie ein Weiser, Christus aber wie ein Gott starb: „Si la mort et la vie de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu."

Berechnung und des praktischen Nutzens, dem Israeliten dagegen des Herzens und Willens, an den die ernste Forderung erging: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig.“ Israel steht zu den heidnischen Völkern und Religionen des Alterthums ungefähr in demselben Verhältniß, wie das Gewissen, diese inwendige Gottesstimme, dieses in die Herzen geschriebene Gesetz, zu dem einzelnen sündigen Menschen, d. h. es ist ein stiller Zeuge der Wahrheit mitten in der Ungerechtigkeit der Welt. Um in dieser Eigenthümlichkeit und rein von aller heidnischen Beimischung erhalten zu werden, mußte das jüdische Volk particularistisch abgeschlossen sein, um so mehr, da es von Natur einen starken Hang zum Götzendienst hatte. Gott wählte sich also ein Volk zu Seinem Eigenthum, zu einem königlich priesterlichen Geschlecht, zum lauten Zeugniß eines reinen Gottesdienstes. Zuerst war dieses Volk beschlossen in einem Individuum, in Abraham, dem Freunde Gottes, dem Vater der Gläubigen. Aus ihm erwuchs die patriarchalische Familie mit ihrer kindlich erhabenen Frömmigkeit, mit ihrem kühnen Gottvertrauen. Durch Moses wurde Israel ein Gottes-Staat, und dieser erhielt im Gesetz ein geschriebenes und später im Prophetenstande ein lebendiges objectives Gewissen.

Israel hatte nicht die Idee der Schönheit zu entwickeln, wie Griechenland, noch die Idee des Rechtes, wie Rom. Auf dem Gebiete der Politik, der Wissenschaft und der Kunst[1]) liegen seine Lorbeeren nicht. Dagegen hatte es

---

[1]) Wenn man nämlich die bildende Kunst (Malerei, Sculptur) und die Zweige der weltlichen Poesie im Auge hat. Denn in der heiligen Poesie, in der religiösen Lyrik übertrifft das A. Testament — ganz abgesehen von seinem Inhalt, der bei weitem das Wichtigste ist — an wahrer, geistiger Schönheit, an erhabenem Schwung, an Reichthum und Kühnheit der Anschauung und Energie des Ausdrucks selbst die herrlichsten Schöpfungen der griechischen Muse weit. Dieß gilt besonders von den Psalmen, wie denn das auch von großen Kennern und Verehrern des classischen Alterthums vielfach zugegeben worden ist. So urtheilte z. B. der berühmte Philologe Heinr. Stephanus (in der Vorrede zu seiner Psalmenerklärung von 1562), daß es im ganzen Bereiche der Poesie nichts gebe, was dichterischer, wohllautender, erschütternder und in manchen Stellen begeisterter sei, als die davidischen Psalmen (nihil illis esse *ποιητικώτερον*, nihil esse *μουσικώτερον*, nihil esse *γοργότερον*, nihil denique plerisque in locis *διθυραμβικώτερον* aut esse aut fingi posse). Und der deutsche Tacitus, Johann von Müller, schrieb an seinen Bruder (Sämmtliche Werke, V. S. 122 vgl. 244): „Die schönste Stunde macht mir jeden Tag David; — es ist nichts Griechisches, nichts Römisches, im ganzen Abendlande und im Lande gegen Mitternacht ist nichts gleich dem David, welchen sich der Gott Israels ausersah, Ihn höher zu singen, als die Götter der Nationen. Vom Geiste geht, schallt er tief in's Gefühl, und nie, seit ich lebe, nie ist Gott mir so vor Augen getreten.“ Beachtenswerth sind auch die Urtheile, welche der Naturforscher Alex. von Humboldt, der in der ganzen Welt zu Hause ist, aber leider dem christlichen Glauben, dem Allerheiligsten des Lebens und der Geschichte, ganz fremd zu sein scheint, bloß vom Standpunkte eines gebildeten natürlichen Geschmacks aus im zweiten Bande seines „Kosmos“ S. 45 ff. über die Naturschilderungen der hebräischen Poesie fällt, besonders über den 104. Psalm, der „allein das Bild des ganzen Kosmos darlegt“, über das Buch Hiob, das „so malerisch in der Darstellung einzel-

die Aufgabe, die eigentliche Religion der Buße und der Gottesfurcht zu entfalten und zu pflegen. Darum auch Johannes der Täufer, der persönliche Repräsentant des alten Bundes, mit dem Rufe: „Thut Buße!“ auftrat. Während die Griechen, die weder einen richtigen Begriff von der Sünde noch von der Heiligkeit hatten, eine ganz voreilige Versöhnung zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Mensch feierten, eine Versöhnung, die sich zuletzt als eine bittere Täuschung erwies: so mußten die Juden umgekehrt zuerst den Schmerz des Daseins, die Furchtbarkeit der Sünde, den Ernst der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit empfinden, also zuerst den unendlichen Abstand des Sünders von Jehovah, den Gegensatz beider erkennen, um auf diesem Grunde keine eingebildete, sondern eine wahrhaftige und bleibende Versöhnung anzubahnen. Dazu ward ihnen durch Moses das geschriebene Gesetz gegeben, das uns weit vollständiger und klarer, als das natürliche Gewissensgesetz, und zugleich in der Form des ausdrücklichen göttlichen Willens unsere Pflichten, das Ideal der Sittlichkeit, vorhält, im Fall der Erfüllung Leben und Seligkeit verheißend, dem Uebertreter aber mit Tod und Verdammniß drohend. An diesem Ideal konnte sich nun der Mensch messen und mußte, je mehr er den Forderungen des heiligen Willen Gottes nachzukommen strebte, desto mehr seinen Widerspruch mit demselben erkennen und schmerzlich fühlen. Das Gesetz war aber nicht bloß ein geschriebener Buchstabe, sondern auch in allerlei Institutionen und Ceremonien verkörpert, welche sämmtlich eine typische Beziehung auf die zukünftige Erlösung hatten. Besonders wiesen die täglich wiederkehrenden Opfer auf das absolute Opfer am Kreuze hin und, indem sie bloß ein vorübergehendes Gefühl der Versöhnung gewährten, hielten sie immer das Bedürfniß und die Sehnsucht nach einer vollen und bleibenden Aussöhnung mit dem heiligen und gerechten Gott rege. Das Gesetz, sowohl das Ceremonialgesetz, als der Dekalog, die man nicht abstract von einander trennen darf, war mithin einerseits ein Zaun um das jüdische Volk herum, damit es vor dem heidnischen Sittenverderben bewahrt bliebe; andererseits sollte es in ihm die Erkenntniß der Sünde (Röm. 3, 20) und einen Trieb wecken, der über dasselbe hinausgreift, nämlich das Heilsbedürfniß, die Sehnsucht nach einem Erlöser von dem Fluch des Gesetzes. Insofern ist es ein „Zuchtmeister auf Christum“, wie der Apostel Paulus

---

ner Erscheinungen, als kunstreich in der Anlage der ganzen didaktischen Composition ist“, und über das Buch der ährenlesenden Ruth, welches er ein Naturgemälde von der naivesten Einfachheit und von unaussprechlichem Reize“ nennt. Auch Göthe sagt von dem letzteren Buche (im Commentar zum westöstlichen Divan S. 8), es sei „das Lieblichste, das uns episch und idyllisch überliefert worden ist.“ — Wie in der heiligen Poesie, so steht das A. T. auch in ihrer engverbündeten Schwester, der heiligen Musik, weit über der heidnischen Kunst. „In dem Gebiete des musikalischen Tempelcultus“ — sagt Lange (Apost. Zeitalter, I, 259) sehr schön — „war der Hebräer Meister der alten Zeit, weil er allein die tiefste innere Musik des Herzens, die Klage der Buße und das Lob der Gnade, wie die Feier des Herrn der Welt und Seiner Herrlichkeit in der Kraft des Geistes und der Offenbarung kannte.“

es nennt. Allein genommen, würde freilich das Gesetz zur Verzweiflung führen; aber Gott hatte dafür gesorgt, ihm einen Tröster, ein evangelisches Element, beizugesellen, nämlich die Weissagung, welche Hoffnung und Vertrauen in der bußfertigen Seele weckt. Ja das Gesetz verbirgt unter seiner harten Schaale selbst schon den süßen Keim der Verheißung, weil es sonst ein grausames Spiel Gottes mit dem Menschen, eine furchtbare Ironie auf seine sittliche Ohnmacht wäre. Der Schöpfer kann unmöglich solche ernste Forderungen an seine Geschöpfe stellen und an ihre Beobachtung oder Uebertretung ewiges Leben und ewiges Verderben knüpfen, ohne zugleich zu beabsichtigen, ihnen seiner Zeit die Kraft zur Erfüllung zu geben.

Die Verheißung nun ist das zweite charakteristische Element des Judenthums, wodurch es direct das Christenthum vorbereitete; und von dieser Seite betrachtet, kann man es die Religion der Zukunft oder die Religion der Hoffnung nennen. Während die Griechen und Römer das goldene Zeitalter in die Vergangenheit legten, erwarteten die Juden dasselbe von der Zukunft. Das A. Testament hat das klarste Bewußtsein, daß es ein bloßer Vorläufer Dessen ist, Der da kommen soll, und weist demüthig über sich selbst hinaus auf den Messias, Dem es nicht würdig sei die Schuhriemen aufzulösen. Darin besteht sein schönster Schmuck.

Die Weissagung ist eigentlich älter, als das mosaische Gesetz — welches, wie der Apostel sagt, zwischen hineingekommen ist[1])—; sie knüpft sich schon unmittelbar an den Fall an, in dem sogenannten Protevangelium vom Schlangentreter, sie herrscht im patriarchalischen Zeitalter vor, dessen Frömmigkeit überwiegend den Charakter des kindlichen Glaubens und Vertrauens hat, während das Bewußtsein der Sünde zurücktritt, wird aber von Samuel an, 400 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, ungefähr 1100 Jahre vor Christo, nachdem es früher mehr bloß sporadisch gewirkt hatte, zu einer selbstständigen Macht, zu einem eigenen Prophetenstande und stetigen Prophetenamte[2]).

---

[1]) Röm. 5, 20: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.*

[2]) Man hat den Verein, den Samuel zu Rama gründete (1 Sam. 19, 18—24), eine Prophetenschule genannt. Man darf sich aber dabei nicht eine förmliche Unterrichtsanstalt, sondern muß sich eine mehr freie Vereinigung denken, etwa nach Analogie der Gemeinschaft Johannis des Täufers mit seinen Jüngern, oder Christi mit den Aposteln, wo durch Studium des Gesetzes, durch Gebet, Gesang, Gespräch und Disciplin die geistigen Gaben geweckt und die Frömmigkeit befördert wurde. Solcher Prophetenschulen gab es zu Rama (1 Sam. 19, 19. 20), zu Jericho (2 Kön. 2, 5), zu Bethel (2 Kön. 2, 3), zu Gilgal (4, 38). Die Zöglinge waren meist schon erwachsen und zum Theil verheirathet. Sie wohnten zusammen und wurden bisweilen von den Vorstehern als prophetische Emissäre ausgesandt (2 Kön. 9, 1), wie auch Christus zeitweise Seine Jünger schon vor der Auferstehung aussandte. Es ist kaum nöthig zu bemerken, daß zu den Propheten nicht bloß die vier großen und zwölf kleinen Propheten gehören, deren Weissagungen (seit etwa 800 a. C.) schriftlich auf uns gekommen sind, sondern auch viele andere, deren Geschichte entweder in den Büchern der Könige und der Chronik verzeichnet ist, wie Samuel, Nathan, Elias, Elisa, oder von denen wir bloß die Namen kennen.

Dieses begleitet fortan in ununterbrochener Wirksamkeit, als der Mund Gottes, als das Gewissen des Staates, gewissermaßen als der evangelische Protestantismus in der jüdischen Theokratie, das davidische Königthum und levitische Priesterthum Schritt für Schritt, bis in die Bande der babylonischen Knechtschaft und zurück bis zum Wiederaufbau des Tempels, die Gerichte Gottes, aber auch dessen vergebende Gnade vorherverkündend, warnend und strafend, aber auch tröstend und ermunternd und immer deutlicher culminirend in der Hinweisung auf den kommenden Messias als den Retter von allem Elend und Jammer des Volkes und der ganzen Welt. Wie das Gesetz, so verkörperte sich auch das Prophetenthum, oder das alttestamentliche Evangelium nicht bloß im Worte, sondern zugleich in Institutionen und lebendigen Persönlichkeiten, welche auf die Zukunft hinwiesen. Moses, Josua, die Richter, David und alle jene zeitlichen Erretter und Erleuchter, jene ernsten Bußprediger und Tröster Israels bis auf Johannes den Täufer herab, waren Vorläufer und Unterpfänder des wahrhaftigen Erretters, und je weniger sie eine vollkommene und bleibende Hülfe und Trost gewähren konnten, desto mehr belebten sie die Sehnsucht nach dem großen Gesalbten, der die drei theokratischen Aemter, das prophetische, hohepriesterliche und königliche, in seiner Person vereinigen und alle jene herrlichen Verheißungen vollständig erfüllen werde. Da die Gegenwart mit der Zukunft geschwängert ist und da die biblische Weissagung einen ächt historischen Grund und Boden und eine praktische Bedeutung für die Zeitgenossen ebensowohl, als für die fernsten Nachkommen hat: so wird der Messias in lauter theokratischen Bildern und so gedacht und beschrieben, daß alle Weissagungen zugleich ihre vorläufige Erfüllung im alten Bunde finden, und die ganze theokratische Geschichte ein Typus der zukünftigen, z. B. die Befreiung von der babylonischen Gefangenschaft ein Vorbild der Erlösung von Sünde und Elend, wird. Aber durch Leiden und Drangsale kommt dem Volke immer deutlicher der Widerspruch der Erscheinung mit der Idee seiner Religion zum Bewußtsein, und sein Blick wird dadurch immer sehnsuchtsvoller in die Zukunft gerichtet. Zwar stellten sich die Juden das messianische Reich als eine herrliche Wiederherstellung des davidischen Königthums vor; aber die tiefsten Seher, besonders Jesajas, der alle Ströme des prophetischen Geistes vor ihm in sich aufnahm, um sie bereichert in die fernste Zukunft hinaus zu senden, verkündigen, daß Leiden, daß ein allgemeiner Sühnact die nothwendige Vorbedingung zur Gründung des Reiches der Herrlichkeit sei. Der „Knecht Gottes" trägt zuerst die Sünden des Volkes, als ein stiller Dulder, als das wahre Osterlamm, und versöhnt es nicht nur für eine bestimmte Zeit, sondern für immer, mit Gott, dem heiligen Gesetzgeber. Derselbe Jesajas durchbricht die Schranken der jüdischen Nationalität, wirft schon den klarsten Blick in die absolute Universalität des messianischen Heils, in dessen Lichte auch die Heiden wandeln sollen, und findet erst in einem neuen Himmel und einer neuen Erde den Ruhepunkt für seine kühne Hoffnung (60, 3. 66, 19 ff. 2c.).

Mit Maleachi erlosch das Prophetenthum, und Israel war nun vier

Jahrhunderte sich selbst überlassen. Endlich aber unmittelbar vor der Erfüllung der messianischen Verheißungen erscheint das ganze A. Testament in concentrirter und leibhaftiger Gestalt noch einmal in dem größten der vom Weibe Gebornen, der dem Herrn, wie die Morgenröthe der Sonne, voranging und in göttlicher Demuth sich in deren Glanze verlor. Johannes der Täufer ist der persönliche Repräsentant des Gesetzes durch seine ernste Bußpredigt, seinen Aufenthalt in der Wüste und sein asketisches Leben; aber auch zugleich eine Verkörperung der trostreichen Verheißung durch seine Hinweisung auf Den, Dem er nicht würdig sei, die niedrigsten Sklavendienste zu verrichten, Der mit Feuer und dem heiligen Geiste taufen werde, auf das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Um ihn sammelten sich die Edelsten und Besten unter dem heranwachsenden Geschlecht, auch mehrere der nachherigen Apostel. Diese Johannisjünger, diese Nathanaelsseelen, ferner jene still hoffenden und auf die Erlösung Israels durch den Messias allein hingerichteten Gemüther, wie der alte Simeon, die Prophetin Hanna, die Mutter des Herrn und ihre Freunde und Verwandten, und der liebliche Kreis zu Bethanien, wo der Herr der Hausfreund und liebste Gast war: das sind die rechten Repräsentanten des A. Testaments in seiner direct dem Christenthum zuströmenden Richtung, das Volk der heiligen Sehnsucht und der erhabenen Hoffnung, die Erstlinge des neuen, durch das Blut des Sohnes Gottes versiegelten Bundes. Vor allem muß man sich die Jungfrau Maria, die den Weltheiland unter ihrem Herzen trug, als die persönliche Verkörperung und als den reinen Tempel des tiefsten Verlangens nach der Erscheinung des Gottessohnes im Fleische und nach der Erlösung Israels denken, wodurch sie eben befähigt und gewürdigt wurde, die Mutter des Gottmenschen, die Hüterin Seiner Kindheit, die gebenedeite unter den Weibern und in einem höheren Sinne, als ihr Gegenbild Eva, „die Mutter der Lebendigen" zu werden. — Während so das griechische und römische Heidenthum mit einem negativen Resultate, mit einer trostlosen Klage über den Verlust des goldenen Zeitalters, als eines Jugendtraumes, mit einem ohnmächtigen Schrei nach Erlösung endigt: so gebiert das Judenthum am Schlusse seiner Entwicklung das Christenthum aus seinem mütterlichen Schooße — denn das Heil kommt von den Juden, Joh. 4, 22 — und endet mit der herrlichen Erfüllung aller Vorbilder und Weissagungen vom Schlangentreter bis zu dem Lamme Gottes, das da hinwegträgt die Sünden der Welt.

Wie stand es aber in der großen Masse des damaligen Judenthums? Hier müssen wir sagen, daß das Christenthum mehr negativ angebahnt d. h. alles zum Verderben und Untergang reif, mithin ein Heiland ganz unentbehrlich war.

§. 48. Die politische Lage der Juden zur Zeit Christi.

Blicken wir zunächst auf den politischen Zustand des jüdischen Volkes zur Zeit der Geburt Christi. Die Herrschaft der makkabäischen Helden, welche

das Hohepriesterthum mit der Königskrone vereinigten und das jüdische Reich durch Eroberung von Samaria und Idumäa erweiterten, dessen Bewohner, die Edomiter, durch Beschneidung in das Judenthum aufgenommen wurden, war nur von kurzer Blüthe. Palästina fiel, wie die ganze gebildete Welt, in die Hände der Römer. Nach der Schlacht von Philippi (42 a. C.) gerieth der Orient unter die Macht des Marcus Antonius, der mit Cäsar Octavian und Lepidus das zweite Triumvirat bildete. Er übertrug mit Octavian dem Herodes die Königskrone von Palästina unter römischer Oberbotmäßigkeit (a. 39 a. C.), und in dieser Herrschaft wurde er nach der Schlacht von Actium (a. 30) von dem nun Alleinherrscher des römischen Reichs gewordenen Octavian oder Augustus bestätigt. Herodes M. war ein Idumäer, der Sohn des Antipater, ein kluger, kräftiger, aber herrschsüchtiger, grausamer und durchaus heidnisch gesinnter Fürst. Mit seiner Thronbesteigung war das makkabäische Haus, welches sich bereits innerlich durch allerlei Laster und Gräuelthaten aufgerieben hatte, auch äußerlich für immer vernichtet, und das Volk Israel unter heidnisch-römischen Einfluß gestellt; eben damit mußte sich sein nationaler Untergang beschleunigen. Herodes kämpfte mit aller Macht gegen jüdische Sitten und Einrichtungen und suchte römische Gebräuche einzuführen. Dadurch empörte er die steif an dem Alten festhaltenden Juden, besonders die Pharisäer, und konnte sie auch dadurch nicht versöhnen, daß er an die Stelle des alten Tempels auf Moriah einen weit prachtvolleren baute. Er wurde daher seiner Herrschaft nicht froh, und nachdem er die letzten Sprößlinge des makkabäischen Geschlechts, darunter selbst seine schöne Gemahlin Mariamne und deren Söhne Aristobulus und Alexander, hatte hinrichten lassen, fiel er in wilde Verzweiflung und zuletzt in eine scheusliche Krankheit, an welcher er starb im Jahre 750 oder 751 der Stadt Rom, im Jahre 3 oder 4 vor unserer Zeitrechnung[1]). Bei dem Hasse des Herodes gegen die Juden, bei seiner Eifersucht auf die Erhaltung seiner Herrschaft, bei der allgemeinen Verwirrung und Empörungssucht der damaligen Zeit begreifen wir vollkommen das grausame Verfahren dieses Tyrannen gegen die bethlehemitischen Kinder, als ihm durch die Weisen aus dem Morgenlande die Nachricht von einem in Bethlehem geborenen Königssohn aus dem Stamme Davids zu Ohren kam.

Nach seinem Tode wurde das Reich unter seine drei Söhne getheilt. Archelaus (Matth. 2, 22) erhielt Judäa, Idumäa und Samarien, Philippus Batanäa, Ituräa und Trachonitis, Herodes Antipas, der Luk. 3, 1 unter dem Namen des Tetrarchen (Vierfürsten) Herodes vorkommt, Galiläa und Peräa. Der Ethnarch Archelaus wurde aber schon sechs Jahre p. C. verwiesen und sein Erbtheil eine römische Provinz. Judäa, Idumäa und Samaria wurden unter der Oberaufsicht des Proconsuls von Syrien durch einen

---

[1]) Die aber wenigstens um vier Jahre zu spät ist. Also starb Herodes 1 oder 2 Jahre nach der Geburt Christi. Vgl. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien. 1843. S. 50 ff.

Procurator verwaltet. Der fünfte dieser Procuratoren oder Landpfleger war der aus den Evangelien bekannte Pontius Pilatus von 28—37 p. C. Seine Vorläufer hießen Coponius, Marcus Ambivius, Annius Rufus und Valerius Gratus. Der zweite Sohn, der Tetrarch Philippus, starb a. 34. Sein Reich fiel a. 37 in die Gewalt des Herodes Agrippa, der unter Kaiser Claudius (a. 41) sogar zum König von ganz Palästina erhoben wurde, da Herodes Antipas a. 39 verwiesen worden war. Dieser Herodes Agrippa I., Enkel des Herodes M. und der Mariamne, von deren ältestem, hingerichteten Sohne Aristobulus, ein eitler und charakterloser Mensch, kommt in der Apostelgeschichte (c. 12.) als Christenverfolger vor. Allein nach seinem plötzlichen und schmerzhaften Tode (a. 44) wurde sein ganzes Reich wieder römische Provinz und von Procuratoren verwaltet, deren uns aus der Apostelgeschichte zwei bekannt sind, nämlich Claudius Felix und Porcius Festus. Der letzte Procurator war Gessius Florus, unter dem das lange vorbereitete tragische Geschick des jüdischen Volkes sich endlich entschied.

Alle diese fremden Herren wetteiferten in kalter Verachtung und tödtlichem Haß gegen das schmachvoll geknechtete Volk. Sie suchten auch wo möglich seine religiöse Freiheit zu unterdrücken, indem sie die Jurisdiction des Sanhedrin beschränkten und die Hohenpriester willkührlich ein- und absetzten, wie die türkischen Sultane die christlichen Patriarchen in ihrem Gebiete, so daß es manchmal sogar schwer war, zu entscheiden, wer der Hohepriester sei (vergl. Apg. 23, 5. und die Ausleger dazu). Die Juden ihrerseits vergalten mit derselben Verachtung und demselben, unter dem odium generis humani bekannten, Hasse, verfestigten sich in ihren abgeschlossenen starren Formen und Ueberlieferungen, aus denen jedoch der Geist und das Leben längst gewichen war, und zettelten eine Empörung nach der andern an, geriethen aber bei jeder nur in eine noch schlimmere Lage als zuvor. Solch' grenzenloses Elend mußte die Edleren und Besseren, die noch einen Funken der reinen, alttestamentlichen Sehnsucht in sich hatten, dem Christenthum in die Arme werfen, während es die halsstarrigen Buchstabenknechte, die das fleischgewordene Wort mit Füßen traten, ihrem schuldigen Gerichte immer näher führte, — einem Gerichte, das laut bezeugte, das Alte sei vergangen und durch Christum Alles neu geworden, einem Gerichte, das, durch die ganze Geschichte bis zur zweiten Wiederkunft des Herrn hindurchschreitend, ein fortgehender handgreiflicher Beweis für die Göttlichkeit des Alten und Neuen Testamentes ist. Der Priester Josephus (geb. a. 37 p. C., † nach 93), selbst ein Jude und Geschichtsschreiber des tragischen Unterganges seiner Nation, sagt ohne Hehl von seinen Landsleuten und Zeitgenossen: „Ich glaube, wenn die Römer gezögert hätten, über dieses Frevelgeschlecht zu kommen, so hätte ein Erdbeben sie verschlungen, oder eine Fluth sie ertränkt, oder die sodomitischen Wetterstrahlen hätten sie getroffen. Denn dieses Geschlecht war gottloser, als alle, die irgend etwas dergleichen litten." — In einer solchen Zeit des Verderbens, der schmachvollsten bürgerlichen Knechtschaft, wo die davidische Königsfamilie in Armuth und Dunkelheit versunken, das auserwählte

Geschlecht ein Spott und Hohn der herzlosen heidnischen Unterdrücker war, erschien in wunderbarem Contraste der Sohn Gottes, der verheißene Messias, in Knechtsgestalt und doch voll göttlicher Herrlichkeit, Der die wahre Freiheit von der ärgsten Sklaverei verkündigte und Licht, Heil und Leben in die dichte Finsterniß brachte.

§. 49. Der religiöse Zustand der Juden zur Zeit Christi.

Nicht besser, als mit dem politischen und nationalen Zustand der Juden, stand es mit ihrer Theologie und Religion. Auch hier gewahren wir eine jämmerliche Knechtschaft des Buchstabens, der da tödtet, ein krankhaftes Kleben an Formen und Ueberlieferungen, aus denen der Geist längst gewichen war. Zwar lebten im Volke die messianischen Hoffnungen, aber sie wurden in's Fleischliche und Sinnliche herabgezogen, und der Messias zu einem Diener niedriger Leidenschaften gemacht, dessen Hauptgeschäft darin bestehe, die Juden vom Drucke der Römer zu befreien, diese verhaßten Heiden mit eiserner Ruthe zu züchtigen und ein äußerlich glänzendes theokratisches Weltreich zu gründen. Daher fanden auch falsche Propheten und Pseudomessiasse, welche Empörung gegen die bürgerliche Obrigkeit predigten, wie Judas von Gamala oder Judas Gaulonites (a. 6 p. C.) und Theudas (unter Claudius um das Jahr 44), so schnellen Eingang im Volke.

Die Theologie und das religiöse Leben der Juden spaltete sich zur Zeit Christi in drei Secten, Pharisäismus, Sadducäismus und Essenismus. Sie waren in der Zeit der Makkabäer etwa 150 vor Christo entstanden und entsprechen den drei Richtungen, welche sich beim Zerfall einer Religion zu bilden pflegen: nämlich dem scheinheiligen Formalismus, dem leichtsinnigen Unglauben und dem mystischen Aberglauben. Wenn wir sie mit den Systemen der heidnischen Philosophie vergleichen, so entsprechen die Pharisäer den Stoikern, die Sadducäer den Epikuräern und Skeptikern, und die Essäer den Platonikern und Neuplatonikern.

1. Die Pharisäer, d. h. die Abgesonderten[1]) — wegen ihrer vermeintlichen Heiligkeit — repräsentiren die traditionelle Rechtgläubigkeit, die erstarrte Gesetzlichkeit und äußerliche Werkheiligkeit des Judenthums. Sie waren im Allgemeinen die Inhaber der richtigen Lehre, weßhalb Christus Seinen Jüngern befiehlt Alles zu thun, was sie sagen (Matth. 23, 3), d. h. was sie in ihrer officiellen Eigenschaft als Lehrer des mosaischen Gesetzes und in Uebereinstimmung mit demselben fordern. Allein damit verbanden sie zugleich manche fremdartige, besonders persische Elemente, welche seit dem Exile eingedrungen waren, und die sie durch allegorische Auslegung in das A. T. hineintrugen, außerdem die spitzfindigen rabbinischen Traditionen, welche sich auf die theologische und juridische Auslegung des Gesetzes bezogen und dem tieferen Geiste der kanonischen Schriften

[1]) Von פָּרַשׁ (parasch, peruschin) in der Bedeutung absondern. So erklärt der Talmud selbst den Namen (Talm. babylon. Chagiga f. 18 b.).

häufig zuwiderliefen (Matth. 15, 2), ja, so weit ihr Einfluß reichte, das Wort Gottes, das sie daneben anerkannten, seiner Wirksamkeit beraubten (Marc. 7, 13)[1]). Darum warnt Christus seine Jünger auf der andern Seite vor dem Sauerteige, d. h. vor der falschen Lehre der Pharisäer (Matth. 16, 6. 12. Marc. 8, 15). Sodann aber fehlte ihnen in ihrem praktischen Lebenswandel die Hauptsache, nämlich der wahre tiefere Geist des Gesetzes, die innere Heiligkeit der Gesinnung. Statt dessen wähnten sie in einer todten Verstandesorthodoxie und in sklavischem Ceremonieendienst, in pedantischer Beobachtung der Fasten, Gebete, Almosen, Waschungen u. dgl. die wahre Frömmigkeit zu besitzen. Die fleischliche Abstammung von Abraham und die äußere Beschneidung schien ihnen schon einen hinreichenden Anspruch auf die Theilnahme am Reich Gottes zu geben. Sie waren die Mückenseiger und Kameelverschlucker, die blinden Blindenleiter, die übertünchten Gräber, äußerlich hübsch und innerlich voll Todtengebeine und Unflath, wie der Herr in Seiner furchtbaren Strafrede Matth. 23. sie nennt. Statt durch die Zucht des Gesetzes Erkenntniß der Sünde und aufrichtige Buße, und durch die Auslegung der Prophetie Sehnsucht nach Erlösung im Volke zu wecken, beförderten sie vielmehr durch den Mißbrauch des Gesetzes eine mechanische Werkheiligkeit und geistlichen Hochmuth, durch den Mißbrauch der Weissagung den fleischlichen politisch-revolutionären Fanatismus und durch beides den endlichen Untergang des Judenthums. — Zur Zeit Christi hatten die Pharisäer, wenigstens in Judäa, fast alle Lehrstellen inne, genossen überhaupt im Volke als die vermeintlich allein wahren Schriftgelehrten und Gesetzausleger das meiste Ansehen, standen an der Spitze der Hierarchie und machten den größten Theil der Synedristen aus (vergl. Apg. 5, 34; 23, 6 ff.). Sie sind uns aus dem Neuen Testamente hinlänglich bekannt und erscheinen dort als die erbittertsten und tödtlichsten Feinde des Herrn. Der Talmud, der gegen Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts entstand, ist eigentlich durchaus vom Geiste des Pharisäismus beseelt.

Doch muß man sich nicht denken, daß alle Mitglieder der Secte scheinheilige Heuchler und herrschsüchtige Hierarchen waren. Es gab auch unter ihnen redlich suchende, wenn auch noch von Menschenfurcht befangene Nikodemusseelen (Joh. 3, 1. Marc. 12, 34). Manche, wenn gleich bei weitem die Minderzahl, hatten gewiß ein ernstes Streben nach Gerechtigkeit und Heiligkeit vor Gott, und machten in solchen Kämpfen mit sich selbst die schmerzlichen Erfahrungen, die Paulus, der selbst früher ein Pharisäer und gewiß schon damals, wie sein Lehrer Gamaliel, ein edler und ernster Mensch war, im siebenten Kapitel des Römerbriefs erzählt, — Erfahrungen, die mit einem Schrei nach Erlösung endigen (Röm. 7, 23). Daher denn manche von ihnen zu dem christ-

[1]) In ähnlicher Weise beschuldigte man auch die römische Kirche nicht mit Unrecht, daß sie zu den orthodoxen Lehren des Christenthums, welche sie offenbar in ihren symbolischen Büchern anerkennt und nie aufgeben wird, allerlei spätere Traditionen und menschliche Zusätze hinzugefügt habe, welche jene, wie eine Schale den süßen Kern, verdecken und nicht zu seiner vollen Wirksamkeit kommen lassen.

lichen Glauben übertraten (Apg. 15, 5). Es ließ sich dann ein doppelter Fall denken. Entweder wurden sie nun ebenso entschiedene Eiferer für die Glaubensgerechtigkeit, wie sie es früher für die eigene Werkgerechtigkeit gewesen waren, ähnlich dem großen Heidenapostel; oder sie schleppten noch viel von dem pharisäischen Sauerteig der Selbstgerechtigkeit und äußerlichen Gesetzlichkeit mit sich, und wurden dadurch der reinen Entwicklung des Christenthums hinderlich. Das sehen wir schon bei den judaistischen Gegnern des Paulus und in der ganzen Kirchengeschichte, in welcher es noch bis auf den heutigen Tag Pharisäismus genug giebt, der zwar die Wassertaufe, aber nicht die Feuertaufe des Evangeliums empfangen hat.

2. Im feindlichen Gegensatze zu den Pharisäern und ihrem starren Conservativismus standen die nicht so zahlreichen Sadducäer[1]). Sie verwarfen alle Traditionen und wollten nur das geschriebene Gesetz als bindende religiöse Norm anerkennen. Daß sie, wie viele Gelehrte behaupten, von dem alttestamentlichen Kanon bloß den Pentateuch annahmen, läßt sich nicht hinlänglich beweisen und ist aus dem Grunde unwahrscheinlich, weil sie Beisitzer im Synedrium waren (Apg. 23, 6 ff.) und bisweilen auch das Hohepriesterthum verwalteten[2]). Dagegen ist gewiß, daß sie das Dasein der Engel, die Fortdauer der Seele nach dem Tode und die Auferstehung läugneten (Matth. 22, 23. Marc. 12, 18. Luk. 20, 27). Ueber die Willenskraft des Menschen dachten sie pelagianisch und läugneten den Einfluß Gottes auf dieselbe. Sie waren überhaupt eine aufklärerische, zum Unglauben, Skepticismus und sittlichen Leichtsinn geneigte Secte. Wenige von ihnen gehörten dem Lehrstande an. Beim Volke fanden sie wenig Eingang, dagegen bei der reichen, vornehmen und weltlich gesinnten Klasse, wie Josephus in seinen Alterthümern berichtet. Daher darf es uns nicht wundern, daß sie, trotz ihres sonstigen Hasses gegen die Pharisäer, doch mit ihnen in der Opposition gegen den Heiland gemeinschaftliche Sache machten (Matth. 3, 7; 12, 38; 16, 1. 6. 11 ff., 22, 23. 24; Luk. 20, 27. Apg. 4, 1; 5, 17). Unter solchen Menschen, die das tiefere religiöse Bedürfniß gar nicht in sich aufkommen ließen, konnte das Christenthum am wenigsten Eingang finden. Mit der Zerstörung Jerusalems verschwanden sie auch im Judenthum und werden nur noch zuweilen im Talmud als Ketzer und Epikuräer erwähnt.

3. Die Schicksalsstürme und Parteikämpfe riefen endlich noch eine dritte

---

[1]) Den Namen leitet die rabbinische Tradition von einem gewissen Zadock, dem angeblichen Stifter der Secte, Epiphanius dagegen von dem hebräischen צַדִּיק, gerecht, ab. Nach der letzteren Etymologie wäre es also, wie Pharisäer, ein Ehrentitel, den sie sich selbst beilegten.

[2]) Auch sagt Josephus c. Apion. I, 8. ohne Einschränkung, daß alle Juden die 22 Bücher des A. T's. als göttliche adoptiren. Der Hauptgrund, den man für die Verwerfung der prophetischen Bücher von Seiten der Sadducäer anführt, ist ihre Läugnung der Unsterblichkeit, die doch z. B. bei Daniel deutlich gelehrt wird. Allein sie können sich ja durch willkührliche Exegese geholfen haben, wie das noch heut zu Tage Rationalisten und alle möglichen Secten mit dem N. T. thun.

Secte unter den Juden, den Essäismus oder Essenismus[1]) hervor, der uns zwar nicht aus dem Neuen Testamente, wohl aber aus den Schriften des Josephus, Philo und Plinius bekannt ist. Wir haben ihn als das jüdische Mönchsthum zu betrachten, als eine praktisch-mystische und asketische Richtung, die jedoch ein theosophisches und speculatives Element nicht ausschloß, mag man dieß nun aus platonischer Philosophie, oder, was vielleicht richtiger ist, aus orientalischen Philosophemen, besonders dem Parsismus, ableiten. Die Secte bestand aus stillen, zurückgezogenen Leuten, die fern von dem wilden Gewühle der nach allen Seiten hin zerrissenen Zeit an der Westküste des todten Meeres ihr Leben zubrachten. Sie waren in vier Ordensgrade getheilt, gestatteten die Ehe blos Einer Klasse, verwarfen den Eid, außer bei der Aufnahme in die Zahl der Eingeweihten nach der Prüfungszeit. Ja und Nein war ihnen hinlängliche Bürgschaft der Glaubwürdigkeit. Arbeitsamkeit, Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft und Treue wird an ihnen gerühmt. Sie hielten unter einander Gütergemeinschaft. Den Sabbath beobachteten sie sklavisch. In den Tempel zu Jerusalem sandten sie Weihgeschenke, betraten ihn aber nicht. Selbst unter sich beobachteten sie eine große Geheimnißkrämerei, scheuten sich ängstlich vor der Berührung mit Unbeschnittenen, und wollten lieber sterben als Speisen essen, welche nicht von ihnen selbst oder ihren Genossen zubereitet waren. So vermischte sich also bei ihnen, wie das häufig bei mystischen Secten der Fall ist, eine reinere Religiosität mit Aberglauben, Innerlichkeit mit ängstlichem Formendienst und Kleinigkeitskrämerei, stille Zurückgezogenheit und Selbstödtung mit Kastenhochmuth.

Diese Essäer konnten sich nun auf der einen Seite leicht durch das mystische Element des Christenthums angezogen fühlen, aber ebenso leicht durch ihre vermeintliche Ordensheiligkeit sich gegen die Predigt verschließen, welche die Armen am Geiste selig preist; oder endlich, wenn sie übertraten, so lag es ihnen nahe, eine gute Dosis ihrer mönchischen Weltflucht und äußerlichen Askese mitzunehmen. Dadurch mußten sie das Mönchswesen befördern und die Quelle mancher häretischen Secten werden, wovon wir die Keime schon in den Irrlehrern des Kolosserbriefes und der Pastoralbriefe des Paulus finden.

C. Die Berührung des Judenthums und Heidenthums.

§. 50. Der Einfluß des Judenthums auf das Heidenthum.

Da das Christenthum als die Weltreligion alle Scheidewände, welche die früheren Religionen und Völker von einander so schroff getrennt hatten, aufzuheben und die Menschheit als eine Familie betrachten zu lehren bestimmt war,

---

[1]) Vom chaldäischen אָסַי, Arzt; nach anderer Ansicht ist das Wort eine Verstümmelung von חֲסִידִים, ὅσιοι, die Heiligen, unter welchem Namen die Essäer auch im Talmud vorkommen.

so müssen wir, wie in der politischen Vereinigung der Nationen durch das römische Scepter, so auch in der geistigen und religiösen Berührung der beiden Hauptstandpunkte der alten Welt, des Heidenthums und Judenthums, eine Vorbereitung für die Ausdehnung des Evangeliums erblicken. Wir fassen zuerst den Einfluß des Judenthums auf das Heidenthum in's Auge.

Bekanntlich waren die Juden seit der babylonischen Gefangenschaft in alle Welt zerstreut. Nur der kleinere Theil hatte die von Cyrus ertheilte Erlaubniß zur Rückkehr benützt. Die meisten blieben in Babylonien, oder wandten sich in andere Länder. In Alexandrien z. B. war zur Zeit Christi beinahe die Hälfte der Einwohner Juden und durch Handel reich und mächtig. In Kleinasien und Griechenland gab es fast keinen Ort, wo nicht Juden waren. In Rom hatten sie fast den größten Theil von Trastevere (am rechten Ufer der Tiber) inne. Schon Julius Cäsar erlaubte ihnen, Synagogen zu errichten, und ertheilte ihnen sonst manche Vergünstigungen. Alle diese außerhalb Palästina's lebenden Juden, oder die sogenannte Zerstreuung (ἡ διασπορά), betrachteten noch immer Jerusalem als ihren Mittelpunkt, das dortige Synedrium als ihre oberste Kirchenbehörde, sandten jährliche Geldbeiträge (δίδραχμα) und Opfer zu dem Tempel, und besuchten denselben von Zeit zu Zeit an den hohen Festen.

Man sieht leicht, wie dieser Umstand zur Verbreitung des Evangeliums beitragen mußte. Denn einmal waren Juden aus den verschiedensten Weltgegenden Zeugen des Todes und der Auferstehung Jesu am Osterfest, sowie der Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste (vergl. Apg. 2, 9—11), und brachten die ersten Nachrichten vom Christenthum in ihre Heimath. Sodann fanden die Apostel auf ihren Missionsreisen in allen bedeutenden Städten Synagogen und Messiashoffnungen, also Anknüpfungspunkte für die Predigt vom Kreuze vor. Endlich diente der Einfluß der Juden zur Unterhöhlung des Heidenthums und wirkte auch dadurch dem Christenthum in die Hände. Jede Synagoge war gleichsam eine vorbereitende Missionsstation. Zwar waren sie im Allgemeinen bei den Heiden sehr verhaßt und galten für Menschenfeinde; aber dennoch gewann ihre Religion in der damaligen Zerrissenheit und unter dem Absterben der Mythologieen vielfachen Eingang. Die Juden ihrerseits, besonders die Pharisäer, waren sehr eifrige Proselytenmacher. Dazu kamen allerlei Gaukler, die durch ihre Zauberkünste auf die abergläubischen Heiden einen überraschenden Eindruck machten. Die römischen Schriftsteller beklagen sich über diesen Einfluß des Judenthums, der ziemlich bedeutend gewesen sein muß, wie einmal aus den späteren kaiserlichen Verboten und dann aus der Stelle Seneca's in seiner Schrift über den Aberglauben hervorgeht, wo er mit Rücksicht auf die Juden sagt, die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben [1]).

[1]) Victi victoribus leges dederunt, bei Augustinus de civit. Dei VII, 11. Josephus berichtet, daß viele Juden in hohen Aemtern und an den Höfen der Fürsten lebten, und daß selbst die Kaiserin Poppäa eine Proselytin des Judenthums (θεοσεβής) war, Antiqu. XVII, 5, 7. XVIII, 6, 4. XX, 8, 11. In seinem Leben §. 3. erzählt er, daß er in Rom durch einen jüdischen Günstling Nero's die Be-

Es gab nun aber zwei Arten von Proselyten, solche, die völlig, und solche, die nur halb übertraten. Die ersteren hießen Proselyten der Gerechtigkeit (גֵּרֵי הַצֶּדֶק). Sie nahmen die Beschneidung und das ganze Ceremonialgesetz an und wurden gewöhnlich viel fanatischer, als die Juden selbst, weil bei ihnen die mosaische Religion Gegenstand der eigenen Wahl war und fester in der Ueberzeugung wurzelte. Daher sagt der Herr, daß solche Proselyten von den Pharisäern zu ärgeren Höllensöhnen gemacht werden, als sie selbst seien (Matth. 23, 15), und in der That waren sie die heftigsten Verfolger der Christen. Justin, der Märtyrer, bemerkt im Dialog mit dem Juden Tryphon: „Die Proselyten glauben nicht nur nicht, sondern sie verlästern den Namen Christi doppelt so viel, als ihr, und wollen uns, die wir an ihn glauben, morden und martern; denn sie streben euch in Allem ähnlich zu werden". Die zweite Klasse, wozu besonders viele Frauen gehörten, waren die sogen. Proselyten des Thors (גֵּרֵי הַשַּׁעַר), wie sie früher nach 2 Mos. 20, 10 und 5 Mos. 5, 14, oder die Gottesfürchtigen, wie sie im N. T. und bei Josephus heißen [1]). Diese eigneten sich aus dem Judenthum zwar den Monotheismus, die Lehre von der Vorsehung und Weltregierung, nicht selten gewiß auch die Messiashoffnungen an und beobachteten die sieben sogen. noachischen Gebote, d. h. sie enthielten sich von groben auffallenden Sünden, wie Gotteslästerung, Todtschlag, Blutschande, Raub, Sterndienst ꝛc. Das Ceremonialgesetz aber beobachteten sie nicht und galten daher, als Unbeschnittene, noch für unrein. Zu diesen gehörten viele redliche, heilsbegierige und edle Cornelius-seelen, welche das Gefühl der Leere und Oede des Heidenthums für eine Offenbarung empfänglich machte, und bei denen daher das Evangelium am leichtesten Eingang fand, wie man aus mehreren Stellen der Apostelgeschichte sieht (10, 2 ff.; 13, 43; 16, 14 ff.; 17, 4). Ihre Bekehrung bildete die naturgemäße Brücke von der Judenmission zur Heidenmission (vergl. unten §. 61).

§. 51. Der Einfluß des Heidenthums auf das Judenthum.

Auf der andern Seite hat aber in jener vielbewegten Zeit auch das Hei-

---

kanntschaft dieser Kaiserin gemacht und sogleich von ihr die Befreiung einiger gefangener jüdischer Priester und reichliche Geschenke erhalten habe. Juvenal spottet Satir. XVI, 96 sqq. folgendermaßen über die judaisirenden Römer:

Quidam sortiti metuentem sabbatha patrem
Nil praeter nubes et coeli numen adorant,
Nec distare putant humana carne suillam,
Qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt.
Romanas autem soliti contemnere leges,
Judaicum ediscunt et servant ac metuunt jus,
Tradidit arcano quodcunque volumine Moses.

[1]) οἱ εὐσεβεῖς, οἱ φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν, vgl. Apg. 10, 2; 13, 16. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7. Offenb. 11, 18. und Josephus, Antiqu. XIV, 7, 2. Solche Proselyten waren der Syrer Naeman (2 Kön. 5, 17), der Hauptmann von Capernaum (Luk. 7, 4 ff.), der Hauptmann Cornelius und die Lydia.

denthum manchen Einfluß auf das Judenthum geübt. Die Uebertragung der heiligen Schrift in die griechische Sprache unter Ptolemäus Philadelphus und die Aufnahme dieser Uebersetzung (der sogenannten Septuaginta) in den Gebrauch der Synagoge war der erste Schritt zur Annäherung des Judenthums an die hellenische Bildung, womit die engen Schranken des Particularismus bereits durchbrochen waren. Diese Annäherung geschah besonders in der ägyptischen Hauptstadt, Alexandria. In diesem berühmten Sitze griechischer Gelehrsamkeit bildete sich im Kreise der gebildeten Juden eine eigenthümliche Mischung von alttestamentlicher Offenbarungstheologie und platonischer Philosophie und eine daraus hervorgehende asketische Lebensweise, welche die Bedeutung des Leibes verkannte. Den ersten Anstoß dazu finden wir schon in den Apokryphen des A. T.'s, besonders im Buch der Weisheit. Der Repräsentant und die Blüthe dieses Synkretismus aber, der sich nachher in vielfach modificirter Weise im Gnosticismus wiederholte, ist der geistreiche und fruchtbare Schriftsteller Philo von Alexandrien, ein Zeitgenosse Christi († zwischen 40 und 50 p. C.). Er hielt an der Göttlichkeit des A. T.'s fest, hatte einen sehr strengen Inspirationsbegriff und meinte, daß das mosaische Gesetz und der Tempelcultus für die Ewigkeit bestimmt seien. Er schreibt den Juden eine Mission für alle Völker zu, rühmt an ihnen das Weltbürgerthum und nennt sie Priester und Propheten, die für die ganze Menschheit opfern und den Segen Gottes erflehen. Allein er suchte nun beide Standpunkte so zu vermitteln, daß er einmal in der Auslegung der Schrift einen buchstäblichen oder gemeinen, und einen allegorischen oder tieferen Sinn unterschied, und sodann annahm, der göttliche Plato habe aus der heil. Schrift geschöpft. Die allegorische Auslegung, die er zwar nicht erst erfand — denn alle gläubigen Juden und die Apostel selbst, besonders der Verfasser des Hebräerbriefs, nahmen einen tieferen Geheimsinn der heil. Schrift an, — wohl aber mißbrauchte und zum Theil bis in's Ausschweifende trieb, war eine bequeme Thüre, um fremdartige Elemente in die göttliche Offenbarungsurkunde einzuschmuggeln und daraus dasjenige, was dem damaligen Bildungsstandpunkte anstößig schien, wie die Anthropomorphismen, zu entfernen. Sie führt gar leicht zur Verachtung des Buchstabens und damit zu einer unhistorischen, abstract spiritualistischen Richtung. Ja, es ist nicht zu läugnen, daß die mythische Betrachtung der heil. Geschichte, welche die Facta für bloß subjective Verkörperungen der schöpferischen religiösen Ideen der dichtenden Christengemeinde erklärt, wenigstens einen Anknüpfungspunkt an dieser philonischen Auslegungsmethode hat [1]). Wir sehen also auch hier schon die Keime später in der Kirche hervorgetretener Richtungen. Philo läugnete indeß ebensowenig, als Origenes, der sogar einen dreifachen Schriftsinn annahm, die geschichtliche Realität der alt-

[1]) Bekanntlich hat auch Dr. Fr. Strauß nicht unterlassen, sich für seine mythische Auffassung des Lebens Jesu auf Philo und die alexandrinischen Väter zu berufen, obwohl freilich nur mit sehr beschränktem Rechte. S. sein Leben Jesu. 4. Aufl. I. S. 50 ff.

testamentlichen Erzählungen und schrieb der buchstäblichen Auffassung ihre Berechtigung und Nothwendigkeit zu, indem sie ein religiös sittliches Bildungsmittel für die ungebildeten Classen sei. Höher aber stand freilich nach ihm derjenige, welcher von der Schale des Buchstabens zum Kerne der philosophischen Betrachtung, von dem vermenschlichenden zu dem entmenschlichenden d. h. in Wahrheit die Gottheit aller concreten Eigenschaften entleerenden Gottesbegriff hindurchdringe. Dadurch errichtete er trotz seiner Opposition gegen die hellenischen Mysterien einen Gegensatz von Ein- und Uneingeweihten, welcher der christlichen Religion ganz zuwiderläuft.

Das täuschendste Seitenstück zum Christenthum, besonders zum Prologe des Evangeliums Johannis bildet Philo in seiner berühmten und neuerdings so viel besprochenen Logoslehre. Schon das apokryphische Buch der „Weisheit Salomo's" hatte zwischen Gott und der Welt die Weisheit eingeschoben als den Abglanz des ewigen Lichtes, den Urquell aller Erkenntniß, Tugend und Kunstfertigkeit, als Bildnerin aller Dinge, als die Vermittlerin aller Offenbarung des alten Bundes (c. 7—10). Diese Idee bildete Philo weiter fort. Sein Logos ist ist eine Art von Mittelwesen zwischen dem an sich verborgenen, einfachen, eigenschaftslosen Gott und der gleich ewigen gestaltlosen, chaotischen Materie (der platonischen ὕλη). Er ist der Abglanz, der erstgeborne Sohn Gottes, der zweite Gott, der Inbegriff der Ideen, der Urbilder alles Seins, die Idealwelt selbst (κόσμος νοητός), der Vermittler der Schöpfung und Erhaltung der wirklichen, sinnlichen Welt (κόσμος αἰσθητός), der Dolmetscher und Offenbarer Gottes, der Erzengel, der Sodom und Gomorrha zerstört, zu Jakob und zu Moses im feurigen Busche geredet und das Volk Israel durch die Wüste geleitet hat, der Hohepriester (ἀρχιερεύς) und Anwalt (παράκλητος), welcher die sündige Menschheit vor Gott vertritt und ihr Vergebung der Schuld erwirkt[1]). Die oberflächliche Verwandtschaft dieser Ansicht mit der christlichen springt in die Augen, und sie hat daher bei den ältesten Kirchenvätern auf die Ausbildung ihrer Logoslehre keinen geringen Einfluß geübt. Allein daneben darf man den sehr wesentlichen Unterschied nicht übersehen. Denn einmal tritt bei Philo hinter diesen hellenisch-jüdischen Speculationen die praktische Messiasidee ganz zurück, die sich bei ihm bloß auf die Hoffnung einer wunderbaren Zurückführung der zerstreuten Juden aus allen Theilen der Welt nach Palästina, vermittelst einer übermenschlichen Erscheinung (ὄψις), reducirt, und selbst dieß hat in seinem System keinen natürlichen Platz, ist in ihm bedeutungslos. Sodann aber ist auf der Grundlage

[1]) Eine noch immer nicht ganz geschlichtete Streitfrage ist die, ob der philonische Logos ein persönliches Wesen, oder bloß eine Personification, eine göttliche Eigenschaft sei. Während Gfrörer, Großmann, Dähne, Lücke, Ritter und Semisch das Erstere behaupten, so hat neuerdings wieder Dorner (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. I. S. 23 ff.) die letztere Ansicht zu erhärten gesucht. Mir scheint Philo selbst zwischen beiden Betrachtungsweisen zu schwanken, und aus dieser Unklarheit erklärt sich die Differenz so ausgezeichneter Forscher in diesem Punkte.

seiner dualistischen und idealistischen Weltanschauung eine Menschwerdung, also die Centralidee des Christenthums, absolut unmöglich [1]). Sein Christus, wenn er einen solchen bedürfte, könnte höchstens ein gnostischer, doketischer, seine Erlösung nur eine ideale, intellectualistische sein. Daher wurde sein System eine Hauptquelle der gnostischen Häresie, welche auf derselben abstracten, bestimmungslosen Gottesidee und auf derselben verkehrten Anschauung einer an sich bösen Materie beruht, mithin eine Verbindung Gottes mit der menschlichen Leiblichkeit von vorn herein ausschließt. Er brachte es bloß zu einer erkünstelten Harmonie zwischen Gott und Welt, zwischen Judenthum und Heidenthum, die wie „ein gespenstisches Widerspiel", wie „eine zerfließende Fata morgana" an dem Horizonte des eben aufgehenden Christenthums erschien. Die ewige Versöhnung, die sich Philo durch seinen idealen Logos als bereits *geschehen* und als *ewig geschehend* einbildete, konnte erst durch eine schöpferische That der herablassenden Liebe Gottes geschehen; und es ist ein merkwürdiges Spiel der göttlichen Weisheit in der Geschichte, daß diese That der Erlösung um dieselbe Zeit wirklich vollzogen wurde, als der größte Philosoph des damaligen Judenthums ein geisterhaftes Schattenbild derselben ahnte und der Welt verkündigte.

Dieser religionsphilosophische, jüdisch-heidnische Standpunkt wurde *praktisch* dargestellt von den *Therapeuten* [2]) oder *Gottesdienern*, indem sie sich für die ächten, geistigen, contemplativen Gottesverehrer hielten. Sie sind als jüdische Mönche zu betrachten, wie die Essener, mit welchen sie viele Verwandtschaft haben, ohne daß sich jedoch ein äußerer Zusammenhang beider nachweisen ließe. Sie wohnten in einer stillen anmuthigen Gegend am Mörissee ohnweit Alexandrien [3]), in klösterliche Zellen (*σεμνεῖα*, *μοναστήρια*) eingeschlossen, und lebten bloß der Contemplation göttlicher Dinge und der Askese. Ihren Betrachtungen über das Alte Testament lag die allegorische Auslegung zu Grunde. Unter ihren asketischen Uebungen nahm das Fasten, das manche auf sechs Tage ausdehnten, eine bedeutende Stelle ein. Ueberhaupt lebten sie bloß von Wasser und Brot und aßen nur des Abends, da sie sich schämten, während des hellen Tages sinnliche Nahrung zu sich zu nehmen. Jeder siebente Sabbath war ihnen besonders heilig. Da genossen sie ein gemeinsames Liebesmahl von Brot, das mit Salz und Ysop gewürzt war, sangen alte Hymnen und führten mystische Tänze auf, um damit den Durchgang ihrer Väter durch's rothe Meer, d. h. nach allegorischer Auffassung die Befreiung des Geistes von den Banden der

---

[1]) Vgl. darüber Dorner a. a. O. S. 50 ff.

[2]) Von *θεραπεύειν*, „dienen", nach alexandrinischem Sprachgebrauch „Gott dienen". Die jüdische Kabbala, deren Anfänge schon in das Ende des ersten Jahrhunderts hinaufreichen, ist theilweise eine Wiederbelebung des mystisch-asketischen Judenthums, der Therapeuten und Essener, und eine merkwürdige Parallele zum Gnosticismus.

[3]) Doch erstreckte sich ihr Einfluß weit über Aegypten hinaus. Denn Philo sagt de vita contemplativa §. 3 ausdrücklich von den Therapeuten: *πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον.*

Sinnlichkeit symbolisch darzustellen. Der Grundfehler dieses asketisch-mystischen Judenthums ist der, daß das Böse in die Sinnlichkeit als solche gesetzt und der Leib als ein Kerker der Seele betrachtet wird. Hiemit ist das Ziel des Weisen das äußerliche Absterben. Der asketische Tod ist die Geburt zum wahren Leben. Von diesem Standpunkt aus ist eigentlich kein Glaube an die reale Fleischwerdung Gottes möglich, die sich vielmehr in ein bloßes gnostisches Phantom auflösen müßte; ebensowenig ein Glaube an die Auferstehung des Leibes, welche die mystischen Juden auch in der That offen läugneten. Im Uebrigen gilt über das Verhältniß des Therapeutismus zum Christenthum dasselbe, was wir über den Essenismus gesagt haben.

Endlich muß noch erwähnt werden, daß auch diejenigen griechischen Juden oder Hellenisten, welche in keinem Zusammenhang mit dem System des Philo und des Therapeutismus standen, dennoch durch ihren steten Umgang mit Heiden gewöhnlich etwas von ihrem ausschließlichen Particularismus verloren und daher zur Heidenmission und zu einer freieren Auffassung des Evangeliums viel besser geeignet waren, als die beschränkteren Hebräer, d. h. die palästinensischen hebräisch redenden Juden. Dieß werden wir später in der Geschichte des Diakonus Stephanus und Philippus, des Barnabas und Paulus sehen, welche sämmtlich griechisch-jüdischer Abkunft waren.

§. 52. Zusammenfassung.

Aus dieser ganzen Darstellung erhellt deutlich, daß die alte Welt zur Zeit der Erscheinung des Weltheilandes in einem Verwesungsproceß begriffen war und nach den entgegengesetztesten Seiten hin die absolute Nothwendigkeit eines ganz neuen Lebensprincips darthat, wenn sie nicht rettungslos zu Grunde gehen sollte. Das Christenthum war zwar auf alle Weise, positiv und negativ, theoretisch und praktisch, durch die griechische Bildung, die römische Weltherrschaft, die A.T.liche Offenbarung, die Vermischung von Judenthum und Heidenthum, die Zerrüttung und das Elend, die Sehnsucht und Hoffnung der damaligen Zeit vorbereitet; aber keine Richtung des Alterthums war im Stande, die wahre Religion aus sich selbst zu erzeugen und die unendlichen Bedürfnisse des menschlichen Herzens zu befriedigen. Das konnte bloß geschehen durch eine That Gottes, durch eine neue Schöpfung. Die Mythologieen hatten sich offenbar überlebt. Die griechische Religion, welche sich bloß die Verherrlichung des irdischen Daseins zum Ziel setzte, konnte im Unglück keinen Trost mehr gewähren und nicht einmal den Muth des Märtyrerthums erzeugen. Die römische Religion war geschändet und hoffnungslos untergraben durch ihre Herabsetzung zu einem bloßen Mittel für politische Zwecke und durch die Erhebung nichtswürdiger Despoten zu dem Range der Götter. Das Judenthum war im Pharisäismus zu einem geistlosen, werkgerechten Formalismus erstarrt, im Sadducäismus seines sittlich-religiösen Ernstes entleert, in dem Systeme des Philo über sich selbst hinausgegangen und mit ganz heterogenen Elementen vermischt.

Wie überhaupt in Zeiten allgemeiner Auflösung des Bestehenden, so finden wir besonders auch in der Uebergangsperiode, wovon wir hier reden, zwei Extreme neben einander, auf der einen Seite den Unglauben, der die alten Religionen über Bord warf, ohne etwas Neues an die Stelle setzen zu können, auf der andern den Aberglauben, der die dahin sterbenden Mythologieen krampfhaft festhielt und noch durch allerlei phantastische Uebertreibungen überbot. Nicht selten waren der Unglaube und Aberglaube in demselben Individuum vereinigt, weil es tief in dem Wesen des Menschen liegt, etwas zu glauben. Glaubt er nicht an Gott, so glaubt er an Gespenster. Der schlaue Kaiser Augustus, der sich um die Religion seiner Väter höchstens etwa vom politischen Standpunkte aus kümmerte, erschrak, wenn er des Morgens den linken Schuh zuerst statt des rechten angezogen hatte, und der aufgeklärte Plinius maj. trug Amulete gegen Donner und Blitz. Die damals sehr zahlreichen Zauberkünstler und schwärmerischen Apologeten des heidnischen Aberglaubens, wie Alexander von Abonoteichos und Apollonius von Tyana (3—96), sowie jüdische Goëten, fanden selbst in den höher gebildeten Classen der Griechen und Römer vielfachen Eingang. Daß der erkünstelte und der von Furcht erzeugte Aberglaube, wie ihn die damalige Zeit so häufig darbietet, eigentlich nur ein versteckter Unglaube sei, das hat schon Plutarch erkannt, wenn er unter Anderm sagt[1]): „Der Ungläubige glaubt an keine Götter, der Abergläubige möchte gern nicht glauben, glaubt aber gegen seinen Willen, denn er fürchtet sich, nicht zu glauben... Der Abergläubige ist seiner Neigung nach ein Ungläubiger, nur zu schwach, um von den Göttern, sowie er gern möchte, zu denken. Der Ungläubige trägt in keiner Hinsicht zur Entstehung des Aberglaubens bei (?); der Aberglaube aber hat von Anfang an dem Unglauben das Dasein gegeben und giebt ihm, da er einmal da ist, einen Scheingrund zu seiner Rechtfertigung.“ Hier ist nur übersehen, daß, wie der Aberglaube leicht in Unglauben umschlägt, so umgekehrt auch dieser ebenso oft jenen erzeugt, da sie beide nur Symptome einer und derselben Grundkrankheit des Geistes sind.

Auf der andern Seite aber giebt es, was Plutarch ebenfalls verkennt, auch einen Aberglauben, der auf einem tieferen religiösen Bedürfniß ruht und sich bloß in der Wahl des Objects vergreift, der also jedenfalls dem Unglauben vorzuziehen ist. „Ich möchte lieber“, sagt Jean Paul, „in der dicksten Schwadenluft des Aberglaubens, als unter der Luftpumpe des Unglaubens leben; dort athmet man schwer, hier erstickt man.“ Endlich kann auch selbst der Unglaube durch das von ihm erzeugte Gefühl der Leere wenigstens ernstere Gemüther, wie für den Aberglauben, so für den wahren Glauben negativ vorbereiten. Daher ist es durchaus kein Widerspruch, daß wir zur Zeit Christi so viel religiöse Sehnsucht finden, die nur auf Befriedigung wartete. Dieselben Samaritaner, welche für die Gaukelkünste des Simon Magus so empfänglich waren, daß sie ihn „die

---

[1]) In der interessanten Schrift περὶ δεισιδαιμονίας καὶ ἀθεότητος cap. 11. Vgl. auch Neander's Kirchengesch. I. S. 21 ff.

große Kraft Gottes" nannten, nahmen auch die Predigt des Evangeliums bereitwillig an (Apg. 8, 5 ff.), und derselbe Sergius Paulus, der, durch das Heidenthum unbefriedigt, den Zauberer und jüdischen Pseudoprophet Elymas bei sich hatte, wurde sofort durch den Heidenapostel für den christlichen Glauben gewonnen (Apg. 13, 6 ff.).

Das Beste, was diese Zeit darbietet, ist offenbar eben diese religiöse Sehnsucht, die sich aus dem Lärm und Schmerz des Daseins in das Heiligthum der Hoffnung flüchtet, aber sich selbst nicht befriedigen kann, und ihr Heilmittel wesentlich außer sich suchen muß. Die große und gleichzeitige Ausbreitung der Magie, der Mithrasmysterien und des Neu-Pythagoreismus deuten bei aller Krankhaftigkeit dieser Erscheinungen doch auf eine bedeutende Steigerung des religiösen Bedürfnisses und Hindrängens nach neuen Offenbarungen kurz vor der Geburt Christi hin. Messianische Hoffnungen waren damals in verschiedenen Formen und Graden der Klarheit durch die politische, geistige und religiöse Reibung der Völker auf der ganzen Welt verbreitet und kündeten, wie die ersten rothen Streifen am Horizonte, den herannahenden Morgen an. Die Perser erwarteten unter dem Namen Sosiosch einen Ueberwinder des Ahriman und seines Reiches der Finsterniß [1]). Der chinesische Weise Confucius wies seine Schüler auf einen Heiligen hin, der im Westen erscheinen werde. Als die edelsten Repräsentanten der heidnischen Messiashoffnungen im Orient müssen wir die astrologischen Weisen ansehen, welche nach Jerusalem kamen, um den neugebornen König der Juden anzubeten [2]) (Matth. 2, 1 ff.). Die occidentalischen Völker dagegen richteten ihre Blicke nach dem Orient, woher die Sonne und alle Weisheit kommt. Sueton und Tacitus berichten von einer im römischen Reiche allgemein verbreiteten Sage, daß sich im Lande des Ostens, und zwar bestimmter von Judäa aus, bald ein neues Weltreich gründen werde [3]). Wahrscheinlich trieb auch derselbe dunkle Zug nach dem Orient die Galater aus Deutschland und Gallien nach Kleinasien.

---

[1]) Stuhr versetzt diesen Siegeshelden in eine spätere Zeit und nimmt hier einen Einfluß der hebräischen Messiasidee an. Allein, abgesehen von der Unsicherheit der Zeitbestimmung, zeigt doch die Sage jedenfalls, daß auch der Parsismus der Idee des Erlösers zustrebt.

[2]) Ueber den Stern der Magier und die merkwürdigen astronomischen Berechnungen eines Keppler und Anderer, welche nachgewiesen haben, daß zur Zeit der Geburt Christi (vier Jahre vor der dionysischen Aera) eine Conjunction der Planeten Jupiter, Saturn und Mars in dem Sternbild der Fische Statt gefunden hat, wozu noch ein außerordentlicher Stern hinzukam, vgl. Wieseler's Chronologische Synopse der vier Evangelien. 1843. S. 57 ff.

[3]) Suet. Vespas. c. 4: Percrebuerat Oriente toto vetus et constans opinio: esse in fatis, ut eo tempore Judaeâ profecti rerum potirentur. Tacit. Hist. V, 13: Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum literis contineri: eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens, profectique Judaeâ rerum potirentur. Daß diese Geschichtsschreiber die Sage irrig auf Vespasian deuten, ist für die Sache ganz gleichgültig.

In einer solchen, durch Unglauben und Aberglauben aufgelösten und doch sehnsüchtig auf Erlösung von äußerem und innerem Elend harrenden Zeit, wie die Geschichte sie nur Ein Mal gesehen hat, erschien der Heiland der Sünder in einem verachteten Winkel der Erde, in Niedrigkeit und Demuth, aber doch voll göttlicher Herrlichkeit, die aus der Knechtsgestalt des Fleisches hervorstrahlte, zerstörte die Macht des Bösen in unserer Natur, verwirklichte in seinem sündlos heiligen Leben und Leiden das höchste Ideal der Tugend und Frömmigkeit, hob mit Seinen durchbohrten Händen die Welt aus ihren Angeln, trug die versöhnte Menschheit an's Herz Gottes und grub dem Strome der Geschichte ein neues Bett. Für den halsstarrigen Unglauben war Er ein Gericht, ein Geruch des Todes zum Tode, für das sehnsüchtige Heilsbedürfniß ein unermeßlicher Segen, ein Geruch des Lebens zum Leben. So schön, als wahr sagt Augustin: „Christus erschien den Menschen der alternden, hinsterbenden Welt, daß, während Alles um sie her (auch das, was früher Gegenstand der begeisterten Liebe gewesen war und Schwungkraft den Seelen mitgetheilt hatte) hinwelkte, sie durch Ihn neues, jugendliches Leben empfangen sollten." Mit dem Rufe: „Thut Buße und glaubet an das Evangelium!" waren die letzten Verse der Iliade verklungen, und es begann die Odyssee der Menschheit, in welcher diese, statt in sinnlicher Kraft nach außen zu greifen, wie die homerischen Helden vor Troja, ihren Blick nach innen wendet und der lange vermißten Heimath, der treuen Penelope, zusegelt[1]). Zwar schleppte Rom noch sein alterschwaches schwindsüchtiges Dasein fort, aber mußte zuletzt doch der thörichten Predigt vom Gekreuzigten zu Füßen fallen und eben damit aufhören das alte zu sein. Zwar schleicht noch fortwährend das unbußfertige Judenthum in unversöhnlichem Christenhaß gespensterhaft durch alle Zeiten und Länder, aber nur als ein erschütternder factischer Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, das längst die Welt erobert hat und der Mittelpunkt aller höheren Bildung, aller bedeutenden Bewegungen der Geschichte, der Quell aller Segnungen der erneuten Menschheit geworden ist und trotz aller Opposition immer mehr werden wird, bis „alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters".

---

§. 53. Die apostolische Kirche. Uebersicht.

Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott Seinen eingebornen Sohn; als Finsterniß und Schatten des Todes das Erdreich bedeckten, als ahnungsvolle Sterne im Heidenthum und das hellere Morgenroth des Judenthums die nahe

---

[1]) Die Götter sanken vom Himmelsthron,
Es stürzten die herrlichen Säulen,
Und geboren wurde der Jungfrau Sohn,
Die Gebrechen der Erde zu heilen;
Verbannt war der Sinne flüchtige Lust,
Und der Mensch griff denkend in seine Brust. (Schiller).

Ankunft des Tages verkündigten: da ging die Centralsonne der Weltgeschichte am Horizonte auf, das Wort ward Fleisch, das ewige Leben erschien in persönlicher Vereinigung mit der menschlichen Natur, um diese von Sünde und Tod zu erlösen und mit Gott, dem Urquell alles Heils und Friedens, für immer zu versöhnen. Die Menschwerdung Gottes, das irdische Leben des Erlösers, Sein versöhnendes Leiden und Sterben, Seine triumphirende Auferstehung und Himmelfahrt bilden somit das ewige, göttliche Fundament der Kirche.

Auf diesem lebendigen Grundstein, außer welchem kein anderer gelegt werden kann, errichteten die Apostel unter der directen Leitung des heiligen Geistes den Bau selbst. Das Pfingstfest zu Jerusalem a. 30 ist der Anfang dieses Baues. Da traten die Apostel, die früher an die persönliche sinnliche Erscheinung des Gottmenschen im Fleische gebunden waren, zuerst selbstständig vor der ganzen Welt als Zeugen ihres, in die Herrlichkeit eingegangenen und doch bei ihnen unsichtbar gegenwärtigen Meisters auf, und die Frucht ihres Zeugnisses war die Bildung jener religiösen Gemeinschaft, welche dazu bestimmt ist, die ganze Menschheit in sich aufzunehmen und zu Gott zurückzuführen. Als den ungefähren Schlußpunkt der apostolischen Periode sehen wir das Jahr 100 an, da das Leben des Johannes nach zuverlässiger Tradition bis in die Regierungszeit Trajan's (a. 98—117) hineinreichte.

Man kann in diesem Zeitraum von 70 Jahren wieder drei untergeordnete Perioden unterscheiden, nämlich 1) die Gründung der christlichen Kirche unter den Juden, oder die Wirksamkeit des Petrus, welche besonders in den 20 Jahren von dem Pfingstfest bis zum Apostelconcil in Jerusalem (a. 30—50) hervortritt, aber auch später neben der Wirksamkeit des Paulus, diese ergänzend, fortgeht, weßhalb wir sie in der Darstellung selbst zertheilen werden, um die chronologische Ordnung so viel als möglich festzuhalten. 2) Die Gründung der christlichen Kirche unter den Heiden, oder die Wirksamkeit des Paulus, welche in den Jahren 50—64 ihren Höhepunkt erreicht. Durch ihn nimmt das Christenthum eine immer selbstständigere Stellung gegenüber dem Judenthum ein, bis endlich mit der Zerstörung Jerusalems a. 70 die letzten Fäden des Zusammenhangs der christlichen Kirche mit der mosaischen Oekonomie abgebrochen werden. 3) Darauf folgt dann die schließliche Zusammenfassung und organische Verbindung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums zu Einem festen selbstständigen Ganzen, oder die Wirksamkeit des Johannes, des Apostels der Liebe und der Vollendung, der alle anderen Apostel überlebte und die Kirche durch die drohenden Gefahren und Irrthümer der drei letzten Decennien des ersten Jahrhunderts bis an die Schwelle der zweiten Periode begleitet und so das verbindende Mittelglied zwischen beiden bildet. Diese drei Entwicklungsstufen der apostolischen Kirche, in welchen wir die bedeutsamen Typen der ganzen folgenden Kirchengeschichte erkennen [1]), knüpfen

[1]) Vgl. den Schluß-Paragraphen dieses ersten Bandes, über die typische Bedeutung der apostolischen Kirche.

sich an die Städte Jerusalem, die Muttergemeinde des Judenchristenthums, Antiochien, die Muttergemeinde der Heidenmission, und Ephesus, die spätere Residenz des Johannes und der Mittelpunkt jenes Amalgamationsprocesses, an, während zu gleicher Zeit in Rom, wo die beiden Hauptrepräsentanten der zwei ersten Stadien der apostolischen Kirche, Petrus und Paulus, den Rest ihrer Tage zubrachten und den Märtyrertod starben, eine ähnliche Amalgamation vorgeht und ein Mittelpunkt für das Christenthum des Abendlandes sich bildet.

Die Quellen für die Darstellung sind die apostolischen Briefe des N. T.'s und die Apostelgeschichte des Lucas, der von Kap. 16, 10. an plötzlich in der ersten Person der Mehrzahl redet und sich damit deutlich als einen Reisegefährten des Paulus und Augenzeugen eines großen Theils der von ihm erzählten Begebenheiten zu erkennen giebt. Während uns die apostolischen, besonders die pauliniſchen Briefe ein authentisches und unerschöpflich reichhaltiges Bild der inneren Entwicklung der Lehre und des Lebens der apostolischen Kirche liefern, so stellt die Apostelgeschichte mehr ihre äußere Geschichte einfach, klar und anschaulich dar. Sie erzählt uns nämlich im ersten Theile bis Kap. 13., aus älteren Documenten und zuverlässigen Traditionen, die Missionsthätigkeit des Petrus unter den Juden und die Vorbereitungen der Heidenmission durch die Bekehrung der Samariter, des Cornelius, und durch die Gründung der antiochenischen Gemeinde, im zweiten Theile, meist aus eigener Anschauung, die Missionsthätigkeit des Heidenapostels Paulus bis zu dessen erster römischen Gefangenschaft; sie entspricht also bloß den beiden ersten Stadien dieser Periode, und für das dritte und letzte Stadium sind wir fast ausschließlich auf die Schriften des heil. Johannes verwiesen, welche sämmtlich während seines Aufenthalts in Kleinasien, also wahrscheinlich erst nach dem Jahre 70 verfaßt wurden[1]). Insofern sind wir eigentlich hier noch ganz auf exegetischem Grund und Boden. Ueber das spätere Leben und den Tod der Apostel muß man jedoch, aber freilich mit großer kritischer Vorsicht, auch die Traditionen des zweiten und dritten Jahrhunderts zu Rathe ziehen, um ein vollständiges Bild zu bekommen.

Die apostolische Periode ist einerseits das erste Glied in der Kette der organischen Entwicklung der Kirche, andererseits aber zugleich von allen nachfolgenden Perioden wesentlich verschieden. Einmal dadurch, daß das Christenthum in ihr noch in der innigsten Verbindung mit der alttestamentlichen Oekonomie erscheint. Es tritt im Schooße des Judenthums auf und bewegt sich auch eine Zeit lang in seinen religiösen Formen. Die Apostel sind alle Juden.

---

[1]) Eine ausführliche Vertheidigung der Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte gegen die profanen und sophistischen Angriffe der modernen Hyperkritiker Baur, Schwegler und Zeller, ist hier um so weniger nöthig, da unsere ganze folgende Darstellung gewissermaßen ein fortlaufender Commentar und Apologie der Apostelgeschichte und apostolischen Briefe ist. Vgl. auch das Werk vom Lic. E. Lekebusch, die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte von Neuem untersucht. Gotha 1854.

Sie wenden sich zunächst in ihrer Predigt, selbst Paulus, an ihre Stammgenossen, predigen in den Synagogen, besuchen den Tempel zu Jerusalem, der in gewissem Sinne auch der äußere Mittelpunkt *ihres* religiösen Lebens ist. Aber immer mehr reißt sich die Kirche von diesem mütterlichen Boden los, und mit der Zerstörung Jerusalems wird ihre äußere Verbindung mit dem alttestamentlichen Cultus völlig zerrissen.

Die zweite, wichtigere Eigenthümlichkeit ist die Erhabenheit der apostolischen Periode über alle folgenden durch die ungetrübte Reinheit und ursprüngliche Frische der Lehre und des Lebens und durch das schöpferische Walten von außerordentlichen, harmonisch in und für einander wirkenden Geistesgaben für alle Bedürfnisse und Verhältnisse der jungen Kirche. Es ist so zu sagen die Zeit der Heroen oder Halbgötter, welche noch ganz frisch von dem Eindrucke der Erscheinung Gottes im Fleische und von dem Strahlenglanze Seiner Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit beschienen sind. Daher hat Johannes von Müller das erste Jahrhundert mit vollem Rechte „das Jahrhundert der Wunder" genannt. An der Spitze stehen Männer, die den persönlichen Umgang des Weltheilandes genossen, von Ihm selbst herangebildet und mit der Fülle des heil. Geistes ausgerüstet waren. Solche infallible Träger der göttlichen Offenbarung, solche geheiligte und einflußreiche Persönlichkeiten begegnen uns nachher nicht wieder. Sie sind die Säulen der Kirche, die Lehrer aller Jahrhunderte, und auch die ausgezeichnetsten späteren Erzeugnisse des christlichen Geistes sind sämmtlich von den Aposteln und ihren Schriften abhängig, wie der Strom von der Quelle. Das apostolische Zeitalter ist maßgebend und normirend und zugleich typisch und prophetisch für die ganze Kirchengeschichte, d. h. in ihm sind schon alle Keime vorhanden, die nachher in verschiedenen Perioden, Persönlichkeiten und Richtungen sich entfaltet haben. Man kann sagen, daß die vergangene Geschichte der Kirche und Alles, was sie zukünftig noch produciren mag, nur eine immer deutlichere Auslegung und vollständigere Anwendung des Neuen Testamentes ist und sein wird. Auch in den Irrlehren des ersten Jahrhunderts, den Anfängen des Ebionitismus und Gnosticismus, finden wir die Präformationen und Grundformen aller Häresieen, die seitdem in der Geschichte unter den mannigfaltigsten Modificationen aufgetreten sind. Dieß widerspricht gar nicht dem Begriffe der Entwicklung. Denn es ist ein immer wiederkehrendes Gesetz der Geschichte, daß großartige, maßgebende Persönlichkeiten an der Spitze jeder neuen Periode und Richtung stehen, solche Männer, die eine ganze inhaltschwere Zukunft in sich tragen. So ist z. B. Augustin der Vater der lateinischen Theologie des Mittelalters, Luther der Vater der lutherischen Kirche, deren Geschichte eine Entfaltung seines Denkens, Fühlens und Glaubens ist. Gregor VII., ja, man kann sagen, schon Leo der Große im fünften Jahrhundert hat die ganze Fülle des Papstthums nach seinen guten und schlimmen Seiten in sich getragen, obwohl es noch Jahrhunderte bedurfte, um die ihm vorschwebende Idee vollständig zu realisiren. Die Apostel nun stehen in demselben Verhältniß zur *gesammten* Kirchengeschichte, in dem etwa Augustin

zur scholastischen und mystischen Theologie, Leo und Hildebrand zum Papstthum, Luther und Calvin zur Geschichte des Protestantismus, Spener zum Pietismus, Zinzendorf zur Brüdergemeinde, Wesley zum Methodismus stehen, d. h. sie geben das Thema an, sie stellen das Princip auf, das nur durch das Zusammenwirken aller Jahrhunderte vollständig ausgeführt werden kann, während der Wirkungskreis der andern Männer auf eine bestimmte Zeit und einen einzelnen Zweig der Kirche beschränkt ist; wozu noch der weitere Unterschied kommt, daß auch die erleuchtetsten Kirchenlehrer nicht auf das Prädicat der Unfehlbarkeit Anspruch machen können, wie die Apostel.

Man darf nun aber dabei nicht vergessen, daß ein großer Unterschied Statt findet zwischen der Fülle des christlichen Lebens in den Aposteln selbst, und zwischen der Ausprägung desselben im actuellen Zustand der apostolischen Gemeinden. Die Idee war noch bei weitem nicht vollkommen verwirklicht und im engeren Sinne historisch geworden. Sie stand noch als etwas Supranaturales über der damaligen Zeit und Christenheit erhaben. Das apostolische Gemeindeleben litt an allerlei Gebrechen, wie wir aus den Nachrichten des Neuen Testaments selber sehen. Insofern kann man sagen, daß die nachfolgenden Jahrhunderte ein Fortschritt sind, nicht über die Apostel selbst, noch weniger natürlich über Christum hinaus, wohl aber über die Auffassung und Aneignung des Geistes Christi und der Lehre Seiner Jünger in den apostolischen Gemeinden. Diese zwei Gesichtspunkte werden gar häufig mit einander vermischt, und daher ist es um so wichtiger, sie schärf auseinander zu halten. Die Apostel ragen in Reinheit der Lehre und Kraft des Lebens weit über ihre Zeit, als außerordentliche Träger und Dolmetscher des heil. Geistes, hervor. Das sieht man auch deutlich aus dem ungeheuren Abstand, der zwischen ihnen und den sogenannten apostolischen Vätern und Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts, welche doch den persönlichen Umgang der Apostel selbst genossen hatten, anerkanntermaßen Statt findet.

Erstes Buch.

Gründung, Ausbreitung und Verfolgung der Kirche.

Erstes Kapitel.

Der Geburtstag der Kirche.

§. 51. Das Pfingstwunder.

Nächst der Menschwerdung und Auferstehung des Sohnes Gottes ist ohne Zweifel die Ausgießung des heiligen Geistes und die Geburt der Kirche das bedeutendste und folgenreichste Factum der Geschichte, das, selbst ein Wunder, nur von wunderbaren Erscheinungen begleitet, in die Welt eintreten konnte, das sich aber in kleinerem Maßstabe tagtäglich in jeder Wiedergeburt und Erweckung wiederholt, bis die ganze Menschheit in das Bild Christi verklärt und mit Gott vereinigt sein wird. Denn wir haben hier kein isolirtes und vorübergehendes Ereigniß vor uns, sondern den schöpferischen Anfangspunkt einer unabsehbaren Reihe von göttlichen Wirkungen und Kundgebungen in der Geschichte, den Quell eines Lebensstromes, der ununterbrochen durch alle Jahrhunderte hindurchfließt und in die Ewigkeit einmündet. Der heil. Geist, Der bis dahin bloß temporär und sporadisch einzelne besonders bevorzugte Individuen, die Träger der Offenbarung des A. Testaments, erleuchtet hatte, machte nun bleibende Wohnung auf Erden, bürgerte Sich in der gläubigen Gemeinde ein und wirkt seitdem als das göttliche Licht- und Lebensprincip, durch welches die von Christo objectiv vollzogene Erlösung der Menschheit subjectiv immer tiefer angeeignet und immer weiter verbreitet wird. Denn der heil. Geist steht in einem ähnlichen Verhältnisse zum Sohne, wie der Sohn zum Vater, d. h. er offenbart und verklärt den Sohn in der Kirche, so daß Niemand Jesum einen Herrn heißen kann, ohne durch den heil. Geist (1 Kor. 12, 3). Der Herr hatte die Mittheilung des Geistes der Wahrheit, als eines bleibenden Eigenthums, an die Seinen

ausdrücklich an die Bedingung Seines Hingangs zum Vater geknüpft. „Es ist euch gut, daß Ich hingehe; denn wenn Ich nicht hingehe, kommt der Paraklet (der Beistand) nicht zu euch; wenn Ich aber hingehe, will Ich Ihn zu euch senden[1])." Sie war ein Hauptgegenstand Seiner Abschiedsreden vor dem Tode, sowie Seiner letzten Worte an die Jünger bei der Himmelfahrt (Apg. 1, 8), wobei er sie zugleich anwies, in Jerusalem zu bleiben, bis die Verheißung erfüllt, und sie mit dem heil. Geiste getauft sein würden (V. 4. 5.). Denn „aus Zion bricht an der schöne Glanz Gottes" (Ps. 50, 2); von Zion sollte nach der Weissagung Jesaj. 2, 3 das Gesetz ausgehen, und des Herrn Wort von Jerusalem.

Damit dieses im höchsten Sinne epochemachende Factum gleich aller Welt bekannt würde, hatte Gott Eines der drei hohen Feste der Israeliten dazu ausersehen, und zwar gerade dasjenige, welches zur Stiftung der christlichen Kirche in einer ähnlichen typischen Beziehung stand, wie das Paschah zum Tode und zur Auferstehung Christi. Pfingsten fiel auf den fünfzigsten Tag[2]) nach dem auf den Ostersabbath folgenden Tage (3 Mos. 23, 15 f.), also nach gewöhnlicher Annahme vom 16. Nisan an gerechnet, mit welchem die Getreideernte begann (3 Mos. 23, 11. 5 Mos. 16, 9), und hatte bei den Juden eine doppelte Bedeutung, eine physische und eine historische. Einmal war es das fröhliche Dankfest der Erstlingsernte, welche in den vorangehenden sieben Wochen gehalten wurde, und heißt daher im A. T. das Wochenfest[3]) oder das Erntefest[4]); sodann hatte es nach alter rabbinischer Tradition zugleich eine Beziehung auf die Gründung der Theokratie, nämlich die Gesetzgebung vom Sinai, die um diese Zeit des Jahres, sieben Wochen nach dem Auszug aus Aegypten (nach jüdischer Tradition am 6. des dritten Monats, Sivan, also gerade am fünfzigsten Tage nach dem 16. Nisan, vgl. 2 Mos. 19, 1), erfolgte, und wurde daher das Fest der Gesetzesfreude[5]) genannt. Beides paßte vortrefflich

---

[1]) Joh. 16, 7; vgl. die merkwürdige Stelle Joh. 7, 39: „Der heil. Geist war noch nicht da (nämlich in den Gläubigen), denn Jesus war noch nicht verkläret", und Joh. 12, 24, wo der Herr mit Beziehung auf Seinen nahen Tod sagt: „Es sei denn, daß das Waizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt es allein; wo es aber erstirbt, so bringt es viele Früchte."

[2]) Daher der Name, vom griechischen ἡμέρα πεντεκοστή, oder auch πεντεκοστή schlechthin als subst. (so Tobiä 2, 1. 2 Makk. 12, 32).

[3]) חג השבעות (5 Mos. 16, 9 ff. 2 Mos. 23, 16. 3 Mos. 23, 15 ff.), ἑορτὴ ἑπτὰ ἑβδομάδων (Tobiä 2, 1).

[4]) חג הקציר, auch יום הבכורים (Tag der Erstlinge 4 Mos. 28, 26).

[5]) שמחת התורה. Von dieser Bedeutung des Festes findet sich freilich im A. T. und auch bei Philo und Josephus keine sichere Spur. Man schloß sie aber aus einer Vergleichung von 2 Mos. 12, 2 mit 19, 1, woraus hervorgeht, daß der Tag der sinaitischen Gesetzgebung in der That der fünfzigste nach dem Auszug aus Aegypten am 16. Nisan, also nach dem Paschah war. Denn die Lagerung Israels am Sinai erfolgte nach 2 Mos. 19, 1. am dritten Neumond (חֹדֶשׁ) des jüdischen Jahres, das bekanntlich mit dem (vom Neumonde Aprils an gerechneten) Monat Nisan begann; am zweiten Tage ging Moses zu Jehovah (V. 3); am dritten erhielt er des

auf das erste christliche Pfingstfest, wo die alttestamentlichen Vorbilder in herrliche Erfüllung gehen sollten. Denn da wurden die Erstlinge des christlichen Glaubens, gleichsam die reif gewordene Ernte des jüdischen Volkes, in die Scheunen der Kirche eingesammelt; da wurde die Gemeinschaft des neuen Bundes, und zwar nicht mehr bloß für Ein Volk und für einige Jahrhunderte, sondern für alle Nationen und für die Ewigkeit gestiftet, indem Gott, wie einst das Gesetz des tödtenden Buchstabens auf steinerne Tafeln, so nun das Gesetz des lebendigmachenden Geistes und der Liebe in die Herzen schrieb.

Den näheren Hergang dieser bedeutungsvollen Begebenheit erzählt uns, jedoch nur sehr kurz, das zweite Kapitel der Apostelgeschichte. Am Pfingstfest nach der Auferstehung des Herrn, im Jahre 30 unserer Zeitrechnung[1]), und zwar an einem Sonntage[2]), waren die Apostel und anderen Anhänger Jesu,

---

Volkes Antwort (V. 7. 8); am vierten brachte er diese Antwort vor den Herrn (V. 9), worauf ihm der Bescheid wurde, daß das Volk sich heute und morgen heiligen solle, um dann am dritten Tage darauf, d. i. am sechsten des dritten Monats, wie die jüdische Tradition annimmt, das Gesetz zu empfangen. Der sechste Sivan aber — so hieß der dritte Monat — ist der fünfzigste Tag vom 16. Nisan an gerechnet. Denn vom 16. bis zum 30 Nisan sind 15 Tage, der zweite Monat, Siv, hat 29, und zählt man dazu die 6 Tage des dritten Monats oder Sivan, so giebt das 50. — Vielleicht enthält auch das Gesetz über das Pfingstfest, 5 Mos. 16, 7—12, eine Hindeutung auf die historische Bedeutung dieses Festes, indem dort schließlich V. 12 auf die Knechtschaft in Aegypten und auf die Gebote Jehovahs hingewiesen wird.

[1]) Die aber vier Jahre zu wenig zählt, wie wir mit Bengel und Wieseler annehmen, vgl. des letzteren „Chronol. Synopse der vier Evangelien" 1843. S. 48 ff. Christus starb im 34. Lebensjahre, da Er nach Lucas (Ev. 3, 23; vgl. das damit übereinstimmende chronologische Datum Joh. 2, 20) ungefähr dreißig Jahre alt war, als Er getauft wurde, und nach Johannes drei Jahre öffentlich lehrte.

[2]) In dieser Angabe des Tages treten wir zum ersten Mal in Conflict mit der sonst sehr ausgezeichneten und verdienstvollen „Chronologie des apostolischen Zeitalters" von Wieseler, 1848. S. 19, welcher nach seinem chronologischen System das erste christliche Pfingstfest auf einen Sabbath, und zwar genauer auf den 6. Sivan oder 27. Mai verlegt, da nach ihm der Todestag Jesu auf den 8. April des Jahres 30 fällt. Die Entscheidung dieser Frage hängt von der Bestimmung des Todestages Jesu ab, wo bekanntlich eine Differenz der Ansichten unter den biblischen Chronologen Statt findet, die sich auf eine scheinbare Differenz der evangelischen Berichte selbst gründet. Sicher und allgemein zugestanden ist, daß Christus an einem Freitage starb; aber während dieser Freitag nach den Synoptikern der 15. Nisan gewesen zu sein scheint, so war er nach einer unbefangenen Auffassung mehrerer Stellen des Evangeliums Johannis der 14. Nisan. Wieseler entscheidet sich für die erstere Angabe und sucht damit die betreffenden Stellen des Johannes durch eine scharfsinnige, aber gekünstelte Auslegung auszugleichen. Wir aber halten die letztere Angabe aus verschiedenen Gründen, die wir hier nicht näher anführen können, für die richtige, und glauben zugleich, daß die Berichte der Synoptiker sich damit vereinigen lassen, daß also der Widerspruch zwischen ihnen und Johannes ein bloß scheinbarer ist (vgl. Bleek's Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 107—156; Weitzel, die christl. Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848, S. 296 ff.; und Ebrard, wissenschaftliche Kritik der Evang. Geschichte, 2. Aufl. 1850, S. 506 ff., wo die scharfsinnigen und gelehrten Gründe von Hengstenberg und Wieseler gründlich widerlegt sind). Fiel

hundert und zwanzig, also zehn mal zwölf an der Zahl (vgl. Apg. 1, 15), in ihrem gewöhnlichen Erbauungslocale, d. h. höchst wahrscheinlich in einem Theile des Tempelgebäudes[1]) (vielleicht in der Halle Salomonis, vgl. 3, 11.

---

nun aber der Todestag Jesu auf einen Freitag und auf den 14. Nisan, so war in jenem Jahre der 16. Nisan ein Sonntag, und zählt man nun von diesem Sonntag an, nach der Verordnung 3 Mos. 23, 15, fünfzig Tage, so erhält man abermals einen Sonntag für das Pfingstfest. Zur Stütze dieser Ansicht dient auch die uralte und ganz allgemeine Sitte der christlichen Kirche, welche Pfingsten immer an einem Sonntage, nämlich am fünfzigsten Tage nach dem Osterfeste, das ebenfalls immer auf einen Sonntag fällt, und am zehnten Tage nach der Himmelfahrt feierte. — Der ganze Streit würde sich, was den Tag des Pfingstfestes betrifft, ganz einfach lösen, wenn man mit den Karäern annähme, daß unter שבת in der für die Fixirung des Pfingstfestes entscheidenden Stelle 3 Mos. 23, 11. 15. 16 nicht, wie die pharisäischen Juden behaupteten, der erste Ostertag (der 15. Nisan), der als Sabbath gefeiert wurde, gleichviel auf welchen Tag der Woche er fiel, sondern der eigentliche Sabbath, d. h. der siebente Tag der Woche zu verstehen sei. Denn in diesem Falle würde Pfingsten immer auf einen Sonntag fallen. Dieselbe Ansicht hat neuerdings Hitzig scharfsinnig, meist aus lexicalischen Gründen, vertheidigt („Ostern und Pfingsten. Sendschreiben an Ideler." Heidelberg, 1837). Allein es läßt sich nicht sicher beweisen, daß die Sitte der Karäer bis in die Zeit Christi hinaufreiche. Doch spricht auch sie jedenfalls mehr für unsere und gegen Wieselers Zeitbestimmung des Geburtstags der christlichen Kirche.

[1]) Wie die Zeitbestimmung, so hat auch die Ortsbestimmung nicht geringe Schwierigkeit. Lucas bezeichnet die Localität ohne nähere Angabe durch οἶκος Kap. 2, 2. Dieser Ausdruck führt an sich allerdings zunächst auf ein Privathaus, wie die meisten Ausleger, auch Neander (Ap. Gesch. I. S. 13 der 4. Aufl.), annehmen. Man müßte dann sich die Sache so vorstellen, daß die Jünger in dem Obergemach (עֲלִיָּה, ὑπερῶον), welches nach orientalischer Sitte besonders zum Erbauungslocal diente (vgl. Apg. 1, 13), versammelt waren, dann auf das platte Dach heraustraten, und von da aus zu der auf der Straße und im Vorhof versammelten Menge redeten; denn im Hause selbst hätten gewiß nicht alle Zuhörer, von denen ja allein drei tausend getauft wurden, Platz gehabt. Allein οἶκος muß nicht nothwendig ein Privathaus bezeichnen. 1 Kön. 8, 10 (LXX) kommt es vom Tempel überhaupt vor; noch mehr kann es für ἱερόν stehen, wenn von einer einzelnen Abtheilung die Rede ist, wie in unserem Falle. Der Tempel selbst umfaßte mehrere Gebäude, οἴκους, οἰκοδομάς, vgl. Marc. 13, 1. 2. Matth. 24, 1, so daß man nicht einmal auf die Stelle des Josephus Antiqu. VIII, 3, 2 zu recurriren braucht, wo die dreißig Säle oder Nebengemächer, welche das Hauptgebäude umgaben, οἶκοι genannt werden. Daß nun auch in unserem Falle nicht an ein Privathaus, sondern mit Olshausen und Wieseler an eine Abtheilung des Tempels zu denken sei, scheint uns aus folgenden Gründen hervorzugehen: 1) Nach Luc. 24, 53 und Apg. 2, 46, vgl. 5, 42. versammelten sich die Jünger täglich im Tempel. Sie hielten sich damals noch ganz an den Gottesdienst der Väter. Durch diese Angaben berechtigt uns Lucas von vorn herein, ohne daß er es ausdrücklich zu bemerken brauchte, zu der Annahme, daß sie auch am Pfingstfeste, ja an diesem ganz besonders, im Tempel versammelt waren. Er deutet es aber auch an durch die Bemerkung 2, 15, daß die Begebenheit um die dritte Stunde, d. h. 9 Uhr Morgens vorfiel, wo die Juden tagtäglich bei Darbringung des Morgenopfers im Tempel zu beten pflegten. 2) Der ganze Hergang gewinnt dann an Anschaulichkeit, besonders läßt sich das Zusammenströmen der Volks-

5, 12) einmüthig und andächtig versammelt, als in der ersten Gebetsstunde, d. h. Morgens um 9 Uhr, ungewöhnliche Zeichen die feierlich verheißene, sehnlich erwartete und brünstig erflehte Geistesausgießung und den Beginn einer neuen sittlichen Schöpfung ankündigten. Wie die großen Epochen der Geschichte vermöge der geheimnißvollen Sympathie der physischen und sittlichen Welt von außerordentlichen Naturerscheinungen vorbereitet oder begleitet zu sein pflegen, wie z. B. die Promulgation des göttlichen Gesetzes vom Sinai durch Donner, Blitz und den Ton einer starken Posaune feierlich angekündigt war (vgl. 2 Mos. 19, 16 ff.), so fand etwas Aehnliches auch hier Statt, und die Jünger erkannten in der sinnlichen Hülle, unter der ihnen Gott Sich offenbarte, ein angemessenes Sinnbild des geistigen Vorgangs. Ein Getöse vom Himmel, wie eines daherfahrenden Sturmwindes, erfüllte plötzlich das stille Haus der Andacht und verkündigte als Vorbote das Nahen der übernatürlichen Gotteskraft. Der heil. Geist, Der einst als schöpferischer Lebensodem Gottes über dem Chaos der sinnlichen Welt brütend geschwebt hatte, kam nun in höherer Form als der Geist des verklärten Erlösers, mit der ganzen Fülle Seiner gottmenschlichen Lebenskräfte, als das Princip der neuen sittlich religiösen Schöpfung, als der Geist des Glaubens und der Liebe, der Wahrheit und der Heiligkeit auf die betende Versammlung hernieder, und zwar in Gestalt von feuerähnlichen, sich zertheilenden Zungen. Wind und Feuer sind hier offenbar Symbole der reinigenden, erleuchtenden und belebenden Gotteskraft, gleichsam die sacramentalen Träger der verheißenen Geistes- und Feuertaufe (Matth. 3, 11), und weissagten zugleich die hohe Begeisterung der Glaubensboten und die schöpferische Kraft ihrer künftigen Wirksamkeit. Uebrigens waren diese himmlischen Feuerzeichen wahrscheinlich bloß dem inneren Auge der Gläubigen sichtbar, ähnlich wie die Lichterscheinungen des geöffneten Himmels bei der Taufe Christi und beim Tode des Stephanus.

---

menge im Tempel weit besser erklären. 3) Endlich kann man noch mit Olshausen hinzufügen, daß die Begebenheit an Bedeutsamkeit gewinnt, wenn „die feierliche Inauguration der Kirche Christi im Heiligthum des alten Bundes" geschah. Es tritt auf diese Weise der organische Zusammenhang der beiden Testamente und die typische Beziehung des jüdischen Pfingstfestes auf das christliche deutlicher hervor. Doch könnte man dagegen einwenden, daß das Christenthum, als eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, auf die Heiligkeit besonderer Orte und Zeiten weniger Gewicht legt, als das Judenthum und Heidenthum. Die beiden ersten Gründe aber scheinen uns hinlänglich, um die Annahme, daß die Geistesausgießung im Tempel geschah, zu begründen. Schon die Erwähnung des Pfingstfestes Kap. 2, 1 läßt das vermuthen, und man könnte nach dem ganzen Zusammenhang nur dann an ein Privathaus denken, wenn der Text uns ausdrücklich dazu nöthigte. Eine solche Nöthigung aber liegt in dem bloßen Ausdruck οἶκος keineswegs. Wir halten es für sehr wahrscheinlich, daß das Pfingstwunder in der sogenannten Halle Salomonis an der Ostseite des Tempels (daher auch στοὰ ἀνατολική genannt) vorfiel. Denn in dieser Halle, welche von Nebukadnezar nicht zerstört worden, sondern als eine ehrwürdige Reliquie im serubabelschen Tempel übrig geblieben war und gleichsam die Einheit der beiden Gotteshäuser darstellte, pflegten die Jünger nach dem Vorgange Jesu (Joh. 10, 23) zu predigen und sich zu erbauen, Apg. 3, 11. 5, 12.

Unter solchen bedeutungsvollen Symbolen wurden also die hundert und zwanzig Jünger, vor allem die Apostel, „erfüllt mit dem heiligen Geiste“ (Apg. 2, 4). Dieses Wort, das man im ganzen und vollen N.T.lichen Sinne verstehen muß, bildet das eigentliche Wesen und die Hauptsache des Pfingstereignisses. Sie wurden nicht bloß erleuchtet im gewöhnlichen Sinne, sondern in eine neue, übernatürliche Lebenssphäre, in den Mittelpunkt der christlichen Wahrheit und Heiligkeit versetzt und zu Organen des heil. Geistes umgebildet, nach der Vorherverkündigung des Herrn: Der Geist der Wahrheit „wird zeugen von Mir, und ihr werdet auch zeugen“ (Joh. 15, 26. 27); „nicht ihr seid es, die da reden, sondern Meines Vaters Geist ist es, Der aus euch redet“ (Matth. 10, 20). In diesen Zeitpunkt ist der eigentliche Act der Inspiration zu setzen, welche gewissermaßen der Incarnation des Wortes parallel läuft, und eine Uebertragung derselben auf die Apostel ist. Die Inspiration ist nämlich ebensosehr ein praktischer als ein theoretischer Proceß, ebensosehr Mittheilung des Lebens, als der Erkenntniß Christi, und bezieht sich nicht etwa bloß auf die späteren Schriften der Apostel und Evangelisten, sondern auch auf allen mündlichen Unterricht derselben. Denn sie redeten, schrieben und handelten fortan immer aus der Fülle des Geistes heraus, der das herrschende und durchdringende Princip ihrer ganzen sittlich-religiösen Persönlichkeit war. Diese übernatürliche Ausrüstung war ihre feierliche Ordination und Inauguration zum Apostelamte.

Die erste Wirkung des Pfingstwunders entsprach ganz einem solchen schöpferischen Anfang und seiner unermeßlichen Bedeutung für die Zukunft. Wir müssen dabei unterscheiden: 1) das Zungenreden oder die betende und lobpreisende Aeußerung des neuen Lebens in einer neuen Form; 2) das apostolische Zeugniß von Christo in verständlicher Sprache an das versammelte Volk, welches um diese Stunde des Morgengottesdienstes ohnedieß auf dem Wege zum Tempel begriffen war und nun um so mehr, durch das Getöse und durch das Zungenreden[1]) aufmerksam gemacht, herbeiströmte; 3) die Folge dieser Predigt, die Bekehrung und Taufe der drei tausend Israeliten. Das Zungenreden, welches hier zum ersten Mal hervortritt, erfordert wegen seiner Dunkelheit eine ausführlichere Besprechung[2]).

---

[1]) Das φωνῆς ταύτης Apg. 2, 6 scheint sich wegen des demonstr. auf das zunächst vorhergehende Zungenreden zu beziehen, während der Singular des subst. eher auf das sturmähnliche Brausen V. 2 zurückweist. Doch kann man es als unbestimmtes Collectiv auf beides beziehen, denn in einiger Entfernung konnte man die einzelnen Stimmen der Zungenredner nicht unterscheiden und vernahm nur ein allgemeines Geräusch.

[2]) Die verschiedenen Erklärungen von γλώσσαις λαλεῖν, auf welche wir uns nicht speciell einlassen können, hat am bequemsten und vollständigsten de Wette in seinem Commentar zur Apostelgeschichte S. 20—30 zusammengestellt.

§. 55. Das Zungenreden.

(Vgl. unten §. 113.)

Das Reden mit andern oder mit neuen Zungen, oder einfach das Zungenreden (die Glossolalie)[1], welches der Herr den Jüngern ausdrücklich vor seiner Himmelfahrt sammt der Wundergabe verheißen hatte (Marc. 16, 17), bezeichnet bei seinem ersten Hervortreten jenen schöpferischen Act des heil. Geistes, wo er zum ersten Mal die Schranke der Natur durchbrach, vom menschlichen Geiste so zu sagen gewaltsam Besitz nahm und die menschliche Sprache feierlich zum Organe des Evangeliums einweihte. Der neue Geist schuf sich auch eine neue Sprache, wie denn überhaupt Inneres und Aeußeres, Seele und Leib, Gedanke und Form, eng mit einander zusammenhängen. Das Zungenreden war aber nicht bloß auf das Pfingstfest beschränkt, sondern pflanzte sich, aber allerdings in einer modificirtern Form, in der apostolischen Kirche fort sammt den anderen außerordentlichen Geistesgaben, welche diese Zeit vor den späteren Perioden einer mehr ruhigen und naturgemäßen Entwicklung auszeichnen. Nachklänge davon finden sich noch im zweiten und dritten Jahrhundert[2]), und, wenn man dem

---

[1]) Lucas gebraucht in seinem Bericht über das Pfingstfest den Ausdruck „mit andern Zungen reden" (ἑτέραις γλώσσαις λαλεῖν), was einen Gegensatz gegen die Muttersprache, aber auch möglicher Weise gegen alle natürlichen Sprachen bezeichnen kann. Der Herr selbst nennt die Gabe bei Marcus (16, 17): „mit neuen (καιναῖς) Zungen reden," was eher darauf hinzudeuten scheint, daß darunter eine ganz neue, bisher nicht gesprochene, vom heil. Geiste unmittelbar gewirkte Sprache zu verstehen sei. Dieß ist wohl als die ursprüngliche und angemessenste Bezeichnung anzusehen, so daß der Nachdruck auf dem neu liegt. Sonst aber kommt immer die abgekürzte Formel vor: „mit Zungen reden" (γλώσσαις λαλεῖν, auch in der Einzahl γλώσσῃ λαλεῖν, Apg. 10, 46. 19, 6. 1 Kor. K. 12 und 14). Grammatisch nimmt man das Wort Glosse am einfachsten in der gewöhnlichen Bedeutung: Sprache. Dieß wird im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte gefordert durch den Zusatz ἑτέραις und das Wort „Dialect", welches die anwesenden Fremden V. 8 offenbar in demselben Sinne gebrauchen, und paßt auch allein auf die Singularform (γλώσσῃ λαλ. bei Paulus, 1 Kor. 14, 2. 4. 13. 14. 20. 26. 27). Diese letztere Formel reicht allein schon hin, die sinnreiche Erklärung von Bleek abzuweisen, der unter Glossen ungewöhnliche, hochpoetische, alterthümliche, provinzielle Ausdrücke verstehen will —, eine Bedeutung die bei Profanscribenten höchst selten, im A. und N. T. aber gar nicht nachweisbar ist. Einige wollen die Bedeutung „Zunge" in dem Sinne von Sprachorgan festhalten (wozu auch die gewöhnlichen Uebersetzungen: „Zungen" verleiten können). Allein dann läßt sich das καιναί und ἕτεραι gar nicht erklären, da sich diese Ausdrücke gewiß nur auf die Sprache selbst beziehen können. Denn das Sprachwerkzeug konnte beim Zungenreden wohl kein anderes sein, als die gewöhnliche Zunge. Wenn Kahnis (Lehre vom heil. Geist, I. S. 64) meint, die Zunge sei deßwegen genannt, weil „diesem Reden fehlt, was sonst an die Zunge nicht denken läßt," und weil es „dem Hörer als ein bloßes Tönen der Zunge erscheint": so gestehe ich, damit keinen klaren Sinn verbinden zu können. Er scheint zu übersehen, daß der Ausdruck γλώσσαις und γλώσσῃ λαλεῖν bloß die abgekürzte Formel für καιναῖς oder ἑτέραις γλ. λαλ. ist. Die Emphase liegt auf dem Adjectiv, nicht auf dem Substantiv.

[2]) Irenäus († 202) spricht noch von vielen damals lebenden Brüdern, welche

Legendenkreise der römischen Kirche Glauben schenkt, selbst noch in späterer Zeit, obwohl äußerst selten[1]). Als Analogieen zu der Glossolalie kann man auch die ekstatischen Gebete und Prophezeiungen der Montanisten im zweiten und der geistesverwandten Irvingianer im neunzehnten Jahrhundert betrachten, wobei sich indeß schwer entscheiden läßt, ob sie vom heil. Geiste gewirkt, oder gar vom Teufel nachgeäfft seien, oder, was das Wahrscheinlichste ist, dem Bereiche einer ungewöhnlich aufgeregten Natur, einer mehr oder weniger krankhaften religiösen Gefühlsschwärmerei, angehören. Doch sind es immerhin interessante psychologische Erscheinungen, welche gewissermaßen zur Erläuterung übernatürlicher Geisteszustände dienen können[2]).

„prophetische Gaben besitzen und in mannigfachen Sprachen (*παντοδαπαῖς γλώσσαις*) durch den Geist reden und das Verborgene der Menschen an's Licht ziehen zur Erbauung und die Geheimnisse Gottes auslegen" (adv. haer. V, 6). Vgl. die etwas dunkle Stelle Tertullian's in seiner Schrift gegen den Marcion V, 8, und Neanders Gesch. der Pflanzung ꝛc. I, 26. 4. Aufl.

[1]) Zwar behauptet Dr. Middleton (Inquiry into mirac. Powers, p. 120): „After the apostolic times, there is not, in all history, one instance, either well attested, *or even so much as mentioned*, of any particular person who had ever exercised that gift (of tongues), or pretended to exercise it in any age or country whatsoever." Diese von manchen Protestanten adoptirte Behauptung ist aber falsch, wie schon die eben angeführte Stelle des Irenäus zeigt. Aus späterer Zeit sind wenigstens drei Beispiele der Art bekannt, deren Wahrheit wir indeß gänzlich dahingestellt sein lassen, da bei der Beurtheilung des katholischen Wunderkreises die größte Vorsicht nöthig ist. Der spanische Heilige Vincenz Ferrer soll vermöge der wunderbaren Sprachengabe den Juden, Mohren und Christen gepredigt und unzählige von ihnen bekehrt haben. Die Canonisationsbulle des St. Louis Bertrand vom Jahr 1671 schreibt diesem dieselbe Gabe zu, durch welche er in drei Jahren 10,000 Indianer verschiedener Stämme und Dialecte in Südamerika bekehrt haben soll. Der berühmte jesuitische Missionär St. Xaver soll wenigstens bei besonderen Gelegenheiten in den Stand gesetzt gewesen sein, Sprachen zu reden, die er nicht erlernt hatte, während er sonst die verschiedenen ostindischen Dialecte studirte, und seine Canonisationsbulle von Urban VIII. schreibt ihm ausdrücklich die wunderbare Sprachengabe zu. Vgl. Dr. John Milner, the End of Religious Controversy, Letter XXIV.

[2]) Das Zungenreden der irvingischen Gemeinden, das sich in den ersten Jahren dieser Secte in England zeigte, war zuerst ein Reden in fremden, hebräisch-artigen Lauten, ging dann aber in die englische Muttersprache der Redenden über. Ein Schweizer, Namens Michael Hohl, entwirft davon als Augen- und Ohrenzeuge folgende interessante Schilderung in seinen „Bruchstücken aus dem Leben und den Schriften Edward Irving's, gewesenen Predigers an der schottischen Nationalkirche in London", St. Gallen 1839, S. 149: „Vor dem Ausbruch der Rede nahm man an der betreffenden Person ein Insichgekehrt- und gänzliches Versunkensein wahr, das sich durch Verschließen der Augen und Ueberschatten derselben mit der Hand zu erkennen gab. Auf einmal dann, gleich als von electrischem Schlage getroffen, verfiel dieselbe in eine krampfhafte Zuckung, wobei der ganze Körper erschüttert wurde; darauf strömte ein feuriger Erguß von fremden, in meinen Ohren am meisten denen der hebräischen Sprache ähnlichen, nachdrucksvollen Lauten aus dem zuckenden Munde, welche gewöhnlich dreimal wiederholt und, wie schon gesagt, mit unglaublicher Heftigkeit und Schärfe ausgestoßen wurden. Auf diesen ersten Strom in fremden Lauten,

Wir müssen nun dabei unterscheiden, was das eigentliche Wesen der Glossolalie, als einer Gabe der apostolischen Kirche überhaupt, ausmacht, und die besondere Form, in welcher sie bei ihrem ersten Hervortreten am Pfingstfeste erscheint. In ersterer Hinsicht müssen wir die ausführlichere und anschaulichere Beschreibung, welche Paulus im ersten Korintherbriefe entwirft, zu Hülfe nehmen, obwohl davon später noch speciell die Rede sein wird.

Was zuerst das allgemeine Wesen der Glossolalie betrifft, so ist sie ein unwillkührliches, pneumatisches Reden in einem ekstatischen Zustande der gesteigertsten Andacht, wo der Mensch zwar nicht eigentlich außer sich versetzt, vielmehr in die tiefste Innerlichkeit seines Gemüths versenkt ist, da wo es direct mit dem göttlichen Wesen zusammenhängt, wo aber doch ebendeßhalb das alltägliche Selbst- und Weltbewußtsein, ebendamit auch die gewöhnliche Redeweise zurücktritt und der Redende ganz vom Gottesbewußtsein beherrscht und ein willenloses Organ des ihn erfüllenden objectiven Geistes Gottes wird. Daher heißt es Apg. 2, 4: „Sie wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an zu reden mit andern Zungen, wie der Geist ihnen gab auszusprechen." Diese Inspiration ist auf Inhalt und Form, Gedanken und Styl zu beziehen. Paulus nennt das Zungenreden ein Beten und Singen „im Geiste" (πνεῦμα), womit er das höchste Anschauungsvermögen, das unmittelbare Gottesbewußtsein bezeichnet, im Unterschiede vom „Sinne" (νοῦς), d. h. von dem verständigen Bewußtsein, von der Reflexion (1 Kor. 14, 14. 15). Der Inhalt der Zungenreden war das Lob der Großthaten der erlösenden Liebe Gottes (Apg. 2, 11; 10, 46. 1 Kor. 14, 14—16) in der Form des Gebetes, der Danksagung und des Gesanges (Apg. 10, 46. 1 Kor. 14, 14—18). Am nächsten steht die Glossolalie der Gabe der Weissagung, die ebenfalls auf directer innerer Offenbarung göttlicher Geheimnisse beruht und Apg. 19, 6 unmittelbar

---

welche hauptsächlich als ein Beweis von der Aechtheit der Begeisterung galten, folgte allemal und in nicht minder heftigem Tone eine kürzere oder längere Ansprache auf Englisch, welche ebenfalls theils wort-, theils satzweise wiederholt wurde und bald in sehr strengen und ernsten Ermahnungen, bald in schrecklichen Warnungen, aber auch in wahrhaft köstlichen und salbungsvollen Trostworten bestand; der letztere Theil galt gewöhnlich als eine paraphrasirende Auslegung des ersteren, obschon er von den Redenden selber nicht entschieden als solche erklärt werden konnte. Nach dieser Entäußerung (utterance) blieb die begeisterte Person noch eine Zeit lang in tiefes Stillschweigen versunken und erholte sich nur allmählig wieder von der entäußerten Kraftanstrengung." Den inneren Zustand solcher Personen beschrieb dem Erzähler ein Mädchen in folgender Aeußerung: „es überfiele sie der Geist unversehens und allerdings mit unwiderstehlicher Macht; in dem Augenblick fühlte sie sich dann ganz von höherer Kraft geleitet und getragen, ohne welche sie solcher Anstrengungen schlechterdings unfähig sein würde; von dem, was sie zu äußern sich gedrungen fühlte, hätte sie durchaus kein klares Bewußtsein, und noch viel weniger verstünde sie etwas von dem, was sie in fremder, ihr gänzlich unbekannter Zunge ausspreche, so daß sie von dem Ganzen nachher nichts mit Bestimmtheit wieder anzugeben wüßte. Uebrigens trete nach der Entäußerung allemal ein Zustand großer Mattigkeit und Erschöpfung ein, von dem sie sich in kurzer Zeit wieder erhole".

mit der ersten verbunden wird; aber mit dem doppelten Unterschiede, einmal daß der Zungenredner mit Gott, der Prophet zu der Gemeinde, und sodann, daß der letztere verständlich spricht, selbst für die Ungläubigen, während der erstere, wenigstens in der korinthischen Gemeinde, nicht verstanden werden konnte ohne Dolmetscher (1 Kor. 14, 2 ff.). Daher giebt Paulus der prophetischen Gabe den Vorzug (1 Kor. 14, 5) und vergleicht das Zungenreden dem Geklinge einer Schelle (1 Kor. 13, 1), dem undeutlichen Ton eines Instrumentes (1 Kor. 14, 7. 8), einer barbarischen Sprache, die niemand versteht (1 Kor. 14, 11) und die dem Uneingeweihten als eine Raserei erscheint (V. 23). Das Zungenreden war also ein Zwiegespräch der entzückten Seele mit Gott, ein Act der Selbsterbauung, die erst durch die Gabe der Auslegung, durch eine Uebertragung in die Sprache des gewöhnlichen Lebens, auch Anderen erbaulich wurde. Doch findet in der letzteren Hinsicht ein Unterschied Statt zwischen der Sprachengabe, wie sie der Apostel beschreibt, und der Sprachengabe am ersten Pfingstfest; und dieß führt uns auf den zweiten Punkt.

Was nämlich die *eigenthümliche Form* betrifft, in welcher diese Gabe zum ersten Male hervortrat, so scheint sie den Zuhörern sogleich bis auf einen gewissen Grad verständlich gewesen zu sein ohne Dolmetschung, wenigstens wird einer solchen im Berichte der Apostelgeschichte keine Erwähnung gethan. Doch war allerdings auch hier eine innere Empfänglichkeit nöthig; denn ein Theil der versammelten Menge spottete darüber und leitete die Erscheinung aus Trunkenheit ab (Apg. 2, 13), was ganz übereinstimmt mit dem Eindruck, den sie nach der Beschreibung des Paulus auf den Ungläubigen machte (1 Kor. 14, 23). Sodann muß man bedenken, was gewöhnlich ganz übersehen wird, daß das Zungenreden auch in diesem Falle zunächst ein Reden mit Gott und nicht mit Menschen, ein gottesdienstlicher Act der Jünger, der ekstatische Ausdruck ihres Lob- und Dankgebetes war, also dem inneren Leben der Kirche selbst angehörte; denn es begann ja schon, *ehe* sich die Menge versammelte (vgl. V. 4 und V. 6), und konnte in den Zuhörern bloß ein dunkles Staunen, den Eindruck eines von Gott gewirkten Wunders machen und den Wunsch nach einem näheren Verständniß desselben erwecken. Dieses wurde ihnen dann nicht durch einen neuen Act der Glossolalie, sondern durch die klare, in die Sprache des alltäglichen Lebens gefaßte Predigt des Petrus zu Theil (V. 14 ff.), welche den Zweck hatte, das in der Glossolalie mit Macht hervorbrechende neue Glaubensleben der Apostel nach außen hin auszubreiten. Was also das Verhältniß des Zungenredens zu den Redenden und Hörenden betrifft, so gehen die Berichte des Lucas und des Paulus nicht so weit auseinander, als es auf den ersten Anblick scheint. — Der zweite und wichtigere Unterschied aber besteht in Folgendem. Paulus giebt keine Andeutung davon, daß die Glossolalie ein Reden in allerlei fremden Sprachen war im Gegensatz zu der Muttersprache. Er selbst verstand z. B. nicht Lykaonisch (Apg. 14, 11. 14), obwohl er die Sprachengabe in hohem Grade besaß (1 Kor. 14, 18: „ich danke meinem Gott, daß ich mehr in Zungen rede, als ihr Alle"). Auch spricht die uralte kirchliche

Ueberlieferung von Dolmetschern der Apostel, wie denn z. B. Marcus von Papias „Hermeneut des Petrus" genannt wird. Vielmehr muß man, wie es scheint, nach der Beschreibung des Paulus, an eine ganz ungewöhnliche Handhabung der Muttersprache oder eine ganz neue pneumatische Sprache, an ein Reden mit Engelzungen (1 Kor. 13, 1) denken, das sich von allen gewöhnlichen Sprachen in demselben Grade unterschied, in welchem der Gemüthszustand des Zungenredners über das alltägliche Bewußtsein und die verständige Reflexion erhaben war. Die innere Entzückung, die ungewöhnliche Steigerung des seiner selbst nicht mehr mächtigen Geistes in das göttliche Leben drückte sich auch unwillkührlich in der Art und Weise der Mittheilung aus, obwohl sich diese ohne Zweifel im Wesentlichen an die Muttersprache des Redners anschloß. Deßhalb eben war er allen denjenigen unverständlich, die nicht selbst in einem solchen Zustande festlicher Begeisterung sich befanden. Die Apostelgeschichte dagegen beschreibt uns das Zungenreden offenbar als ein Reden in den fremden Sprachen der beim Pfingstfeste anwesenden Ausländer. Denn darauf bezog sich ja gerade ihre Verwunderung, daß die ungelehrten Galiläer in Sprachen redeten, die man ihnen nicht zutrauen konnte und deren Kenntniß ihnen plötzlich auf wunderbarem Wege mitgetheilt sein mußte (2, 6—11). Daß dieß der klare unbestreitbare Wortsinn des Berichtes sei, erkennen selbst rationalistische Ausleger an.

Will man nun dennoch keinen Unterschied zwischen dem Zungenreden am Pfingstfest und dem in der korinthischen Gemeinde anerkennen und das Reden in fremden, nicht auf gewöhnlichem Wege erlernten Sprachen ganz läugnen: so bleibt nichts übrig, als entweder ein ungeschichtliches, mythisches Element in der Darstellung des Lucas zu finden [1]) — dazu aber können wir uns schlechterdings nicht verstehen, sowohl aus innern als äußeren Gründen —, oder eine Selbsttäuschung von Seiten der Zuhörer anzunehmen, deren Eindruck der Berichterstatter ganz objectiv beschreibt, ohne sich ein Urtheil darüber zu erlauben. Man könnte sich nämlich die Sache so denken, daß zwar die Jünger in einer ganz neuen, vom heil. Geiste gewirkten, obwohl vielleicht dem Aramäischen am nächsten stehenden Sprache redeten, aber mit einer solchen Macht zündender Begeisterung, daß die empfänglichen Zuhörer das Gehörte unwillkührlich in ihre Muttersprache übertrugen, als sei es in dieser selbst gesprochen, und daß die Scheidewand der Sprachen durch die Gemeinschaft im heil. Geiste für einen Augenblick wunderbar aufgehoben wurde. Jeder empfängliche Zuhörer fühlte sich in seiner eigenen innersten Eigenthümlichkeit angesprochen, so daß seine Seele durch diese Sprache der Entzückung aus ihrer natürlichen Beschränktheit erlöst und sich auf

[1]) Wie selbst Dr. Neander thut, Ap. Gesch. 1. S. 28. Es ist dieß einer der nicht seltenen Fälle, wo dieser ehrwürdige Theologe, der sonst durch seine supranaturalistische und ächt evangelische Grundanschauung und seine tiefe Erfahrung der lebendigen Kraft des Christenthums von allem Rationalismus sich wesentlich und im Princip unterscheidet, in seiner Apostelgeschichte und noch mehr in seinem Leben Jesu der modernen Kritik leider zu viel nachgegeben hat.

wunderbare Weise selbst offenbar wurde[1]). In diesem Falle wird das Sprachenwunder eigentlich ein subjectives und in die Zuhörer hineinverlegt. Oder nach einer anderen Modification würde man (mit Billroth) annehmen, daß die Apostel in der nicht näher zu beschreibenden Ursprache redeten, welche durch die Hoffahrt Babels in eine Menge einzelner Sprachen sich gespalten hatte, nun aber durch die Demuth des neuen Zions aus ihren zerstreuten Bruchstücken und Reliquien zur Einheit wiederhergestellt wurde und wie eine geheimnißvolle Erinnerung an die paradiesische Urzeit und wie eine süße Weissagung der Zukunft in die verborgensten Tiefen der von demselben Geiste ergriffenen Zuhörer hineinklang.

Indeß müssen wir gestehen, daß uns diese Versuche einer psychologischen Erklärung nicht ganz genügen wollen, weil sie sich mit einer natürlichen Auffassung des Textes der Apostelgeschichte nicht vertragen; auch sehen wir gar nicht ein, warum denn das Zungenreden am Pfingstfest und das Zungenreden in der korinthischen Gemeinde durchaus in jedem Punkte mit einander identificirt werden sollen. Hier liegt eben der Irrthum sowohl der älteren orthodoxen Ansicht, welche in beiden Fällen ein Reden in fremden, nicht erlernten Sprachen zum Zwecke der Verbreitung des Evangeliums versteht, als der Ansicht mehrerer Neuern, welche den Bericht des Paulus zum Maßstabe des Berichtes Lucä machen und diesen nach jenem berichtigen. Vielmehr scheint der Apostel Paulus selbst durch den Ausdruck „Arten von Zungen" (γένη γλωσσῶν 1 Kor. 12, 10. 28), sowie durch die Unterscheidung von Menschen- und Engelzungen 1 Kor. 13, 1, auf verschiedene Formen dieser Sprachengabe hinzuweisen. Wir wollen also den oben angegebenen Unterschied nicht durch exegetische und philosophische Künsteleien verwischen, und nehmen, auf den einfachen Wortsinn des Berichtes der Apostelgeschichte gestützt, an, daß beim ersten schöpferischen Hervortreten dieser Gabe und vor einer aus allen Weltgegenden zusammengeströmten Versammlung eine Steigerung Statt fand, indem der heil. Geist die Jünger temporär befähigte, in diesem Zustande ekstatischer Begeisterung in die verschiedenen damals gerade repräsentirten Sprachgebiete überzugreifen und dadurch einen um so tieferen Eindruck auf den empfänglichen Theil der Zuhörer zu machen[2]). Es ist auch nicht schwer, die symbolische Bedeutung dieser Erscheinung herauszufinden. Sie war nämlich einmal persönlich für die Apostel eine göttliche Versicherung und Garantie, daß sie zu Zeugen Christi in der ganzen Welt berufen seien, und ertheilte

[1]) Auf ähnliche Weise erklärt sich die Erscheinung Dr. Martensen, die christliche Dogmatik, Kiel 1850. S. 381, mit Verweisung auf Steffens, Religionsphilosophie II, 346.

[2]) Könnte man sich mit Sicherheit auf das irvingische Zungenreden, als auf eine Analogie, berufen, so hätten wir hier eine ähnliche Steigerung, indem nach dem oben angeführten Berichte von Hohl die ekstatischen Vorträge zuerst in fremden hebräischartigen Lauten, nachher, wann die Begeisterung ein wenig nachgelassen hatte, in der englischen Muttersprache gehalten wurden. Doch läßt sich diese Analogie natürlicher zur Veranschaulichung des Verhältnisses zwischen dem Zungenreden und der Zungenauslegung gebrauchen.

ihnen Muth und Freudigkeit, dieses Amt anzutreten; und dann zugleich objectiv für alle Anwesenden eine augenscheinliche prophetische Hinweisung auf die Universalität des Christenthums, das für alle Nationen und Länder bestimmt ist, und auf das Factum, daß die Predigt des Evangeliums und das Lob Gottes bald in allen Sprachen der Erde erschallen werde. Wahrscheinlich ist dieß auch der Grund, warum Lucas Apg. 2, 9—11 die Völkernamen einzeln anführt. Jene Fremdlinge „aus allerlei Volk, das unter dem Himmel ist", von denen dreitausend an jenem Tage gläubig wurden, sind die Vertreter aller der Nationen, unter welchen die Kirche im apostolischen Zeitalter gegründet wurde. Insofern steht das Zungenreden am Geburtstag der Kirche, wie dieser Tag selbst, einzig und beispiellos in der Geschichte da, aber zugleich als eine bedeutungsvolle Weissagung, welche in der Missionsgeschichte in immer vollständigere Erfüllung geht, indem das Evangelium siegreich von Land zu Land und von Volk zu Volk schreitet und nicht rasten wird, bis die ganze Welt dem Gehorsam des Glaubens unterworfen ist und bis „alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei zur Ehre Gottes des Vaters" (Phil. 2, 11)[1]. Als eine persönliche Gabe des einzelnen Christen ist die Glossolalie jetzt, wo die Kirche und die heil. Schrift in fast allen Sprachen der Erde die Großthaten Gottes verkündigt, nicht mehr nöthig, und schon in der apostolischen Zeit verlor sie ihre ursprüngliche Form, obwohl sie ihrem Wesen nach, als ein Cultusact, als ein ekstatisches Gebet und Lobpreisung Gottes, noch längere Zeit fortdauerte. Denn man sieht nicht ein, wozu sich dieselbe z. B. im Hause des Cornelius (Apg. 10, 46, vgl. 19, 6) oder in der korinthischen Gemeinde, also unter bereits gläubigen Christen, gerade im Gebrauche *ausländischer* Sprachen hätte zeigen sollen. Im römischen Reiche, wo sich das Christenthum hauptsächlich festsetzte, konnten sich die Glaubensboten durch die griechische und römische Sprache fast überall verständlich machen, und die Art und Weise, wie sich die Apostel selbst im Griechischen ausdrücken, zeugt davon, daß sie dasselbe auf dem gewöhnlichen Wege erlernt haben. Auch weiß die älteste Missionsgeschichte nichts davon, daß die schnelle Ausbreitung des Evangeliums vermittelst einer übernatürlichen Sprachengabe zu Stande gekommen oder auch nur befördert worden sei.

Endlich aber müssen wir noch darauf aufmerksam machen, daß die heil. Schrift die Entstehung verschiedener Sprachen als eine Strafe menschlicher Verkehrtheit betrachtet (1 Mos. 11), und daß das Christenthum, wie es an alle Sprachen und Nationen sich accommodiren kann, so auch die Kraft in sich hat, alle in Folge der Sünde entstandenen Scheidewände allmählig aufzuheben und die zerstreuten

[1]) *Lange* (a. a. O. II, 138) meint, daß jene Pfingstsprache sich in dreifacher Weise in der Kirche fortsetze, 1) als die Sprache des innersten Lebens in Gott, als lyrische Verkündigung der inneren Seligkeit in dem reinen Lobgesang; 2) als die Sprache der Bibel in ihren anderthalb hundert Uebersetzungen; 3) als der Sauerteig aller Sprachen, welcher die Wiedergeburt und Heiligung der Sprachen, die Erhebung der Dialecte in die Nationalsprachen, der Nationalsprachen in die Sprachen des Geistes bewirkt.

Kinder Gottes nicht nur zu Einer Heerde unter Einem Hirte, sondern auch zu Einer Sprache des Geistes zu vereinigen. Das Sprachwunder am Pfingstfeste kann als die göttliche Garantie für die endliche Auflösung der babylonischen Sprachverwirrung und Vereinigung der Völker und Sprachen durch den heil. Geist angesehen werden, so daß im ersten Anfang der Kirche bereits das Ende ihrer Entwicklung prophetisch anticipirt und vorgebildet ist[1]).

§. 56. Die Pfingstpredigt Petri und ihr Erfolg.

Das Staunen der empfänglichen Zuhörer über die wunderbaren Vorgänge, und der spöttische Vorwurf der Ungläubigen, welche das Zungenreden aus Trunkenheit ableiteten, machte eine Vertheidigung nöthig, und dieses erste, selbstständige apostolische Zeugniß aus der Fülle des Geistes heraus war der wirksame Heroldruf zur Einsammlung der Erstlinge der neuen geistigen Schöpfung. So knüpft sich also an die Gründung der Kirche unmittelbar auch die Wirksamkeit des Predigtamtes, welches fortan das Hauptorgan zur Ausbreitung des Reiches Gottes ist. Das Zeugniß des heil. Geistes setzt sich fort in dem Zeugniß Seiner Träger (Joh. 15, 26, 27). Es ist die Frucht des Glaubens und zugleich das Mittel zu seiner Ausbreitung. Auf das Zungenreden folgte die Zungen*auslegung* und die verständliche, besonnene *Prophetie*, und die in ihrer innersten Tiefe aufgeregten religiösen Kräfte wurden hinübergeleitet in den geordneten Gang der geschichtlichen Entwicklung.

Ganz seinem in den Evangelien geschilderten Charakter gemäß trat im Namen der übrigen Apostel und der ganzen Gemeinde der feurige, rasche, zum Repräsentanten und Stimmführer geborne *Petrus* hervor und erwies sich somit factisch als den Felsenmann, auf dessen glaubensmuthiges Bekenntniß der Herr Seine Kirche zu gründen verheißen hatte. Seine Rede an die versammelte Menge, wahrscheinlich in hebräischer Sprache gehalten, ist höchst einfach und der Bedeutung des Tages vollkommen angemessen. Sie ist weder eine directe Polemik gegen das Judenthum, noch eine dogmatische Auseinandersetzung, sondern einzig und allein Verkündigung historischer Thatsachen, vor allem der Auferstehung Jesu, ein aus unmittelbarem Leben hervorgegangenes einfaches, aber kraftvolles Zeugniß der gewissesten Erfahrung, eine Erweiterung des von Petrus schon früher abgelegten Fundamentalbekenntnisses von Jesu, als dem Sohne des

---

[1]) In diesem Sinne können wir uns das tiefsinnige Wort des angelsächsischen Presbyters *Beda Venerabilis* aneignen: Unitatem linguarum, quam superbia Babylonis disperserat, humilitas ecclesiae recolligit. Aehnlich sagt der berühmte holländische Exeget *Grotius*: Poena linguarum dispersit homines, donum linguarum dispersos in unum populum recollegit. *Lange* sieht (II, 20) in dem babylonischen Thurmbau die größte Veräußerlichung der Menschheit, welche in der Sprachverwirrung auseinanderfällt; in dem Pfingstfest dagegen die absolute Verinnerlichung der Menschheit, wo sie mit dem Geiste ihres Lebens, dem heil. Geiste, auch das Gefühl ihrer wesentlichen Einheit und ebendamit das Organ dieser Einheit, die Sprachengabe, wiederfindet.

lebendigen Gottes und Heiland der Sünder, kurz eine ächte Missionspredigt. Merkwürdig ist dabei der Contrast zwischen der höchsten Begeisterung des vorangegangenen Zungenredens und der besonnenen Ruhe und Klarheit dieser Predigt. Aber die harmonische Vereinigung von beiden bildet eben ein charakteristisches Merkmal der Apostel, die gleichweit entfernt waren von kalter Verständigkeit, wie von extravaganter Schwärmerei.

Zunächst weist Petrus in demüthiger Herablassung und musterhafter Milde den rohen Vorwurf der Trunkenheit mit dem sehr bescheidenen und scheinbar trivialen, aber populären und schlagenden Argumente zurück, daß es erst die dritte Stunde des Tages (9 Uhr Morgens) sei, vor welcher die Juden nichts zu genießen und selbst Trunkenbolde nüchtern zu sein pflegen. Vielmehr ist dieses Phänomen, so fährt er weiter fort, nichts anderes, als die glorreiche Erfüllung der joëlischen Weissagung von der mit auffallenden Naturereignissen begleiteten Ausgießung des heil. Geistes, und zwar nicht etwa bloß auf einzelne außerordentliche Gesandte Gottes, wie im alten Bunde, sondern auf alle, auch die geringsten und ungelehrtesten Leute. Diese Mittheilung des Geistes ist bewirkt durch Jesum von Nazareth, den verheißenen Messias, Der als solcher mächtig für euch mit Thaten und Wundern legitimirt worden. Ihr habt Ihn zwar nach dem ewigen Rathschluß und Vorherwissen Gottes[1]) ausgeliefert und durch die Hände der heidnischen Römer an's Kreuz geschlagen; aber Gott hat Ihn wieder, gemäß der Verheißung des sechszehnten Psalmes[2]), von den Todten

[1]) Der Tod Jesu war von Seiten Gottes die Erfüllung des ewigen Erlösungs-Rathschlusses, von Seiten Jesu ein freiwilliger Act der Liebe, von Seiten der Juden eine zurechnungsfähige Schuld, die Spitze ihrer Versündigungen gegen Jehovah. Hier tritt bloß die erste und die letzte Beziehung hervor. Petrus beschuldigt alle Anwesenden des Mordes Jesu, einmal weil die That der Obrigkeit eine That des von ihr repräsentirten Volkes ist, das übrigens auch direct dabei mitgewirkt und ausgerufen hatte: „Kreuzige, Kreuzige Ihn!“ — sodann, weil der Tod des Herrn vermöge der allgemeinen Sündhaftigkeit eine Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts ist. Wenn Meyer zu Act. 2, 23. gegen den letzteren Grund einwendet, daß dann Petrus, sich selbst einschließend, in der ersten, statt in der zweiten Person hätte reden müssen, so übersieht er, daß der Apostel hier im Namen Gottes und Christi spricht und daß er als Gläubiger von seinem Antheil an jener Schuld freigesprochen war.

[2]) David dichtete diesen Psalm aus dem Bewußtsein der Theokratie heraus, welcher Gott eine unvergängliche Dauer verheißen hatte, und blickte prophetisch hinaus auf den Messias, durch Welchen Grab und Tod aufgehoben und das Ideal der Theokratie verwirklicht werden sollte. Olshausen erklärt die Sache so: „Der Schauer vor der Verwesung und dem finsteren Thal des Todes weckte in David die Sehnsucht nach völliger Ueberwindung desselben, und diese ließ ihn der prophetische Geist in der Person des Messias verwirklicht anschauen.“ Hengstenberg, in seinem Commentar zu den Psalmen Bd. I. S. 306 ff., sieht nach dem Vorgange Calvin's den frommen Sänger als das nächste Subject von Ps. 16. an; indem aber David V. 10. im Bewußtsein seiner Vereinigung mit Gott über Tod und Grab triumphirt, so konnte er dieß in Wahrheit bloß thun als Glied am Leibe Christi, und insofern ist der Psalm messianisch. „Abgesehen von Christo,“ sagt Hengstenberg S. 337,

auferweckt, wovon wir alle lebendige Zeugen sind. Zur Rechten Gottes erhöhet, hat der Auferstandene uns Seinen Geist gesendet, wie ihr hier vor euch sehet. Darum so wisset, daß Gott Selbst diesen von euch gekreuzigten Jesum durch unwiderlegliche Thatsachen als den Messias, von Dem ihr als Israeliten selbst alles Heil erwartet, erwiesen hat.

Offenbar kam es darauf an, in wenigen, aber eindringlichen Worten den Amtscharakter Jesu, Seine Messianität, aus den vorliegenden Ereignissen im Zusammenhang mit den klaren, von den Zuhörern selbst anerkannten Weissagungen des A. Testamentes zu erweisen und zugleich durch die Berührung des Kreuzestodes, den die Juden verschuldet hatten, diese zu ernstlicher Buße zu leiten. Die Predigt des Apostels verfehlte ihres beabsichtigten Eindrucks nicht. Die betroffenen Zuhörer fragten heilsbegierig: „Was sollen wir thun?“ Petrus forderte sie auf, ihren Sinn zu ändern und sich taufen zu lassen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden, so werden sie denselbigen heiligen Geist empfahen, dessen Wunderwirkungen sie an den Aposteln gewahren. Denn die Verheißung sei für sie und für ihre Kinder und selbst für alle Heiden[1]) bestimmt, die der Herr herbeirufen werde. Also Buße und Glauben, die Abkehr des Herzens von Welt und Sünde und die Hinkehr zu Gott durch Christum, erscheinen hier, wie überall in der Schrift, als die Grundbedingungen der Theilnahme am Reiche Gottes und an den Gütern des Heils, nämlich der Sündenvergebung, ertheilt und versiegelt durch die christliche Taufe, und der Gabe des heiligen Geistes, als des neuen positiven Lebensprincips.

Nach manchen anderen Ermahnungen zur Buße ließen sich die Empfänglichen, welche das Wort bereitwillig aufnahmen, taufen, und bei drei tausend Seelen wurden an diesem ersten Erntefeste des neuen Bundes in die Scheunen des christlichen Gottesreiches eingesammelt. Hier ging zum ersten Mal das Wort des Herrn in Erfüllung, daß Seine Jünger in Folge und in Kraft Seines Hinganges zum Vater größere Werke thun werden, als Er in den Tagen Seiner Erniedrigung, Joh. 14, 12. Das lebenskräftige Zeugniß des Petrus und das außerordentliche Wehen des heil. Geistes ersetzte eine längere Vorbereitung auf den feierlichen Act der Taufe, der hier mit wahrer Herzens-

---

„muß diese Hoffnung als eine schwärmerische betrachtet werden, die durch den Erfolg beschämt worden. David hat in seinem Geschlechte Gott gedient, und dann ist er gestorben, begraben und verwest. In Christo aber, Der Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht, hat sie ihre volle Wahrheit. David in Christo konnte mit vollem Rechte so sprechen, wie er hier thut. Christus hat den Tod nicht bloß für Sich, sondern Er hat ihn ebendamit auch für Seine Glieder besiegt. Seine Auferstehung ist unsere Auferstehung.“

[1]) So fassen wir das τοῖς εἰς μακράν Apg. 2, 39, vgl. Zachar. 6, 15. Denn daß die Heiden auch zum Heil berufen seien, das wußte Petrus schon damals, nur meinte er, daß sie vorher Juden werden müßten, bis ihn die Vision (Kap. 10) eines Besseren belehrte.

bekehrung zusammenfiel. Aber die junge Pflanze bedurfte der Kräftigung und Pflege. Die Gläubigen waren beständig beisammen in den vier Grundelementen alles ächt christlichen Gemeindelebens, in dem Unterrichte der Apostel, in brüderlicher Gemeinschaft thätiger, alles aufopfernder Liebe, im Brotbrechen, d. h. im Genusse des heil. Abendmahls in Verbindung mit den täglichen Liebesmahlen, und im Gebete (Apg. 2, 42). Jesus Christus, der Gottes- und Menschensohn, der Erfüller des ganzen A. T.'s, war der Mittelpunkt ihres Glaubens, und das Christenthum erwies sich nicht etwa bloß als eine Theorie, oder als eine Empfindung, oder als ein Inbegriff von sittlichen Vorschriften und Handlungen, sondern im tiefsten und umfassendsten Sinne als Leben, als eine Gotteskraft, selig zu machen alle, die daran glauben. „Der Herr aber that hinzu täglich, die da selig wurden, zu der Gemeinde."

Dieß war der maßgebende Anfang, der seines Gleichen nicht wieder in der Geschichte hatte, aber dereinst haben wird, da die Verheißung des Joël noch immer nicht im absoluten Sinne erfüllt ist. Diese junge Schaar der Gläubigen mit ihren Nachfolgern sollte das Salz der Erde werden, um die dumm gewordene Masse der Menschheit vor Fäulniß zu bewahren, und von der an diesem Tage gestifteten Gemeinschaft sollte fortan jeder wahre Fortschritt der Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst, des geselligen Lebens und der äußeren Civilisation, sowie alle großen Begebenheiten der neueren Geschichte ausgehen. Vorher scheu und furchtsam, finden wir von diesem Tage an die Apostel mit einem unverwüstlichen Zeugenmuthe ausgestattet. Vorher unbekannt oder geringgeschätzt, sind sie auf einmal die Helden des Tages geworden, welche bald die Aufmerksamkeit der ganzen Welt auch außerhalb Palästina's auf sich ziehen. Einige ehrliche, schlichte Fischerleute von Galiläa erhoben zum Zeugenamt des heil. Geistes, aus ungelehrten Männern umgeschaffen zu untrüglichen Organen des Weltheilandes und zu Lehrern aller Jahrhunderte: wahrlich, das ist ein Wunder vor unsern Augen!

Zweites Kapitel.

Die Mission in Palästina und Anbahnung der Heidenmission.

---

§. 57. Wachsthum und Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem.

Nach einem so herrlichen Anfang nahm die Muttergemeinde der Christenheit innerlich und äußerlich mächtig zu und fand durch ihren reinen Wandel

und die Gluth ihrer ersten Liebe und Wohlthätigkeit, die sogar bis zur Gütergemeinschaft sich steigerte, anfangs beim Volke große Gunst (Apg. 2, 47). Aber auch die bald hervortretende Opposition der ungläubigen Welt mußte nach einem zu allen Zeiten sich geltend machenden Gesetz des Reiches Gottes nur zu ihrer Läuterung und Ausbreitung dienen. Wie am Pfingsttage, so ist auch in der nächstfolgenden Geschichte bis zum Auftritte Pauli durch Wort und That Petrus der Hauptleiter, Beförderer und Vertheidiger der Kirche. Hinter ihm schreitet in geheimnißvoller Stille, die eine verborgene Tiefe und große Zukunft ahnen läßt, Johannes einher. Die wunderbare Heilung eines mehr als vierzigjährigen Lahmen durch das große Wort des Petrus: „Gold und Silber habe ich nicht; was ich aber habe, das gebe ich dir: im Namen Jesu Christi von Nazareth stehe auf und wandle" (Apg. 3, 6) machte bedeutendes Aufsehen im Volke, vermehrte die Zahl der männlichen Glieder der Gemeinde auf fünf tausend[1]), erregte aber zugleich die Eifersucht und den Haß der Priester, besonders der Sadducäer, da die ihnen so anstößige Auferstehung des Herrn der Mittelpunkt der apostolischen Predigt und das Hauptargument für die Messianität Jesu war (Apg. 4, 2). Die beiden Apostel wurden von der Tempelwache gefangen gesetzt und am folgenden Tage sammt dem Geheilten vor das Synedrium geführt, in welchem gerade damals die sadducäische Partei die Oberhand hatte. Da erklärte Petrus voll heil. Geistes und kühnen Glaubensmuthes, daß das Wunder im Namen und durch die Kraft des von ihnen gekreuzigten, von Gott aber wieder auferweckten Jesu Christi von Nazareth geschehen sei, Den sie, die Bauleute, nach der Weissagung des 118. Psalmes verworfen, Den aber Gott zum Grundstein des ganzen Gottesreiches gemacht habe. Dann, von der leiblichen zu der geistlichen Heilung übergehend, verkündigte er den Fundamentalsatz des Christenthums als der allein seligmachenden Religion: „Es ist in keinem Anderen das Heil, ist auch kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, darin wir sollen selig werden."

Da die Synedristen das Factum der wunderbaren Heilung nicht läugnen konnten und sich zugleich vor dem Volke fürchteten, so entließen sie für dieß-

---

[1]) Apg. 4, 4. Dr. Baur sieht in dieser und den andern Angaben der Apostelgeschichte über die schnelle Zunahme der Gemeinde eine absichtliche Uebertreibung und stützt diese Behauptung auf den scheinbaren Widerspruch zwischen Apg. 1, 15, wonach die ursprüngliche Zahl der Jünger bloß 120 betrug, und zwischen dem Berichte des Paulus 1 Kor. 15, 6, daß Christus nach Seiner Auferstehung 500 Brüdern auf einmal erschienen sei („Paulus, der Ap. Jesu Christi" ꝛc. 1845. S. 37). Allein Lucas sagt a. a. O. nicht, daß die Gemeinde aus 120 Gliedern bestanden habe, sondern daß gerade damals bei der Wahl eines Nachfolgers des Judas so viel an Einem Orte versammelt waren. Uebrigens ist es auch möglich, daß die Erscheinung, von welcher Paulus spricht, nach dem Pfingstfeste Statt fand, da er ja an derselben Stelle auch die ihm selbst zu Theil gewordene Christophanie auf dem Weg nach Damascus erwähnt. Die Baurische, wie die Straußische Kritik, ist entsetzlich scharfsinnig im Auffinden und Fingiren von Differenzen und Widersprüchen in der heil. Geschichte, giebt sich aber nicht die mindeste Mühe, dieselben zu lösen.

mal den Petrus und Johannes mit der bloßen Warnung vor fernerer Verkündigung des Namens Jesu. Die Apostel kehrten zu den Brüdern zurück, die sich zu einem brünstigen Gebet vereinigten, so daß sich zum Zeichen der Erhörung, wie am Pfingstfest, die Stätte der Versammlung bewegte, und sie auf's Neue mit dem heil. Geist erfüllt wurden.

In dieser ersten Verfolgung haben wir ein treues Vorbild aller späteren Anfeindungen gegen die Gemeinde des Herrn. „Sobald sich die evangelische Wahrheit erhebt", sagt Calvin[1]), „stellt sich ihr Satan auf alle mögliche Weise entgegen und setzt Alles in Bewegung, um sie in der ersten Entstehung schon zu unterdrücken; sodann sehen wir, wie der Herr mit unüberwindlicher Tapferkeit die Seinen ausrüstet, daß sie fest und unbeweglich stehen gegen alle Machinationen der Gottlosen; endlich, wie zwar die Macht in den Händen der Widersacher zu liegen scheint, die nichts unterlassen, den Namen Christi zu vertilgen, und wie die Jünger des Herrn unter ihnen sind wie Schafe unter den Wölfen, wie aber dennoch Gott das Reich Seines Sohnes ausbreitet, die angezündete Flamme des Evangeliums anfacht und die Seinen zu bewahren weiß."

Die Apostel konnten jedoch nicht schweigen nach ihrem Grundsatz, den sie offen vor dem hohen Rath erklärten, Gott mehr gehorchen zu müssen, als den Menschen (4, 19; vgl. 5, 29). Ihre Predigt und Wunderthaten (5, 13—16), sowie das schreckliche Strafgericht über den Heuchler Ananias und sein Weib zogen immer mehr die Aufmerksamkeit und Bewunderung des Volkes auf die Kirche. Die sadducäische Partei ließ daher die Apostel zum zweiten Male gefangen setzen. Allein der Engel des Herrn öffnete die Thüren des Kerkers (5, 19), so daß sie nur um so freudiger im Tempel lehrten. Vor den hohen Rath geführt wiederholten sie ihren Protest gegen das Verbot zu lehren, weil es mit ihrem Gehorsam gegen Gott in Conflict gerieth, und zeugten auf's Neue von der Auferstehung Jesu, Den die Synedristen erwürget, Den aber Gott zu Seiner Rechten erhöhet habe als Heiland, um dem Volke Israel Buße und Vergebung der Sünden zu ertheilen. Schon wollten die erbitterten Fanatiker das Todesurtheil aussprechen, als sie durch den Pharisäer Gamaliel, den Enkel des berühmten Hillel und einen der angesehensten Rabbinen, zur Mäßigung gestimmt wurden, so daß man dießmal die Apostel mit der Geißelung, der gewöhnlichen Strafe für Ungehorsam, und mit der nochmaligen Einschärfung des Predigtverbotes entließ. „Ist dieses Beginnen oder dieses Werk", so rieth er, „menschlichen Ursprungs, so wird es untergehen; ist es aber aus Gott, so könnt ihr's nicht zerstören" (5, 38 f.). In diesen berühmten Worten spricht sich seine unentschiedene Stellung zum Christenthum aus; er war darüber noch nicht mit sich in's Reine gekommen und wollte in menschlicher Klugheit und Vorsicht das Urtheil der Zeit abwarten, überzeugt, daß das Gute und Göttliche trotz aller Opposition zuletzt doch siege, und daß andererseits die Schwärmerei und Schlechtigkeit durch gewaltsame Unterdrückungsversuche nur gewinnen

[1]) Commentar. ad Acta 4, 1.

könne und daher besser ihrem eigenen Gerichte, das sicherlich früher oder später eintreffe, anheimzustellen sei[1]). Gamaliel zeigt sich hier als einen unparteiischen, gerechtigkeitsliebenden und vom alttestamentlichen Glauben an die göttliche Vorsehung durchdrungenen Mann, welche die falschen Propheten nicht lange ungestraft lassen werde. Unrichtig ist es aber, ihn wegen dieses Ausspruches für einen geheimen Anhänger des Christenthums zu halten. Vielmehr spricht dagegen das Factum, daß er bis zu seinem Tode Pharisäer und bei den Juden fortwährend in großem Ansehen blieb. Wahrscheinlich ging seine neutrale Stellung zum Christenthum in Feindschaft über, sobald dasselbe zuerst in offenen Gegensatz gegen den Pharisäismus trat, wie man auch daraus schließen kann, daß der Apostel Paulus aus seiner Schule hervorging.

Dieser Gegensatz gegen das pharisäische Judenthum trat bald durch Stephanus hervor, welcher zwar nicht Apostel, aber jedenfalls ein Mann von apostolischem Geiste war und eine Epoche für die Entwicklung des Christenthums macht. Bisher war die Spaltung zwischen Pharisäern und Sadducäern der Kirche günstig gewesen, nach dem Auftritt des Stephanus aber wurden auch die ersteren entschieden feindselig gestimmt, und Pilatus und Herodes verbanden sich auf's Neue zur Unterdrückung eines gemeinschaftlichen Gegners.

§. 58. Stephanus, der erste Märtyrer.

Hatte die Predigt von der Auferstehung und der sittliche Ernst der Christen zuerst die weltlich-gesinnten Sadducäer gegen sie eingenommen, so mußte nun im weiteren Verlaufe auch ihr Gegensatz gegen die starre Buchstabenknechtschaft und scheinheilige Werkgerechtigkeit der Pharisäer hervortreten. Dieß geschah durch Stephanus, einen der sieben Diakonen der jerusalemischen Gemeinde, der sich durch Weisheit und Wunderkraft auszeichnete. Er war wahrscheinlich Hellenist, d. h. griechisch-jüdischer Abkunft, wie man theils aus der Veranlassung zur Ernennung dieser Diakonen, nämlich der Klage der ausländischen Judenchristen über die Vernachlässigung ihrer Wittwen, theils aus seinem griechischen Namen, theils aus seinem freieren evangelischen Standpunkte schließen kann. Seine Bedeutung besteht darin, daß er zuerst den Gegensatz des Christenthums gegen das verstockte Judenthum scharf und bestimmt hervorhob

[1]) Für eine solche unentschiedene Gemüthsstellung und eine noch nicht spruchreife Erscheinung ist allerdings Gamaliel's Rath weise zu nennen, aber keineswegs absolut betrachtet. Denn einmal ist die lange Zeitdauer durchaus kein Kriterium für die Göttlichkeit einer Sache (man denke z. B. an das Heidenthum und an den Muhamedanismus), und sodann würde sein Grundsatz, consequent und in allen Fällen befolgt, aller Strafe ein Ende machen und völlige Gleichgültigkeit für den Ernst des Gesetzes substituiren. Sobald man einmal weiß, was an einer Sache ist, muß man sie entweder entschieden billigen und kräftig in Schutz nehmen, oder verdammen und unschädlich zu machen suchen. Dieß gegen eine unbesonnene Ueberschätzung jenes Rathes, welchen manche wie ein Orakel und wie einen Theil des Wortes Gottes selbst behandeln.

und dadurch ein Vorläufer des Apostel Paulus wurde, der aus seinem Märtyrerblute emporstieg[1]). Auf seine Ansichten scheinen besonders die Reden Jesu gegen die Pharisäer (Matth. 23.) und Seine drohenden Weissagungen über die Zerstörung Jerusalems und des Tempels (Matth. 24, 1 ff. 21, 18 ff. Luc. 17, 22 ff.) eingewirkt zu haben. Stephanus disputirte viel mit ausländischen Juden von griechischer Bildung (Apg. 6, 9), wahrscheinlich auch mit Saulus von Tarsus[2]), und keiner vermochte „seiner Weisheit und seinem Geiste" zu widerstehen. Ohne Zweifel suchte er sie aus dem A. Testamente selbst davon zu überzeugen, daß Jesus der Messias und der Begründer einer neuen geistigen Gottesverehrung sei, und daß die jüdische Nation durch die Verwerfung des erschienenen Heils dem Untergange entgegengehe. Dadurch zog er sich den Vorwurf der Lästerung Moses zu, welche zugleich für eine Lästerung Gottes galt. Falsche Zeugen klagten ihn vor dem hohen Rathe an, daß er gesagt habe, Jesus von Nazareth werde den Tempel zerstören und die Gesetze Moses verändern[3]). Das Wahre an dieser Beschuldigung war vermuthlich die Polemik des Stephanus gegen die pharisäische Ueberschätzung des Ceremonialgesetzes und des Tempels und seine Hindeutung auf den Untergang der bisherigen Heilsökonomie, — eine Ansicht, die er sich bilden konnte aus dem prophetischen Worte des Herrn über das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels (Joh. 2, 19) und über das Aufhören alles nationalen, an einen bestimmten Ort — sei es Garizim oder Jerusalem — gebundenen Cultus (Joh. 4, 21—24). Eine Verläumdung aber war es, wenn seine Gegner ihn deßhalb der Lästerung Moses und Gottes beschuldigten. Denn das ganze Alte Testament weist ja selbst über sich hinaus, und auf das Christenthum als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten hin.

Die Vertheidigungsrede nun, welche dieser kühne Zeuge voll himmlischer Ruhe und Heiterkeit, die sich auf seinem engelgleichen Antlitz abspiegelte (Apg. 6, 15), vor dem Synedrium in der Begeisterung des Augenblicks[4]) hielt (Kap. 7,

---

[1]) „Si Stephanus non orasset," sagt Augustin (Sermo I et IV in fest. S. Stephani), „ecclesia Paulum non haberet."

[2]) Wie man theils aus dem besonderen Antheil, den Paulus an der Verfolgung des Stephanus nahm (7, 58 und 8, 1), theils daraus schließen kann, daß unter den Synagogen der mit Stephanus disputirenden ausländischen Juden die von Cilicien, dem Vaterlande des Paulus, ausdrücklich genannt wird (6, 9).

[3]) Apg. 6, 11—14. Eine ganz ähnliche Anklage wurde gegen Christus vorgebracht, Matth. 26, 61: „Er hat gesagt: Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen denselben bauen," — eine Verdrehung des wahren Ausspruches Jesu Joh. 2, 19, der sich zunächst auf den Tempel Seines Leibes, indirect aber auch auf die natürliche Folge Seines Todes und Seiner Auferstehung, nämlich auf die Zerstörung des alttestamentlichen Heiligthums und die Errichtung des neuen christlichen Cultus bezog.

[4]) Daraus erklären sich die unbedeutenden historischen Verstöße in seinem Vortrag, die indeß nur zur Bestätigung der Glaubwürdigkeit dienen. Man vergleiche die Ausleger zu Apg. 7, 6. 7. 16. 53.

2—53), ist keine directe, wohl aber eine ausgezeichnete indirecte Widerlegung der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigung. Er sah in ächt christlichem Geiste von seiner Person ab und vergaß im heiligen Eifer für die Sache Gottes Alles, was die Richter mit ihm aussöhnen konnte. Aber aus seiner Vertheidigung der göttlichen Heilsanstalt ergab sich dann die Anwendung auf diesen speciellen Fall für jeden denkenden Zuhörer von selbst. Bei weitem der größte Theil seiner Rede (V. 2—50) ist ein Ueberblick über die Geschichte Israels von der Berufung Abrahams bis auf die mosaische Gesetzgebung und von da bis auf die Erbauung des salomonischen Tempels, worauf er noch einen Ausspruch des Jesajas (K. 66, 1) gegen den fleischlichen Aberglauben der Juden anführt, als ob der Allerhöchste in ein Gebäude von Menschenhand eingeschlossen sei. Durch dieses Zurückgehen auf die heil. Geschichte wollte Stephanus einmal seinen Glauben an die Offenbarung des A. Testaments bezeugen und die Beschuldigung der Lästerung Moses und des Tempels durch die Entwicklung ihrer wahren Bedeutung widerlegen, und sodann den Beweis führen, daß das Benehmen der Juden mit der Gnade Gottes stets im größten Mißverhältniß gestanden, indem sie, je größer Seine Wohlthaten waren, desto undankbarer und widerspenstiger sich gegen Ihn und Seine Gesandten, besonders auch gegen Moses, erwiesen haben. Er hielt seinen Anklägern die Vergangenheit als einen treuen Spiegel vor, in welchem sie ihr eigenes Benehmen gegen den Messias und dessen Anhänger erkennen sollten [1]). Zugleich stellt er die Führungen Gottes aus einem bestimmten Gesichtspunkte als einen theokratischen Plan dar, welcher immer weiter hinausweist und im Messias sein Ende findet. Schon Moses weissagte einen Propheten, der nach ihm kommen werde, somit weist das Gesetz selbst über sich hinaus und auf etwas Höheres hin; der Tempel Salomo's war bloß mit Menschenhänden gemacht, das Vorbild eines anderen Tempels, der Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit. Wahrscheinlich beabsichtigte er, die dritte Periode, die messianischen Weissagungen der Propheten und deren Kampf gegen den fleischlichen Sinn, das Kleben an Aeußerlichkeiten, die Undankbarkeit und Halsstarrigkeit der Juden noch näher zu schildern; er wurde aber durch den Unwillen der gereizten Zuhörer, welche den polemischen Stachel der eben dargestellten Geschichte ihrer Vorfahren wohl fühlten, unterbrochen. Deßhalb schloß er, vom ruhigen Ton der Erzählung in das Pathos einer ernsten Bußpredigt

[1]) Daß diese Parallele dem Redner, besonders bei der Schilderung Moses vorschwebte, so daß es fast aussieht, als ob er die Geschichte Jesu, nur unter verändertem Namen erzähle, darauf hat schon der ehrwürdige Antistes von Zürich Joh. Jak. Heß treffend aufmerksam gemacht in seiner „Gesch. und Schriften der Apostel Jesu". 2. Aufl. Zürich 1778. Bd. I. S. 78 ff. „Hier ist Alles," sagt er S. 83, „Gemälde von der Juden Betragen gegen Jesum; ihre Denkensart, wie sie sich in der Sache Jesu geäußert hat, wird ihnen durch die ältere Geschichte anschaulich gemacht und gleichsam im Spiegel gezeigt. Die Eifersucht der Brüder Josephs, das Betragen gegen Moses vor und nach seiner Flucht in Midian, das Betragen gegen die göttlichen Führungen in der Wüste, soll den Zuhörern Stephani ihre eigene Gesinnung vorhalten."

übergehend, mit dem furchtbaren Strafworte (V. 51—53), worin er seinen Anklägern und Richtern, als den treuen Söhnen der Prophetenmörder, den Verrath und Mord des unschuldigen und gerechten Messias, als die Spitze ihrer Undankbarkeit und Gesetzesübertretung, vor das Gewissen hielt und den ihm gemachten Vorwurf der Irreligiosität auf sie zurückwarf.

Damit hatte er sich aber zugleich alle Möglichkeit einer Freisprechung abgeschnitten; es war ihm ja auch gar nicht um sein Leben, sondern nur um die Vertheidigung der Wahrheit zu thun. Die Synedristen knirschten vor Wuth; Stephanus aber wurde im Geiste gen Himmel entrückt und sah zur Rechten des allmächtigen Gottes Jesum zu seinem Schutze und zu seiner Aufnahme bereit stehen[1]), den verklärten Menschensohn, Der vom Throne Seiner Majestät alle Machinationen der Feinde zu Schanden macht. Die Zeloten wollten nichts mehr hören, stießen ihn aus der Stadt und steinigten ihn ohne förmliche Verurtheilung und ohne Zuziehung des Statthalters, also auf eine tumultuarische Weise, da die Römer dem Synedrium das Recht über Leben und Tod genommen hatten[2]). Die Zeugen, welche nach jüdischer Sitte die ersten Steine auf den Verurtheilten warfen, um dadurch ihre Ueberzeugung von dessen Schuld zu bethätigen, legten die lästigen Oberkleider zu den Füßen des Jünglings Saulus nieder, der also an dieser Hinrichtung eines vermeintlichen Gotteslästerers einen besonders eifrigen Antheil nahm und darin eine Gott wohlgefällige That sah. Stephanus aber übergab seine Seele dem Herrn Jesu, wie Dieser sterbend die Seinige dem Vater übergeben hatte (Luc. 23, 46); dann beugte er seine Kniee, flehte noch, da die Wuth sich nun gegen seine Person richtete — auch darin das Beispiel seines Meisters am Kreuze nachahmend (vgl. Luc. 23, 34) —,

---

[1]) Das auffallende „stehend" (ἑστῶτα Apg. 7, 55. 56), während Christus sonst immer als zur Rechten Gottes „sitzend" dargestellt wird, erklärt sich hier eben daraus, daß der Herr ihm als Retter und Beschützer gegen die Wuth der Feinde erscheint, wie dieß schon Chrysostomus erkannt hat, wenn er sagt: τί οὖν ἑστῶτα καὶ οὐχὶ καθήμενον; ἵνα δείξῃ τὴν ἀντίληψιν τὴν εἰς τὸν μάρτυρα. Ebenso sagt Gregor der Große: sedere judicantis (et imperantis) est, stare vero pugnantis vel adjuvantis. Stephanus stantem vidit quem adjutorem habuit (Homil. 19. in fest. Ascens.). Uebrigens ist dieser ungewöhnliche Ausdruck, sowie die sonst in den apostolischen Briefen gar nicht vorkommende Bezeichnung Jesu als des „Menschensohnes" ein Grund für die Aechtheit der Erzählung. Wäre die Rede, wie Dr. Baur (a. a. O. S. 51) annimmt, von dem Verfasser der Apostelgeschichte gedichtet und dem Stephanus bloß in den Mund gelegt, so wären auch ohne Zweifel die apologetischen Beziehungen bestimmter und directer hervorgehoben worden.

[2]) Manche Ausleger nehmen daher an, die Steinigung sei bald nach der Abberufung des Pilatus a. 36 und vor der Ankunft des neuen Procurators Marcellus geschehen, wo eine solche Ungesetzlichkeit eher ungestraft hingehen konnte. Indeß ist das Verfahren auch ohne diese Annahme erklärlich, da sich der Fanatismus der Juden wenig um die Gesetze der verhaßten Römer bekümmerte und in der Hitze der Aufregung die möglichen Folgen vergaß, oder denselben dadurch zu entgehen glaubte, daß kein förmliches Todesurtheil gefällt war, die Hinrichtung also keinen officiellen Charakter hatte.

daß der Herr seinen Mördern ihre Sünde nicht zurechnen möge, und entschlief.

Würdig eröffnet dieser Mann, in dessen letzten Augenblicken sich noch das Bild des sterbenden Erlösers abspiegelte, den glorreichen Chor der Märtyrer, deren Blut fortan den Acker der Kirche düngen sollte. Die Idee, wofür er starb, die freie evangelische Auffassung des Christenthums im Gegensatz gegen das erstarrte Judenthum lebte fort und wurde von Einem seiner heftigsten Verfolger, dem Heidenapostel Paulus, fortgeführt. Sein Tod diente aber auch zur weiteren äußeren Ausbreitung der Kirche. Denn er war das Loosungswort einer allgemeinen Verfolgung und Zerstreuung der Gemeinde, mit Ausnahme der Apostel, welche es für ihre Pflicht hielten, heldenmüthig der Gefahr zu trotzen und in Jerusalem zu bleiben (Apg. 8, 1. 14). Auf diese Weise blies der Sturmwind die Funken des Evangeliums in die verschiedenen Theile von Palästina und bis nach Phönizien, Syrien und Kypern hin (8, 1. 4; 11, 19. 20). Daß aber die Apostel selbst verschont blieben, wird man entweder einer besonderen göttlichen Bewahrung oder dem Umstande zuschreiben müssen, daß die Verfolgung zunächst und hauptsächlich gegen den hellenistischen Theil der Gemeinde gerichtet war.

§. 59. Das Christenthum in Samarien. Philippus.

Zunächst kam das Evangelium nach Samarien durch **Philippus**, nicht den Apostel, sondern Einen der sieben Diakonen (Apg. 6, 5; 21, 8), welche wohl, als Collegen des Stephanus und als Hellenisten, von den Gegnern vorzüglich verfolgt wurden. Er sollte daselbst ernten, was bereits Christus in Seinem Gespräche mit der Samariterin und Seinem zweitägigen Aufenthalte in Sichem gesäet hatte (vgl. Joh. 4, 35 ff.). Die Samaritaner nahmen zwar vom A. Testamente bloß den Pentateuch an, waren aber doch für oberflächliche religiöse Eindrücke und fremdartige Elemente, freilich auch zugleich für allerlei Aberglauben und Schwärmerei empfänglicher, als die eigentlichen Juden[1]) und erwarteten vom Messias die allgemeine Wiederherstellung und Vollendung der Dinge. Sie waren gerade in große Aufregung versetzt durch **Simon**, Einen jener herumziehenden Goëten, welche damals bei der allgemein verbreiteten Sehnsucht nach etwas Höherem und bei der Empfänglichkeit für geheime orientalische Weisheit viel Eingang fanden und mit ihren trügerischen Künsten in einem ähnlichen Contraste zu den Aposteln und Evangelisten standen, wie einst die ägyptischen Zauberer zu Moses und seinen durch Gottes Kraft bewirkten Wundern. Dieser Simon, der bei den Kirchenvätern den Zunamen des Magiers trägt und von ihnen für den Patriarchen aller Ketzer, besonders der Gnostiker, gehalten wird[2]),

[1]) Wie der Eingang zeigt, welchen drei nacheinander im ersten Jahrhundert auftretende Sectenstifter, **Dositheus**, der gleich zu nennende **Simon Magus** und sein Schüler **Menander** unter den Samaritanern fanden.

[2]) Von seinem Verhältniß zum Gnosticismus wird weiter unten in dem Abschnitt von den Häresieen der apostolischen Periode (§. 169) näher die Rede sein.

gab sich für ein höheres Wesen aus und wurde wegen seiner vorgeblichen Zaubereien, wozu Weissagungen aus den Sternen, Todten- und Dämonenbeschwörungen durch Formeln orientalisch-griechischer Theosophie ꝛc. gehören mochten, von Alt und Jung, wie eine Emanation oder Incarnation der Gottheit angestaunt. Als aber Philippus durch die demüthige Kraft des Glaubens und die einfache Anrufung des Namens Jesu Wunder, besonders Krankenheilungen, verrichtete, welche Simon mit all' seinen Gaukelkünsten nicht zu Stande bringen konnte, so fiel das Volk dem Evangelisten zu und ließ sich taufen. Da hielt es der Zauberer für das Beste, der höheren Macht zu weichen und ebenfalls die Taufe anzunehmen, wohl in der Hoffnung, dadurch selbst in den Besitz der Wundergabe seines Rivalen zu kommen. Denn an eine eigentliche Bekehrung darf man bei ihm, wie der Verfolg zeigt, gar nicht denken. Er ahnte wahrscheinlich im Evangelium eine überlegene Gotteskraft und wurde einen Augenblick davon überwältigt, ging aber nicht aufrichtig auf dasselbe ein, sondern wollte an seiner heidnischen Anschauungsweise, wie Ananias an seinem Gelde, festhalten und den christlichen Namen seiner Habsucht und seinem Ehrgeize dienstbar machen.

Dieser schnelle Erfolg der Predigt unter einem den Juden so tödtlich verhaßten Mischlingsvolke, das zwar beschnitten war, aber von ihnen doch nicht als zum theokratischen Stamme gehörig betrachtet wurde, mußte unter den Gläubigen zu Jerusalem kein geringes Aufsehen machen. Manche mochten wohl unter dem Einfluß alter Vorurtheile die Aufrichtigkeit der Neubekehrten bezweifeln. Jedenfalls war das Werk unvollständig, ihr Glaube gründete sich nicht sowohl auf innere Erfahrung, als auf die Wunder des Philippus, wie früher auf die Gaukeleien des Simon, und die Wassertaufe bedurfte der Confirmation und Ergänzung durch die Geistestaufe (Apg. 8, 16). Die Apostel sandten daher aus ihrer Mitte den Petrus und Johannes nach Samarien ab, um die Sache zu untersuchen und das Fehlende hinzuzufügen. Diese ertheilten ihnen, ohne Zweifel nach vorangegangener genauerer Belehrung über die Geschichte Jesu und über Buße und Glauben an ihn, durch das Symbol der Handauflegung den heil. Geist, Der sich nun in ähnlichen Zeichen, wie am Pfingstfeste, kund gab. Simon, dadurch noch mehr in Staunen gesetzt, wollte von den Aposteln die Kunst der Geistesmittheilung durch Handauflegung mit Geld kaufen[1]), um dadurch noch gewaltiger über die Gemüther herrschen zu können. Man sieht hieraus, wie aus der Geschichte so vieler anderer Schwärmer, daß es auch ein unlauteres und eigenmächtiges Trachten selbst nach den höchsten und heiligsten Gütern giebt, das, weil es nicht aus Demuth, sondern aus Herrschsucht und Eigennutz kommt, dem Herrn ein Gräuel ist und zum Verderben gereicht. Petrus wies den Heuchler wegen dieser profanen Herabziehung des Heiligen und Uebernatürlichen in das Gebiet der vergänglichen Materie scharf zurecht, gab ihn aber doch nicht verlo-

[1]) Daher wurde durchs ganze Mittelalter hindurch der Handel mit kirchlichen Aemtern und Würden Simonie genannt.

ren, sondern forderte ihn zur Buße auf[1]). Simon bat nun zwar, von Furcht vor göttlichen Strafen erschüttert, die Apostel, sie möchten durch ihre Fürbitte vor dem Herrn die Erfüllung ihrer Drohung von ihm abwenden; allein dieser Eindruck war nur ein vorübergehender, und er blieb, soweit uns die Spuren der Geschichte darüber belehren, nach wie vor der alte Mensch, der aus der Religion ein elendes Gewerbe trieb[2]). Dieses merkwürdige Zusammentreffen des Simon Petrus mit Simon Magus wurde im christlichen Alterthum vielfach als ein Typus der Stellung der rechtgläubigen Kirche zur täuschenden Häresie aufgefaßt und dichterisch ausgemalt.

Nachdem so durch den Geist des Christenthums zwei Völker, welche sich nicht einmal begrüßen wollten, zu Einer Gemeinschaft der Liebe verbunden waren, kehrten die beiden Apostel nach Jerusalem, dem damaligen Mittelpunkt der Kirchenleitung, zurück und predigten unterwegs in vielen samaritanischen Dörfern das Evangelium (8, 25). Philippus aber begab sich auf einen Wink des Geistes auf den Weg, der von Jerusalem nach der uralten, von Alexander M. zerstörten, von Herodes aber wieder aufgebauten Philisterstadt Gaza führt[3]).

---

[1]) Diese Milde des Apostels erscheint in auffallendem Contraste zu seiner Härte in der furchtbaren Bestrafung des Ananias (K. 5). Der Unterschied der Behandlung erklärt sich aber daraus, daß Simon, in welchem wir ein Gemisch von Betrügerei und Aberglauben anzunehmen haben, den heil. Geist noch nicht an seinem Herzen erfahren hatte und eigentlich nicht recht wußte, was er that, während Ananias auf dem Gipfelpunkte klar bewußter Heuchelei und Selbstsucht stand gegenüber der jungfräulichen Reinheit und begeisterten Liebesgluth der ersten Gemeinde.

[2]) Es läßt sich nicht sicher ausmachen, ist aber nicht unwahrscheinlich, daß er, wie z. B. Neander (a. a. O. S. 108) annimmt, derselbe sei, mit dem Simon, der nach dem Berichte des Josephus (Archaeol. XX. 7. §. 2) etwa zehn Jahre später in der vertrauten Umgebung des lasterhaften Procurator Felix erscheint und diesem durch seine magischen Künste zur Befriedigung ehebrecherischer Gelüste behüflich war. Gewiß ist, daß die Keime der gnostischen Secte der Simonianer auf den Magier Simon zurückzuführen sind.

[3]) Man kann die Frage aufwerfen, warum er nicht vielmehr auch nach Jerusalem zurückkehrte? Heß (a. a. O. S. 104) meint, weil dort die Verfolgung fortdauerte, und die Diakonen wegen der Zerstreuung der Gemeinde nichts mehr zu thun hatten. Indeß kann die Gemeinde sich nicht ganz aufgelöst haben und das „alle" Apg. 8, 1 muß hyperbolisch gefaßt werden, sonst wären wohl auch die Apostel nicht mehr dort geblieben. Baur in seinem Werke über Paulus S. 39 nimmt an, es sei seit Stephanus eine förmliche Trennung zwischen dem streng judaisirenden hebräischen und zwischen dem liberaleren hellenistischen Theil der Gemeinde, zu welchem letzteren Philippus gehörte, entstanden, und nur der erstere sei in Jerusalem geblieben. Dagegen spricht ja aber schon Kap. 9, 27, wonach der Hellenist Barnabas in Jerusalem war, als der bekehrte Saulus zuerst dorthin kam, abgesehen davon, daß Baur einen Grad von Feindschaft und Eifersucht zwischen beiden Parteien voraussetzt, welcher dem Geiste Jesu, von dem, wenn irgend ein Mensch, so gewiß die Apostel beseelt waren, total widerspricht. Die einfachste Antwort ist wohl die, daß Philippus mehr zum Missionär und Evangelisten berufen war, wie er denn auch so genannt wird Kap. 21, 8; vgl. 8, 40.

Hier traf er einen Aethiopier, den Hofbeamten und Schatzmeister der Königin Kandake[1]), der gerade von einem Tempelbesuche in Jerusalem zurückkehrte und das dreiundfünfzigste Kapitel des Propheten Jesajas las[2]). Philippus legte ihm den Sinn aus, verkündigte ihm Jesum, den Kern und Stern jener Weissagung, und taufte ihn. Es läßt sich nicht ermitteln, ob diese Bekehrung weitere Folgen gehabt habe. Nach der Kirchengeschichte waren zwar Frumentius und Aedesius im vierten Jahrhundert die ersten Missionäre von Aethiopien. Doch konnte schon früher in einem andern Theil des Landes das Evangelium verbreitet worden sein, und eine Tradition der abessynischen Kirche leitet diese von jenem Kämmerer, den sie Indich nennt, ab; auch scheinen manche ihrer Lehren und Gebräuche auf jüdisch-christlichen Ursprung hinzuweisen.

Nun begab sich Philippus nach Asdod und predigte in den Städten an der südlichen und nördlichen Küste des mittelländischen Meeres, bis er sich in Cäsarea Stratonis, der Hauptstadt Palästinas, wo die Landpfleger residirten, auf längere Zeit niederließ (8, 40; vgl. 21, 8). Hier bahnte er den Weg für Petrus, der bald dahin kam, und für die Bekehrung des Cornelius, zu welcher wir nun übergehen.

§. 60. Die Bekehrung des Cornelius. Anfang der Heidenmission.

Bis dahin waren bloß Juden und solche Proselyten, welche die Beschneidung erhalten hatten[3]), in die christliche Kirche aufgenommen worden. Dabei konnte aber die Missionsthätigkeit unmöglich stehen bleiben. Denn das Heil war ja für alle Völker, also auch für die Heiden bestimmt. Dieß lag schon in der dem Abraham gegebenen Verheißung eingeschlossen, daß durch seinen Saamen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen (1 Mos. 12, 3; 18, 18; 22, 18; vgl. Gal. 3, 8. 16); Jesajas hatte ausdrücklich die Bekehrung der Heiden geweissagt (K. 60, 3 ff. 66, 19 ff.; vgl. Zachar. 6, 15), und der Herr hatte bei Seinem Abschiede den Jüngern befohlen, alle Völker zu lehren und auf den dreieinigen Namen zu taufen (Matth. 28, 19. 20). Allein über die Art und Weise der Einführung der Heiden in die Kirche war nichts Näheres geoffenbart. Die Apostel und ersten Christen waren anfangs der Meinung, daß dieß bloß durch die Vermittlung des Judenthums, also erst nach vorangegangener Beschneidung geschehen könne. Sie waren noch zu sehr in der buchstäblichen

[1]) Dieß war nach Plinius der Amtstitel aller Fürsten von Meroë in Oberägypten, wie die ägyptischen Könige alle Pharao hießen.

[2]) Daraus geht hervor, daß er entweder ein eigentlicher Jude oder wenigstens ein Proselyt war. Faßt man das Wort „Eunuch" 8, 27 buchstäblich, so könnte der Aethiopier wegen des Gesetzes, 5 Mos. 23, 2, bloß ein Proselyt des Thors gewesen sein, und wir hätten dann hier das erste Beispiel der Aufnahme eines solchen in die christliche Gemeinschaft und ein Vorspiel für die Bekehrung des Cornelius. Allein jener Ausdruck bezeichnet häufig einen Hofbeamten überhaupt, ohne Rücksicht auf körperliche Verstümmelung.

[3]) Wie der Kap. 6, 5 erwähnte Diakonos Nikolaus von Antiochien.

Auffassung des A. Testaments befangen, welches die Beschneidung für ewige Zeiten anordnet und dem Unbeschnittenen mit der Ausrottung aus dem Volke Gottes droht (1 Mos. 17, 10. 13. 14), obwohl es freilich auch andererseits auf die typische Bedeutung dieses Ritus, auf die Beschneidung des Herzens, als die Hauptsache, hinweist (5 Mos. 10, 16; 30, 6. Jerem. 4, 4) und bisweilen das Aufhören des alttestamentlichen Cultus und die Stiftung eines ganz neuen Bundes andeutet (Jerem. 3, 16; 31, 31—33 ꝛc.). Sodann schien die ausdrückliche Erklärung des Herrn, daß Er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen (Matth. 5, 17), ihre ängstliche Anhänglichkeit an dasselbe zu begünstigen, da ihnen eine so abstracte Trennung von Moralgesetz und Ritualgesetz, wie sie manchen modernen Theologen geläufig ist, ganz ferne lag. Ihre Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Zulassung von Unbeschnittenen in die christliche Gemeinschaft waren also bei ihrem religiösen Bildungsgange sehr natürlich und hingen auf's engste mit ihrer Gewissenhaftigkeit und Ehrfurcht vor dem A. Testament zusammen. Gott Selbst mußte sie von diesem Vorurtheil befreien und ihnen einen Wink geben, wie sie das Evangelium, das sie mit vollem Rechte nach dem Beispiele ihres Meisters zunächst bloß dem auserwählten Volke verkündigten, auch den Heiden antragen sollten. Eine freiere Auffassung des Christenthums in seinem Verhältniß zum Judenthum war nun zwar bereits angebahnt durch die bekehrten Hellenisten, besonders durch Stephanus, und durch den auffallenden Erfolg der evangelischen Predigt unter den Samaritern. Allein für die stricteren palästinensischen Judenchristen, die „Hebräer", konnten jene Bedenken bloß niedergeschlagen werden durch eine specielle Offenbarung, wie sie dem Petrus, dem damaligen Haupte der Kirche und der hebräischen Partei insbesondere, vor der Taufe des Cornelius zu Theil wurde.

Wir sehen hieraus, daß die Erkenntniß, selbst der Apostel, eine progressive war. Man muß sich die Geistesmittheilung am Pfingstfeste nicht als eine magische Eingebung aller möglichen Kenntnisse und Aufschlüsse, sondern als eine centrale Erleuchtung, als die Einpflanzung des lebendigen Princips aller religiösen Wahrheit denken, dessen Ausbildung und Anwendung auf einzelne Fälle dem organischen Zusammenwirken des göttlichen und des wiedergebornen menschlichen Geistes überlassen blieb. Das gnädige Walten der Vorsehung erscheint viel anbetungswürdiger in dieser Anschmiegung an die Bedürfnisse und Entwicklungsgesetze der menschlichen Natur, als wenn sie ganz unvermittelt, abrupt und magisch verführe. Die allmählige Anbahnung des großen Werkes der Heidenbekehrung durch die Vorsehung von verschiedenen Seiten her muß jedem einleuchten, der die ungekünstelte Darstellung der Apostelgeschichte von dem Auftritte des Stephanus an aufmerksam liest. Alle Fäden greifen wunderbar und doch so naturgemäß und jeder im rechten Zeitpunkte in einander ein, bis der Boden innerlich und äußerlich vollständig vorbereitet ist für die großartige Ausführung des Werkes durch den Apostel Paulus. Nur ein verschrobener Sinn kann, wie das neuerdings mit beklagenswerthem Mißbrauche von Scharfsinn und Combinationsgabe in dem öfter angeführten Werke von Dr. Baur geschehen ist,

diesen objectiven Pragmatismus der Geschichte selbst in einen rein subjectiven verwandeln und hier überall statt des Waltens Gottes vielmehr bloß die absichtlichen Fictionen eines spätern Schriftstellers finden.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir nun zur Geschichte des Cornelius selbst über, welche uns zeigt, einmal, wie der Herr Seinem Werke unabhängig von menschlicher Weisheit und menschlichem Wahne und doch gerade zur rechten Zeit Bahn bricht, sodann, wie der heil. Geist die Erkenntniß der Apostel allmählig erweitert und von noch anklebenden jüdischen Vorurtheilen befreit, und wie sich diese willig der höheren Belehrung gefügt haben, und endlich, daß das Christenthum ursprünglich nicht Lehre und ein System von Begriffen, sondern Leben und Erfahrung ist.

Cornelius, der Erstling des Glaubens aus der Heidenwelt, war der Hauptmann einer in der Küstenstadt Cäsarea stationirten, aus Italienern bestehenden Cohorte (Apg. 10, 1) und wahrscheinlich selbst ein Italiener, vielleicht von Rom. Seiner Religion nach war er ein Heide, denn Petrus nennt ihn einen „Ausländer", mit welchem die Juden keinen Umgang pflegen dürfen (10, 28), er wird den Unbeschnittenen, also den Unreinen beigezählt (11, 3), und seine Bekehrung machte eben als die Bekehrung eines Heiden so großes Aufsehen (10, 45; 11, 1). Aber unbefriedigt von der Vielgötterei und aufrichtig nach der wahren Religion sich sehnend, hatte er mit seiner ganzen Familie den jüdischen Monotheismus, ohne Zweifel auch die messianischen Hoffnungen angenommen, gehörte also zu den Proselyten des Thors (vgl. darüber §. 51 S. 183) und stand durch seine Gottesfurcht und Wohlthätigkeit in großem Ansehen bei den Juden (10, 2. 22. 35). Aus der Anrede des Petrus 10, 37 geht hervor, daß Cornelius von den geschichtlichen Thatsachen des Christenthums gehört hatte. Dieß konnte sehr leicht geschehen, da der Diakonus Philippus in Cäsarea predigte (8, 40) und die Wunderthaten des Petrus in den benachbarten Gegenden großes Aufsehen machten (9, 31—43). Dadurch wurde nur seine innere Unruhe und sein Verlangen vermehrt, über die wichtigste Angelegenheit des Herzens in's Reine zu kommen. Er mochte ahnen, daß gerade diese neue, von den Einen heftig verdammte, von den Anderen eifrig ergriffene Religion vielleicht die wahre und allein geeignet sei, das tiefste Bedürfniß seines Gemüthes zu befriedigen. Er suchte darüber im Gebete Aufschluß, und um sich desto ungestörter der Betrachtung göttlicher Dinge widmen zu können, verband er damit nach jüdischer Sitte das Fasten. Da erschien ihm in der dritten Gebetsstunde, um drei Uhr Nachmittags, in der Ekstase ein Engel, der ihm meldete, daß der Herr sein redliches, heilsbegieriges Flehen und seine Werke der Liebe gnädig angesehen habe, und ihn anwies, den Simon Petrus aus Joppe kommen zu lassen. Gehorsam dem göttlichen Winke, sandte der Hauptmann sofort zwei Sklaven mit einem treuen, gottesfürchtigen Soldaten nach der Hafenstadt Joppe (jetzt Jaffa), die ebenfalls am Mittelmeer gelegen und eine starke Tagereise (dreißig römische Meilen) von Cäsarea entfernt war.

Durch wunderbare Fügung erfuhr am darauffolgenden Tage auch Petrus

eine innere Offenbarung, wodurch er für das Verständniß der unerwarteten Einladung eines Heiden vorbereitet wurde. Nach dem Aufhören der Christenverfolgung hatte nämlich dieser Apostel vermöge der ihm verliehenen Gabe der Kirchenleitung eine Visitationsreise zu den Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samarien, besonders in der fruchtbaren Ebene Saron am Mittelmeer, gemacht, gepredigt und Wunder gethan, worunter die Todtenerweckung der wohlthätigen Tabitha näher erzählt wird (9, 36—41). In Joppe hielt er sich einige Tage auf und zwar im Hause eines Gerbers, Namens Simon (9, 43), was vielleicht die Apostelgeschichte besonders bemerkt, um anzudeuten, wie er schon damals sich von jüdischen Vorurtheilen loszumachen anfing, indem das Geschäft der Gerber für halb unrein galt, weßhalb sie abgesondert wohnen mußten. Um die Mittagszeit nun, als eben die Boten des Cornelius sich der Stadt näherten, stieg Petrus auf das flache Dach, um sein Gebet zu verrichten, das sich ohne Zweifel auf die Ausbreitung des Reiches Gottes bezog. Während sein Geist nach unsterblichen Seelen hungerte, um sie Christo zu gewinnen, verlangte sein, vielleicht durch längeres Fasten geschwächter Leib nach irdischer Nahrung[1]). Da überfiel ihn plötzlich eine Ekstase, in der sein alltägliches Bewußtsein zurücktrat, und Gott ihm neue Aufschlüsse über die Art der Ausbreitung des Evangeliums mittheilte. Er kleidete die Vision in eine solche Form, welche gerade für den Zustand und das geistig-leibliche Bedürfniß des Apostels paßte und setzte ihm Speise vor, vor welcher er als Jude erschrak. Er sah nämlich im Geiste ein Gefäß wie ein großes Tuch, das an vier Zipfeln (mit Seilen an den Himmel?) angebunden und mit reinen und unreinen Thieren gefüllt war, aus dem geöffneten Himmel auf die Erde sich niederlassen. Zu gleicher Zeit erging an ihn der Befehl des Herrn: „Stehe auf, Petrus, schlachte und iß!" Als er sich weigerte etwas Unreines zu genießen, was er noch niemals gethan habe, vernahm er die bedeutungsvollen Worte: „Was Gott für rein erklärt hat, das halte du nicht für gemein." Nachdem die Stimme zum dritten Mal den Befehl wiederholt hatte, wurde das Gefäß wieder in den Himmel hinaufgezogen (10, 11—16).

Die symbolische Bedeutung dieses Gesichtes ist nicht schwer zu errathen. Das Gefäß bezeichnet die Schöpfung und speciell die ganze Menschheit, das Herabsteigen desselben vom Himmel das Ausgehen aller Creatur von demselben göttlichen Ursprung, die vier Zipfel sind die vier Himmelsgegenden, die reinen und unreinen Thiere stellen die Juden und Heiden dar[2]), und die Aufforderung

[1]) Vielleicht sollte der Heißhunger (πρόσπεινος 10, 10), der jedenfalls zur nachfolgenden Vision in Beziehung steht und so zu sagen deren physische Grundlage bildet, ihm das Verbot des Genusses unreiner Thiere, die doch auch zur Nahrung des Menschen bestimmt sind, als eine widernatürliche Beschränkung darstellen, welche nunmehr aufgehoben sei.

[2]) Die animalische Scheidung hing mit der nationalen eng zusammen. Die levitischen Speisegesetze verboten den Juden den Genuß der unreinen Thiere und ebendamit auch die Tischgemeinschaft mit den Heiden, welche sich an diesen Unterschied nicht kehrten und deßhalb selbst für unrein gehalten wurden.

zu essen enthält die göttliche Erklärung, daß nunmehr durch die neue christliche Schöpfung die mosaischen Speisegesetze (3 Mos. 10, 11), sowie der Unterschied zwischen reinen und unreinen Nationen aufgehoben seien, und mithin auch die Heiden ohne Vermittlung des Judenthums in die christliche Kirche aufgenommen werden sollen, wie das Tuch sammt den Thieren wieder in den Himmel hinaufstieg.

Kaum war Petrus aus der Ekstase erwacht und mit dem Nachdenken über den Sinn dieser Erscheinung beschäftigt, so standen die heidnischen Boten mit ihrem Gesuch vor der Thüre des Hauses, und der Geist deutete ihm nun gleich die Abzweckung der Vision. Er bewirthete die Fremden und begab sich am folgenden Tage mit ihnen und mit sechs Brüdern (vgl. Apg. 11, 12) nach Cäsarea. Cornelius, der unterdeß seine Verwandten und nahen Freunde zusammengerufen hatte, fiel vor dem ersehnten, gottgesandten Lehrer, wie vor einem übermenschlichen Wesen, auf die Kniee. Der Apostel, diese zwar wohlgemeinte, aber doch heidnische Abgötterei von sich weisend, sagte zu ihm: „Stehe auf! auch ich bin ein Mensch, wie du.“ Nachdem er von dem Hauptmann den Grund der Herbeirufung, das wunderbare Zusammentreffen der beiden Visionen vernommen und sich von seiner demüthigen Bereitwilligkeit für religiöse Belehrung aus eigener Anschauung überzeugt hatte, brach er in die merkwürdigen Worte aus, welche seine veränderte Ansicht über das Verhältniß der Heiden zum Evangelium als klare und feste Ueberzeugung ausdrücken: „Nun begreife ich wahrhaftig, daß Gott nicht die Person ansieht, sondern in jedem Volke ist Ihm annehmlich, wer Ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt“ [1]) (10, 35). Damit spricht Petrus das Princip des christlichen Universalismus im Gegensatz gegen den jüdischen Particularismus aus. Der Unterschied der Nationalitäten, will er sagen, ist in Bezug auf die Aufnahme in's Reich Gottes ganz gleichgültig, nicht die Abstammung von Abraham, nicht die Beschneidung, sondern bloß eine aufrichtige Sehnsucht nach dem Heil ist dazu erforderlich. Gott sieht auf das Herz und wird einem jeden, der Ihn nach Maßgabe seiner Erkenntniß und Gelegenheit verehrt und demgemäß lebt, durch Seine Gnade den Weg zum Heiland zeigen, wo sein Streben allein befriedigt werden kann. Das ist der Sinn der Worte nach dem Zusammenhang. Wenn also rationalistische Ausleger darin eine Gleichstellung aller Religionen und eine Beschönigung des Indifferentismus finden, so ist das, um mit de Wette (zu Apg. 10, 35) zu reden, „höchster exegetischer Leichtsinn“. Petrus spricht offenbar nicht vom göttlichen Wohlgefallen schlechthin, sondern bloß von dem Wohlgefallen in Bezug auf die Aufnahme in's messianische Reich. Das „angenehm“ bezeichnet die Fähigkeit Christ zu werden, nicht aber die Fähigkeit ohne Christum selig zu

[1]) Dieß ist natürlich nicht von der Gerechtigkeit des Glaubens, sondern von der Gerechtigkeit des Gesetzes und auch von dieser bloß in relativem Sinne zu verstehen, ähnlich wie Paulus Röm. 2, 13. 14. 26. 27 von gewissen Heiden sagt, daß sie von Natur des Gesetzes Werke thun.

werden. Sonst hätte ja Cornelius Heide bleiben können und der Taufe gar nicht bedurft. Vielmehr verkündigt ja Petrus gleich nachher (10, 43) Jesum als Den, Der uns allein vermittelst des Glaubens Vergebung der Sünden ertheile, und sagt an einem andern Orte (Apg. 15, 11) ausdrücklich, daß wir alle nur durch die Gnade des Herrn Jesu selig werden. Wo daher ein ernstes Streben nach Gerechtigkeit, ein Heimweh der Seele nach Gott sich im natürlichen Menschen findet, da ist es selbst schon von der vorbereitenden Gnade gewirkt und treibt immer bewußt oder unbewußt zu Christo hin, Der es allein befriedigen kann.

Petrus erinnerte nun den Cornelius und die Seinigen an die geschichtlichen Thatsachen aus dem Leben Jesu, die er im Allgemeinen als bereits bekannt voraussetzt (Apg. 10, 37 ff.), an Seinen Tod und Seine Auferstehung, und wie man nach dem Zeugniß aller Propheten durch den Glauben an Ihn als den Messias und den Richter aller Menschen, Vergebung der Sünden und Heil erlange. Als er noch redete, fiel der heil. Geist auf die heilsbegierigen Zuhörer und machte die Fortsetzung der Predigt unmöglich und unnütz. Sie redeten in Zungen und lobten Gott (10, 46), kurz, es wiederholte sich der Pfingsttag für die Heiden. Auffallend und beispiellos im N. Testament ist hier die Geistesmittheilung, mithin auch die Wiedergeburt *vor* der Taufe, während sie sonst mit dieser und mit der Handauflegung zusammenfiel, oder nachher erfolgte, wie bei den Samaritern. Der Mensch ist an Gottes Ordnungen gebunden, nicht aber Gott Selbst, der ihnen auch mit seinen Geistesgaben vorauseilen kann. Ohne Zweifel geschah diese Ausnahme zu Gunsten, wenn auch nicht des Petrus selbst, wie Olshausen annimmt, so doch der Judenchristen in seiner Begleitung, um diese und durch sie die ganze judenchristliche Partei in Jerusalem, die sich keine Geistestaufe ohne Wassertaufe denken konnte, auf die unwidersprechlichste Weise von der Theilnahme der Heiden am Reiche Christi zu überzeugen und sie von ihrem beschränkten gesetzlichen Standpunkte zu befreien. Dennoch ließ der Apostel auch in diesem Falle zum stärksten Zeugniß für die Wichtigkeit des Sacramentes nachträglich die Wassertaufe als objectives göttliches Siegel und Unterpfand der geschenkten Gnadengüter ertheilen (V. 48).

Nachdem Petrus auf die Bitte der bekehrten Heiden einige Tage in Cäsarea verweilt hatte, kehrte er nach Jerusalem zurück und beruhigte durch eine ausführliche Darstellung des ganzen wunderbaren Hergangs die dortigen strengen Judenchristen über sein Verfahren, so daß auch diese Gott priesen über die den Heiden verliehene Buße und Gabe des heil. Geistes (11, 18). Von nun an, nachdem Gott Selbst so deutlich die Scheidewand zwischen Juden und Heiden aufgehoben und Seine Gnade an den letzteren verherrlicht hatte, war der beschränkte Judaismus, der die Beschneidung zur Bedingung der Seligkeit machte, eine förmliche Irrlehre.

Indeß läßt sich von vorn herein denken, daß die tief eingewurzelten Vorurtheile, besonders derjenigen Gemeindeglieder, die früher zur pharisäischen Secte gehört hatten (vgl. 15, 5), noch lange nachwirkten und den Frieden der

Kirche störten. Davon zeugen die Verhandlungen auf dem Apostelconcil (Apg. 15.) und fast alle pauliniſchen Briefe. Ja ſelbſt Petrus wurde ſpäter einmal aus Furcht vor den engherzigen Judenchriſten ſeiner eigenen beſſeren Ueberzeugung untreu, weßwegen er von Paulus ſcharf zurecht gewieſen werden mußte (Gal. 2, 11 ff.)[1]).

§. 61. Die Gemeinde in Antiochien. Entſtehung des Chriſtennamens.

Um dieſelbe Zeit[2]), oder wenigſtens bald darauf wurde die Heidenbekehrung auch noch von einer anderen Seite her vorbereitet. Während nämlich die meiſten Flüchtlinge der jeruſalemiſchen Gemeinde nach dem Märtyrertode des Stephanus bloß den Juden in Phönizien und Syrien das Evangelium verkündigten (Apg. 11, 19), gab es doch auch einige bekehrte Helleniſten aus Kypern und Kyrene, Geiſtesverwandte des Stephanus, welche ſich mit der Predigt auch an die Heiden zu Antiochien wandten (V. 20)[3]), und zwar mit großem Er-

---

[1]) Wenn aber Kritiker, wie Gfrörer, „die heil. Sage", 1 Abth. S. 444 f. und Baur a. a. O. aus dieſem Umſtande einen Beweis gegen die Glaubwürdigkeit des ganzen Berichtes über Cornelius entnehmen, ſo wird dieß durch die klare Darſtellung des Paulus ſelbſt widerlegt, der ja das Betragen des Petrus zu Antiochien nicht als einen Fehler der Ueberzeugung, ſondern des Charakters, als eine praktiſche Inconſequenz, als eine Heuchelei beſchreibt (Gal. 2, 12. 13. 14), alſo den Bericht der Apoſtelgeſchichte vorausſetzt. Baur erkennt S. 80 an, daß die Geſchichte des Cornelius kein Mythus ſein könne. Statt deſſen macht er ſie aber zu etwas noch Schlimmerem, nämlich zu einer abſichtlichen Erfindung des Verfaſſers der Apoſtelgeſchichte, um dadurch das Verfahren des Paulus gegenüber den Heiden zu rechtfertigen (S. 78 ff.). Der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte war alſo, um es deutlich herauszuſagen, ein frommer (?) Betrüger, der den Leſern ſeine eigenen Fictionen mit klarem Bewußtſein als objective Geſchichte aufbürdet!! Das riecht offenbar zu ſehr nach dem antiquirten Standpunkte eines Bahrdt, Venturini und des Wolfenbüttler Fragmentiſten und iſt eines Theologen zu unwürdig, um eine ernſtliche Widerlegung zu verdienen.

[2]) Etwa um das Jahr 40, jedenfalls ein paar Jahre vor der von Agabus geweiſſagten Hungersnoth, die im Jahre 44 oder 45 eintraf; denn dieß meldet Lucas ſpäter Apg. 11, 28 und zwar in demſelben Abſchnitte über die antiocheniſche Gemeinde, wo er offenbar akoluthiſtiſch verfährt, wie er überhaupt im Allgemeinen ſtreng die chronologiſche Methode beobachtet. Wieſeler a. a. O. S. 152 giebt dieß zu in Bezug auf den erſten Theil der Apoſtelgeſchichte Kap. 1 bis Kap. 8, 3 und auf den ganzen Abſchnitt, der von Paulus handelt Kap. 13, 1 — Kap. 28, 31, meint aber, daß von Kap. 8, 4 — Kap. 12, 25 die ſynchroniſtiſche Methode herrſche, was mir indeß nicht hinlänglich begründet zu ſein ſcheint. Ich ſetze die Ereigniſſe vom Märtyrertode des Stephanus bis zur Abholung des Paulus aus Tarſus (11, 25) in die Jahre zwiſchen 37 und 43 und zwar im Weſentlichen in derſelben Reihenfolge, wie ſie Lucas erzählt.

[3]) Ich nehme nämlich mit den meiſten neueren Kritikern an, daß nach codd. AD, nach der Vulg. und anderen Autoritäten in der genannten Stelle Ἕλληνας die richtige Lesart iſt. Denn die lect. rec. Ἑλληνιστάς bildet ja gar keinen Gegenſatz zu Ἰουδαίοις V. 19, da die Helleniſten ebenfalls Juden waren.

folg. Antiochien, die ehemalige Residenz der seleucidischen Könige, war damals der Sitz des römischen Proconsuls, die Hauptstadt Syriens und des ganzen römischen Morgenlandes, zugleich ein berühmter Mittelpunkt der Bildung und Beredtsamkeit. Die Gemeinde von Jerusalem sandte nun, ähnlich wie früher den Petrus und Johannes nach Samarien, so dieß Mal den Barnabas nach Antiochien, um diese neue Pflanzung zu besichtigen und zu bewässern. Joses, mit dem Zunamen Barnabas (d. h. Sohn der Ermahnung, des Trostes), der nachherige Begleiter des Apostels Paulus, hatte sich schon in den ersten Zeiten der Kirche durch aufopfernde Wohlthätigkeit ausgezeichnet und war ein griechischer Jude, von der Insel Kypros gebürtig (Apg. 4, 36. 37), also für diese Mission besonders geeignet als Vermittler der juden- und heidenchristlichen Richtung. Durch seine Predigt und besonders auch durch seine Herbeiholung des bekehrten Saulus aus Tarsus trug er viel zur Stärkung und Vermehrung der jungen Gemeinde bei (11, 23—25).

So bildete sich in dieser wichtigen Hauptstadt ein zweiter Mittelpunkt des Christenthums, welcher zu der Heidenmission dieselbe mütterliche Stellung einnahm, wie die Gemeinde von Jerusalem zur Judenmission. Von Antiochien aus und unter Mitwirkung der dortigen Kirche unternahm Paulus seine großen Missionsreisen nach Kleinasien und Griechenland.

Antiochien wurde aber noch in einer anderen Hinsicht wichtig. Denn dort entstand, wahrscheinlich bald nach der Bildung der Gemeinde, zuerst der Name Christen (Apg. 11, 26). Diese Bezeichnung ging nicht aus von den Christen selbst, die sich vielmehr „Jünger", „Gläubige" (in Bezug auf ihr Verhältniß zum Herrn), „Heilige" (mit Rücksicht auf ihren Charakter und ihre Lebensaufgabe), und „Brüder" (in Bezug auf ihre Gemeinschaft unter einander), nannten; noch weniger von den Juden, denn diese hätten den geheiligten Namen Christus, Messias, gewiß nicht auf die verhaßten Ketzer übergetragen, die sie vielmehr verächtlich „Galiläer", „Nazarener" schalten; sondern der Ursprung des Namens ist bei den Heiden zu suchen, welche denselben den Anhängern Jesu Christi beilegten[1]), sei es nun aus Spott, sei es aus bloßem Mißverständniß, indem sie Christus nicht als Amtstitel, sondern als Eigennamen auffaßten. Im N. Testamente findet er sich außer der genannten Stelle nur noch zwei Mal, nämlich Apg. 26, 28 im Munde Agrippa's und 1 Petr. 4, 16 als ehrenvoller Schimpfname. Bald aber wurde er allgemein von den Gläubigen adoptirt, und wir können daher wohl annehmen, daß derselbe trotz seines heidnischen Ursprungs dennoch nicht ohne göttliche Fügung entstanden sei, als eine Art unbewußter Weissagung, ähnlich jenem Worte des Kaiphas. Der Christenname drückt nämlich auf's kürzeste und klarste die göttliche Bestimmung des Menschen aus und hält dem Gläubigen stets sein hohes Ideal vor, daß nämlich sein Leben eine Ausprägung und eine Fortsetzung des Lebens Christi und Sei-

[1]) Nach Analogie von anderen Parteinamen, wie Pompejani, Caesariani, Herodiani etc.

nes dreifachen Amtes sein soll[1]). Zwar ist der Mensch vermöge der anerschaffenen Gottebenbildlichkeit schon von Natur in gewissem Sinne der Prophet, Priester und König der ganzen Schöpfung; durch die Sünde ist diese ursprüngliche Anlage verdunkelt und gehemmt worden, durch die Wiedergeburt und lebendige Vereinigung mit Christo aber wird sie von der Macht der Sünde und des Todes befreit und kommt immer vollständiger zur Entfaltung.

Drittes Kapitel.

Der Apostel Paulus und die Heidenmission.

---

§. 62. Paulus vor seiner Bekehrung.

Das zweite Kapitel hat uns gezeigt, wie die christliche Gemeinde nach dem Tode des ersten Märtyrers sich in Palästina und den angrenzenden Ländern ausdehnte und zugleich sich von den beschränkten Vorurtheilen des Judenthums in Bezug auf die Zulassung der Heiden in die Kirche loszumachen anfing. Bald nach dem Tode des Stephanus und noch vor der Bekehrung des Cornelius hatte Gott das gewaltige Werkzeug erweckt, das, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise dazu bestimmt war, das Wort vom Kreuze den Heiden zu bringen und zugleich als Schriftsteller das Christenthum in seiner Freiheit und Unabhängigkeit vom Judenthum, als eine neue Schöpfung und als die absolute Weltreligion darzustellen. Die Missionsthätigkeit dieses außerordentlichen Apostels, der durch Wort, Schrift und That mehr gewirkt hat, als alle andern (1 Kor. 15, 10), wird der Gegenstand dieses dritten Kapitels sein.

Saul (nach hebräischer) oder Paulos (nach hellenistischer Form)[2]) war

---

[1]) So faßt auch der Heidelberger Katechismus die Bedeutung des Namens auf, in der 32. Frage: „Warum wirst aber du ein Christ genannt? Daß ich durch den Glauben ein Glied Christi und also Seiner Salbung theilhaftig bin, auf daß ich Seinen Namen bekenne, mich Ihm zu einem lebendigen Dankopfer darstelle, und mit freiem Gewissen in diesem Leben wider die Sünde und den Teufel streite und hernach in Ewigkeit mit Ihm über alle Creaturen herrsche."

[2]) Es war jüdische Sitte, doppelte Namen zu tragen und im Umgange mit den Ausländern sich des griechischen oder römischen zu bedienen, z. B. Kephas, Petrus; Johannes, Marcus Apg. 12, 12. 15; Simeon, Niger 13, 1; Jesus, Justus Kol. 4, 11. Daraus erklärt sich auch am besten, daß der Name Paulus gerade von dem Zeitpunkte an erscheint, wo er als selbstständiger Heidenapostel auftritt (Apg. 13, 9), während er vor und in der ersten Zeit nach seiner Bekehrung, wo Lucas palästinensischen Documenten folgte, Saulus heißt. Wahrscheinlich hatte er aber die griechisch-römische Form schon während seines früheren Aufenthaltes in Tarsus gebraucht. Die

der Sohn jüdischer Eltern, aus dem Stamme Benjamin (Phil. 3, 5. 2 Kor. 11, 22), und wurde, wahrscheinlich nur wenige Jahre nach Christi Geburt[1]), zu Tarsus, der Hauptstadt von Kilikien in Kleinasien und einem der berühmtesten Sitze griechischer Bildung[2]), geboren (Apg. 9, 11; 21, 39; 22, 3), und

ältere Ansicht des Hieronymus (de vir. illust. c. 5), welche neuerdings von Olshausen und Meyer vertheidigt worden ist, daß Paulus diesen Namen aus dankbarer Erinnerung an die Erstlingsfrucht seiner apostolischen Wirksamkeit, an die Bekehrung des römischen Proconsuls Sergius Paulus (Apg. 13, 7), angenommen habe (apostolus a primo ecclesiae spolio, Proconsule Sergio Paulo, victoriae suae trophaea retulit erexitque vexilla, ut Paulus a Saulo vocaretur), müssen wir aus folgenden Gründen zurückweisen: 1) Der neue Name erscheint schon vor der Bekehrung des Sergius, nämlich Apg. 13, 9, während man ihn doch bei dieser Annahme erst Kap. 13, 13 erwarten sollte, worauf Fritzsche mit Recht aufmerksam gemacht hat (Epist. P. ad Roman. tom. I. p. XI. not. 2). 2) Es war zwar Sitte des Alterthums, den Schüler nach dem Lehrer zu nennen, aber nicht umgekehrt (s. Neander Apostelgesch. I. S. 135. Note). 3) Ohne Zweifel hatte Paulus schon vorher manche Heiden bekehrt, wenn gleich die Apostelgeschichte es nicht ausdrücklich bemerkt (vgl. jedoch 11, 25. 26), wie sie ja den dreijährigen Aufenthalt Pauli in Arabien gar nicht erwähnt und seinen Aufenthalt in Tarsus bloß kurz berührt. Jedenfalls läßt sich nicht einsehen, warum dem Apostel die Bekehrung gerade dieses Proconsuls, welche keine weiteren Folgen gehabt zu haben scheint, so wichtig erschienen sei, daß er seinen Namen deßhalb veränderte. — Im homiletischen und erbaulichen Vortrage ist es noch immer gebräuchlich, den Doppelnamen des Apostels auf den großen religiösen Gegensatz seines Lebens zu beziehen, ähnlich wie der neue Name des Simon von seinem Bekenntniß der Messianität Jesu sich datirt und seine grundlegende Bedeutung in der Kirchengeschichte bezeichnet. So zieht z. B. Augustinus (Serm. 315) eine Parallele zwischen dem Christenverfolger Saulus und dem Verfolger Davids (Saulus enim nomen est a *Saule*. Saul persecutor erat regis David. Talis fuerat Saul in David, qualis Saulus in Stephanum) und findet in dem neuen Namen, welchen er aus dem lateinischen Adjectiv paulus ableitet, den Begriff der Demuth (quia Paulus *modicus* est, Paulus *parvus* est. Nos solemus sic loqui: videbo te post paulum, i. e. post modicum. Unde ergo Paulus: „ego sum *minimus* Apostolorum" 1 Cor. XV. 9). In modificirter Gestalt bringt neuerdings Lange (das apost. Zeitalter, I, 368) den Namen Pauli ebenfalls mit dem Begriff der Demuth in Verbindung. Er findet nämlich in ihm einen Gegensatz zu dem Beinamen Elymas Apg. 13 und sagt: „P. besiegte den falschen Propheten, der mit dem stolzen Namen Elymas der Magier, der Zaubermächtige, auftrat, indem er ihm in der Kraft der Demuth als Paulus der Kleine entgegentrat." Noch willkührlicher und sprachwidriger ist die Spielerei, welche Chrysostomus (de nominum mutatione) anführt, aber zugleich entschieden verwirft, wonach Saulus von *σαλεύειν* sc. *τὴν ἐκκλησίαν*, Paulus von *παύσασθαι* sc. *τοῦ διώκειν*, herkommen, also der erste Name die Christenverfolgung, der zweite das Aufhören derselben bezeichnen soll!! Bekanntlich ist ja Saul ein hebräisches Wort und heißt vielmehr der Ersehnte, der Erbetene., Alle diese und ähnliche allegorische Deutungen sind von vorn herein dadurch abgeschnitten, daß Lucas unseren Apostel auch nach seiner Bekehrung mehrmals Saulus nennt (Apg. 9, 8. 11. 17. 19. 22. 26; 11, 25. 30; 12, 25; 13, 2. 9).

[1]) Denn bei der Abfassung des Briefes an den Philemon V. 9 zur Zeit der römischen Gefangenschaft um's Jahr 63, war er ein Greis, *πρεσβύτης*, also wohl über sechzig Jahre alt.

[2]) Strabo, der Zeitgenosse des Kaisers Augustus, setzt Tarsus in seiner Geo-

zwar als römischer Bürger (22, 28; 16, 37). Obwohl zum Gottesgelehrten bestimmt, lernte er doch nach jüdischer Sitte zugleich ein Handwerk, nämlich das Zeltmachen[1]) (18, 3), womit er sich in großartiger Aufopferung auch noch als Apostel meist seinen Unterhalt verdiente, um den Gemeinden nicht lästig zu fallen und seine Unabhängigkeit zu bewahren[2]). In seinem Geburtsort hatte er die beste Gelegenheit, sich früh mit der griechischen Sprache und Volksthümlichkeit bekannt zu machen, was ihm bei seinem nachherigen Berufe sehr gut zu Statten kam. Ob er eine eigentliche classische Bildung genossen habe, darüber sind die Gelehrten verschiedener Meinung. Die Grundlage seiner geistigen und sittlichen Bildung war jedenfalls jüdisch. Doch hatte er wenigstens einige Bekanntschaft mit der griechischen Literatur, mag er sich nun dieselbe in Tarsus oder in Jerusalem bei Gamaliel, der selbst hellenischer Philosophie nicht ganz abgeneigt war, oder später auf seinen Missionsreisen und seinem fortwährenden Verkehr mit Hellenen erworben haben. Dafür sprechen nicht nur seine Citate aus heidnischen, und zwar zum Theil nicht sehr bekannten Dichtern, nämlich aus Aratus und Kleanthes (Apg. 17, 28), aus Menander (1 Kor. 15, 33) und aus Epimenides (Tit. 1, 12), sondern noch mehr seine Herrschaft über die griechische Sprache, die Art seiner Dialektik und seine tiefsinnigen Blicke in das Wesen und die Entwicklung der heidnischen Religion und Philosophie.

Schon als Jüngling wurde Saul von seinen Eltern nach Jerusalem geschickt und daselbst in der Schule des weisen Gamaliel gebildet (Apg. 22, 3; 26, 4. 5), welcher das Haupt der von seinem Großvater Hillel gegründeten rigoristischen Schule der jüdischen Schriftgelehrsamkeit war, übrigens dem Christenthum (wie auch der griechischen Literatur) gegenüber eine gewisse Mäßigung und Liberalität zeigte (5, 38 ff.), beim ganzen Volke in großer Achtung stand (5, 34) und nach talmudischen Berichten „die Herrlichkeit des Gesetzes" genannt wurde. Gerade damals blühte die rabbinische Schul-Theologie oder der jüdische Scholasticismus in seinen zwei sich feindlich bekämpfenden Hauptrichtungen (der Schule Hillel's und der Schule Schammai's) auf, welcher nach der Zerstörung des Tempels ein neues Band nationaler Einheit und ein charakteristisches Merkmal des mo-

---

graphie XIV. 5 in philosophischer und literarischer Hinsicht sogar über Athen und Alexandrien.

[1]) Die Zelte wurden damals vielfach zum Kriege, zur Schifffahrt, von Hirten und Reisenden gebraucht und meist aus den Haaren der Ziegen und Böcke bereitet, welche in Kilikien besonders rauh und zu diesem Zwecke sehr brauchbar waren (daher χιλίκιος τράγος auch einen rauhen Menschen bezeichnet). Vgl. Hug Einl. in's N. T. II. S. 328 f. der dritten Aufl. Die jüdische Sitte, neben dem Gesetzesstudium ein Handwerk zu treiben, hatte übrigens nicht bloß darin ihren Grund, ein Mittel zum äußeren Fortkommen zu sichern, sondern sollte auch dazu dienen, die Versuchungen der Sinnlichkeit und ihre störenden Einflüsse auf das höhere Geistesleben niederzuhalten. In derselben doppelten Absicht verband das christliche Mönchsleben mit der Betrachtung die körperliche Arbeit.

[2]) Bloß von den Christen in Philippi, zu denen er in besonders freundschaftlichem Verhältniß stand, nahm er zuweilen Geschenke an, Phil. 4, 15.

dernen Judenthums wurde. In Jerusalem soll es nach rabbinischen Berichten 480 Synagogen gegeben haben; jedenfalls waren dort alle Zweige und Schattirungen der jüdischen Gelehrsamkeit repräsentirt.

Unterstützt von trefflichen Anlagen, begabt mit schöpferischem Tiefsinn und seltener Schärfe und Energie des Denkens, eignete sich Paulus die ganze rabbinische Schriftgelehrsamkeit, die ebensowohl Rechtskenntniß, als Theologie war, die verschiedenen Erklärungsarten der Bibel, die Allegorie, Typologie und Tradition an, wie seine Briefe zur Genüge zeigen. Durch diesen theoretischen Bildungsgang war er befähigt, nachher die pharisäischen Irrthümer so kräftig und schlagend zu widerlegen und den Lehrgehalt des Christenthums unter allen Aposteln am gründlichsten und ausführlichsten zu entwickeln. Von Natur ein feuriger, entschiedener Charakter, mit dem Temperamente der Reformatoren, dem cholerisch-melancholischen, ausgerüstet, ergriff er das, was er einmal für das Richtige hielt, mit ganzer Seele, war aber ebendeßhalb auch zur Schroffheit und zu Extremen geneigt. Er wurde daher Pharisäer von der strengsten Sorte und ein blinder Eiferer für das Gesetz der Väter (Phil. 3, 6. Gal. 1, 13. 14). Ohne Zweifel aber gehörte er zu den ernstesten und edelsten dieser Secte, die keineswegs aus lauter Heuchlern bestand, wie das Beispiel eines Nikodemus, Joseph von Arimathia und Gamaliel beweist. Er trachtete wirklich redlich nach dem Ideal der alttestamentlichen Frömmigkeit, wie er sie damals auffaßte; und so scharf er später seinen Verfolgungseifer gegen die Christen verdammte, so tiefe Wehmuth ihn bei diesem Rückblick auf seinen ehemaligen Fanatismus ergriff, so fügt er doch hinzu, daß er „unwissend" also gehandelt habe (1 Tim. 1, 13), ohne damit freilich seine Schuld verringern zu wollen. Wohl mochte er in seinem Eifer nach vollkommener Gerechtigkeit des Gesetzes manchmal den Zwiespalt in seinem Innern fühlen, den er nachher Röm. Kap. 7. so tiefsinnig und erfahrungsmäßig geschildert hat. Gerade dieser praktische Bildungsgang setzte ihn in den Stand, später, nachdem er die Glaubensgerechtigkeit gefunden hatte, das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz, die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die Nichtigkeit aller natürlichen Gerechtigkeit und die Kraft des Glaubens an den alleinigen Erlöser so herrlich zu entwickeln.

Anfangs mochte sich Saulus gegen das Christenthum gleichgültig verhalten oder es als eine verächtliche Erscheinung vornehm ignorirt haben[1]). Sobald dasselbe aber einmal in offenen Gegensatz gegen den Pharisäismus trat, was, wie wir oben gesehen, zuerst durch Stephanus geschah, so mußte es ihm bei seinem finstern Fanatismus als eine Lästerung des väterlichen Gesetzes, als eine Empörung gegen die Autorität Jehovahs erscheinen, und er hielt daher die Ausrottung der neuen Secte für Gewissenspflicht und für eine gottwohlgefällige

[1]) Es ist möglich, daß er Jesum selbst gesehen und gehört hat, aber nicht wahrscheinlich, da sich in seinen Schriften keine deutliche Spur davon findet. Denn aus der Stelle 2 Kor. 5, 16 kann man es keineswegs mit Sicherheit schließen, wie Olshausen thut. Vgl. dagegen Neander Apostelgesch. I. S. 142.

That. Daher sein eifriger Antheil, den er, noch ein Jüngling (ungefähr dreißig Jahre alt), an der Hinrichtung des Stephanus und an der sich daran anknüpfenden Verfolgung nahm. Er drang in die Häuser ein, um Christen aufzusuchen, schleppte Männer und Weiber herbei, um sie dem Gerichte zu überliefern und in's Gefängniß zu werfen (Apg. 8, 3. 4; 22, 4). Auch damit nicht zufrieden, „noch athmend von Drohung und Mord gegen die Jünger des Herrn", verschaffte er sich vom Hohenpriester, dem Präsidenten des Synedriums, das die Oberaufsicht über alle Synagogen hatte und alle Disciplinarstrafen über die Verächter des Gesetzes verhängen konnte, die Vollmacht zur Verhaftung aller Christen, und begab sich damit nach der uralten syrischen Stadt Damaskus (9, 1 ff. vgl. 22, 5), wohin sich viele geflüchtet hatten und wo viele jüdische Synagogen waren[1]). Da griff aber die gnädige Hand Dessen, Den er verfolgte, rettend und umwandelnd in sein Leben ein: die Spitze seines Abfalls war für ihn der Wendepunkt des Heils.

§. 63. Die Bekehrung Pauli.

(a. 37.)

Auf dem Wege nach Damaskus geschah jenes Wunder der Gnade, welches den schnaubenden Saulus zu einem betenden Paulus, den selbstgerechten Pharisäer zu einem demüthigen Christen, den gefährlichsten Feind der Kirche zu ihrem kräftigsten Apostel umschuf und seine reichen Naturanlagen zu Gaben des heiligen Geistes verklärte. Paulus selbst erwähnt dieses epochemachende Factum mehrmals in seinen Briefen, als einen Beleg für seinen Apostelberuf im Gegensatz gegen seine judaistischen Gegner, ohne sich jedoch auf die näheren Umstände einzulassen, die er dort als bekannt voraussetzen konnte, da er ja an Gläubige und Bekannte schrieb. Im Galaterbrief hebt er besonders nachdrücklich hervor, daß er nicht durch menschliche Vermittlung (wie etwa der durch das Loos an die Stelle des Judas gewählte Matthias), sondern direct durch den auferstandenen Christus zum Apostel berufen worden sei (Kap. 1, 1) und seine evangelische Lehre unabhängig vom menschlichen Unterrichte durch eine Offenbarung Jesu Christi empfangen habe, um sie den Heiden zu verkündigen (V. 11—16). Damit stimmt 2 Kor. 4, 6 überein, wo er seine christliche Erkenntniß einem schöpferischen Acte Gottes zuschreibt, den er mit der Hervorrufung des natürlichen Lichtes aus der Finsterniß des Chaos vergleicht. Lassen es diese Stellen unentschieden, ob die ihm zu Theil gewordene Erleuchtung bloß ein innerer Vorgang, oder zugleich von einer äußeren Erscheinung begleitet war, so bezeugt er dagegen 1 Kor. 9, 1 bestimmter, daß er „Jesum Christum, den Herrn gesehen habe". Daß er damit eine reale, objective Erscheinung meint, geht aus 1 Kor. 15, 8 hervor, wo er sie mit den übrigen Erscheinungen des Aufer-

[1]) Josephus de bello Jud. II, 20, 2 erzählt, daß unter Nero fast alle Frauen in Damaskus dem Judenthum zugethan waren und auf einmal zehn tausend Juden hingerichtet wurden.

standenen an die Jünger zusammenstellt: „Zuletzt von allen, als der unreifen Geburt, erschien Er auch mir."

Was nun aber die Art und Weise seiner Bekehrung betrifft, so haben wir darüber drei genauere Berichte in der Apostelgeschichte, nämlich einen aus der Feder des Lucas Kap. 9, 1—19, und zwei aus dem Munde des Paulus, nämlich in seiner Rede an das jüdische Volk zu Jerusalem, Kap. 22, 3—16 und in seiner Vertheidigung vor dem Könige Agrippa und dem Procurator Festus während der Gefangenschaft zu Cäsarea, Kap. 26, 9—20. Sie stimmen alle in der Hauptsache überein, daß die Bekehrung durch eine persönliche Erscheinung des verklärten Erlösers bewirkt wurde. Als nämlich Paulus sich Damaskus, diesem wasserreichen Paradies in der Wüste, nahte, umstrahlte ihn und seine Begleiter zur Mittagszeit plötzlich ein außerordentlicher Lichtglanz vom Himmel, blendender als die Sonne (26, 13). In diesem Strahlengewande sah er den verherrlichten Christus (9, 17. 27. vergl. 1 Kor. 9, 1. und 15, 8) und vernahm Seine Stimme, die in hebräischer Sprache (26, 14) ihn anredete: „Saul, Saul, warum verfolgst du Mich? Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu löcken [1])." Auf die Frage des von dem überwältigenden Eindruck dieser Erscheinung zur Erde geschmetterten Saulus: „Wer bist du, Herr?" antwortete der Erlöser, Der jede Verfolgung gegen Seine Jünger vermöge Seiner Lebensgemeinschaft mit ihnen als eine Verfolgung gegen Sich Selbst ansieht: „Ich bin Jesus, Den du verfolgst; aber stehe auf und gehe hinein in die Stadt, so wird dir gesagt werden, was du thun sollst". Durch diese Erscheinung war dem Saulus ein vorläufiger Einblick in das Geheimniß der Gottheit und allmächtigen Herrschaft Christi, der Einheit des Herrn mit der Kirche, Seinem Leibe, sowie in die gänzliche Fruchtlosigkeit aller Angriffe gegen dieselbe eröffnet. Sein bisheriges Thun und Treiben war damit gerichtet, und sein natürlicher Mensch lag wie vernichtet im Staube. Als er aufstand, sah er niemand: der überirdische Glanz hatte sein Auge geblendet, sein bisheriges Licht, in dem er alle Andern leiten zu können wähnte, war erloschen, wie ein Kind ließ er sich führen und harrte nun zu Damaskus in dreitägiger Blindheit und ebenso langem Fasten, Nachdenken und Beten demüthig des höheren Lichtes der Gnade und des Glaubens. Wohl mag er unter diesen Geburtswehen des neuen Lebens den ganzen Jammer des natürlichen Menschen, die unerträgliche Knechtschaft des gesetzlichen Standpunktes durchempfunden und aus tiefster Seele gerufen haben: „Ich elender

[1]) Diese von Pferden und Ochsen gebräuchliche Redensart: πρὸς κέντρα λακτίζειν, adversus stimulum calcitrare, gegen die antreibende Geißel ausschlagen, kann entweder die subjective Unmöglichkeit des Widerstrebens gegen die Macht der andringenden Gnade bezeichnen und würde in diesem Falle ein Argument für die augustinische Lehre von der gratia irresistibilis enthalten; oder, was uns wahrscheinlicher vorkommt, die objective Fruchtlosigkeit der Opposition gegen die auf einen unerschütterlichen Felsen gegründete Kirche Christi ausdrücken. Diese Erklärung bestätigt sich durch die Parallele in der Rede Gamaliel's Kap. 5, 39: „wenn es aber von Gott ist, so vermöget ihr es nicht zu zerstören, ihr möchtet sonst als solche erfunden werden, die gegen Gott Selbst ankämpfen".

Mensch! wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes (Röm. 7, 24)?" Nach solcher Vorbereitung durch „göttliche Traurigkeit" wurde er innerlich der herannahenden Hülfe versichert und in einem Gesichte auf den Mann hingewiesen, der das Werkzeug zu seiner leiblichen und geistlichen Genesung werden und ihn mit der Kirche in brüderliche Verbindung bringen sollte. Ananias, ein geachteter Jünger von Damaskus, welchen der Herr ebenfalls durch eine Vision dazu vorbereitet hatte, wie den Petrus auf die Bekehrung des Cornelius, ertheilte auf höheren Befehl dem betenden Saulus durch Handauflegung sein irdisches Gesicht, die Taufe zur Vergebung der Sünden und die Gabe des heil. Geistes, und machte ihn mit seinem göttlichen Berufe bekannt, daß er als auserwähltes Rüstzeug den Namen Jesu Christi zu Heiden und Juden tragen und durch viele Leiden um dieses Namens willen geehrt werden solle [1]).

Sehen wir von denjenigen Auffassungen dieser folgenreichen Umwandlung ab, welche sich außerhalb des biblisch-christlichen Standpunktes stellen [2]); so fragt

---

[1]) Die bekannten Differenzen, welche sich in den drei Berichten finden und auf welche neuerdings Baur a. a. O. S. 60 ff. in seinem mythologischen Interesse ein übergroßes Gewicht gelegt hat, betreffen bloß unbedeutende Nebenumstände und dienen für jeden Unbefangenen nur zur Bestätigung der Glaubwürdigkeit und gegen die Schneckenburger-Baur'sche Hypothese von einer consequent durchgeführten Absichtlichkeit und berechnenden Reflexion des Verfassers der Apostelgeschichte. 1) Nach Apg. 9, 7 hörten die Begleiter des Paulus die mit ihm redende Stimme, nach 22, 9 aber nicht. Dieß hat man einfach so ausgeglichen, daß die Gefährten zwar den Laut der Stimme vernahmen, aber nicht die articulirten Worte verstanden, die ohnedieß bloß für Saulus bestimmt waren. 2) Nach 22, 9 (vgl. 26, 13) sahen die Begleiter das den Paulus umstrahlende Licht, nach 9, 7 sahen sie niemand (μηδένα), d. h. keine bestimmte Gestalt in dem Lichtglanze, was der ersten Behauptung keineswegs widerspricht. 3) Nach 26, 16—18 macht Jesus Selbst dem Paulus die Wahl zum Apostel bekannt, während dieß nach den beiden andern Relationen durch die Mittelsperson des Ananias geschieht. Dieß erklärt sich daraus, daß Paulus vor Agrippa die Erzählung der Kürze halber zusammenzieht. Und unrichtig ist ja auch die erste Darstellung keineswegs, indem die Mittheilung des Ananias im Auftrage des Herrn geschah, und Paulus schon unterwegs darauf hingewiesen wurde (9, 6).

[2]) Dahin gehört nämlich die längst widerlegte rationalistische Erklärung eines Ammon u. A., welche ganz gegen den klaren Sinn des Textes den überirdischen Lichtglanz des verklärten Gottmenschen auf einen Blitz, die hebräisch redende Stimme Desselben auf einen Donner reducirt und in dem Reste Zuthaten einer erhitzten orientalischen Phantasie sieht. Um nichts besser aber ist die neulich von Dr. Baur vorgetragene mythische Auffassung, wonach wir hier gar keine objective Erscheinung, weder eine natürliche, noch übernatürliche, sondern bloß einen subjectiven Vorgang, einen psychologischen Proceß vor uns hätten. „Das Licht," sagt Baur, „ist nichts anderes, als der symbolisch-mythische Ausdruck der Gewißheit der wirklichen und unmittelbaren Gegenwart des zur himmlischen Würde verklärten Jesus" (Paulus S. 68). Diese Ansicht ruht keineswegs auf historischen Gründen, sondern auf unbewiesenen philosophischen Voraussetzungen, z. B. von der Unmöglichkeit des Wunders, insbesondere auf der Läugnung der Auferstehung Christi, und macht überdem den Paulus, diesen klaren, streng logischen und scharfsinnig prüfenden Geist zu einem blinden und hartnäckigen Schwärmer. Denn das kann doch auch Baur nicht läugnen,

sich doch, ob man nicht bei voller Anerkennung des geschichtlichen Vorganges und des göttlichen Factors eine psychologische Vorbereitung im Gemüthe des Paulus annehmen könne, da Gott nie magisch auf den Menschen wirkt. In dieser Hinsicht hat man auf den Nachhall des weisen Rathes seines Lehrers Gamaliel (Apg. 5, 38. 39) und noch mehr auf den Eindruck hingewiesen, den die Rede und die verklärte Leidensgestalt des Stephanus und anderer Christen auf ihn machen mußte, einen Eindruck, dessen er vielleicht gerade durch um so heftigere Verfolgung los zu werden trachtete. Allein von solchen Vorbereitungen findet sich in der Apostelgeschichte und den Briefen Pauli ebensowenig eine Spur, als von Donner und Blitz; vielmehr sagen sie ausdrücklich, er habe am Tode des Stephanus Wohlgefallen gehabt (ἦν συνευδοκῶν, 8, 1; 22, 20); auch widersprechen sie ganz dem kräftigen, entschiedenen Charakter des Apostels, der in seinem Eifer für das Gesetz fest überzeugt war, durch Verfolgung der Christen Gott einen Dienst zu thun und das Heil seiner Seele zu schaffen, und der nur entweder plötzlich, oder niemals umgewandelt werden konnte. Ueber solche Naturen kommt der Geist Gottes im Erdbeben, Feuer und Sturm, und nicht im stillen, sanften Säuseln. Gerade die Plötzlichkeit seines Uebergangs vom zelotischen Judenthum zum begeisterten Messiasglauben erklärt uns auch die Eigenthümlichkeit seiner Stellung als Heidenapostels und Vertreters der freisten und am meisten evangelischen Auffassung des Christenthums. Dagegen bildete allerdings sein alttestamentlicher Offenbarungsglaube, der Ernst und die Energie seines Willens und sein redliches, wenngleich mißverstandenes Streben nach Gottes Ehre und nach Gerechtigkeit einen Anknüpfungspunkt für die Gnade. Denn hätte er die Christen nicht aus Unwissenheit (wie er selbst sagt 1 Tim. 1, 13), sondern aus Bosheit und Muthwillen verfolgt, wie ein Nero, wäre er ein leichtsinniger Weltmensch, wie Kaiphas und Herodes, oder ein Heuchler, wie Judas, gewesen, so hätte keine Erscheinung aus der Geisterwelt ihn sittlich umzuwandeln vermocht (vgl. Luc. 16, 31). Sodann mußte ihm allerdings später, nachdem er einmal auf übernatürliche Weise durch Christus Selbst erleuchtet war, gerade die Rede des Stephanus, die darin enthaltene geistvolle Auffassung des A. T.'s

---

daß Paulus, selbst abgesehen von den Berichten der Apostelgeschichte, nach 1 Kor. 9, 1 und 15, 8 den Herrn wirklich gesehen zu haben *glaubte*, daß die Auferstehung Christi ihm als die beglaubigtste und wichtigste aller Thatsachen galt, ja daß er *ohne* dieselbe seine Predigt und den ganzen Glauben für leer und grundlos, die Christen für die bedauernswürdigsten Menschen erklärte (1 Kor. 15, 14—19). Was ist nun aber vernünftiger, den deutlichen und durch die glänzendsten Erfolge bewährten Aussagen eines *solchen* Mannes einfach Glauben zu schenken und die eigne Philosophie aus der Geschichte zu berichtigen, wo sie mit ihr in Widerspruch tritt, statt sie rundweg zu läugnen; oder gewissen vorgefaßten Meinungen zu Liebe das thatenreichste und segenvollste Leben, welches die Geschichte nächst dem Leben des Heilandes aufzuweisen hat, ein Leben, das noch immer Millionen zu täglicher Belehrung, Stärkung und Tröstung gereicht, aus einem leeren Phantasiegebilde, aus einer radicalen Selbsttäuschung abzuleiten? Um dieß zu entscheiden, dazu reicht schon eine geringe Portion gesunden Menschenverstandes vollkommen hin.

und des prophetischen, über sich hinausweisenden Charakters des mosaischen Gesetzes und Cultus, in einem höchst bedeutsamen Lichte erscheinen und einen Anknüpfungspunkt für die Entfaltung seines eigenen Lehrbegriffs bilden.

In welchem Verhältniß stand nun aber Paulus zu dem ursprünglichen Apostelkreise? Der Umstand, daß er direct von Christo berufen war ohne menschliche Dazwischenkunft und aus eigener Anschauung von dem Auferstandenen zeugen konnte, sowie der glänzende Erfolg seines Wirkens setzen seine apostolische Würde außer allen Zweifel. Allein ebendamit muß man entweder die Wahl des Matthias an die Stelle des Verräthers (Apg. 1, 15 ff.) für ungültig erklären, oder die Nothwendigkeit und symbolische Bedeutung der Zwölfzahl fahren lassen, oder endlich hier eine noch nicht hinlänglich aufgeklärte göttliche Irregularität annehmen. Die symbolische Bedeutung der Zwölfzahl können wir in keinem Falle fahren lassen, weil sie so ausdrücklich von Christo selbst hervorgehoben wird (Matth. 19, 28 und Luc. 22, 30), und weil auch noch in der Apokalypse (21, 14) bloß zwölf „Apostel des Lammes" erwähnt werden. Sagt man aber, die Zwölfzahl beziehe sich bloß auf die Judenapostel, und Paulus sei, als der dreizehnte, der selbstständig dastehende Apostel der Heidenwelt[1]): so ist dieß schon darum nicht ganz befriedigend, weil einerseits Paulus auch unter den Juden (vgl. Apg. 9, 15), andererseits Petrus und Johannes in der späteren Zeit auch unter den Heiden gewirkt haben, und weil dann Paulus jedenfalls in den angeführten Stellen mit auffallendem Stillschweigen übergangen wäre. Ueberhaupt sind die zwölf Stämme Israels der Typus nicht bloß eines Theils, sondern der ganzen christlichen Kirche. Daher haben sich Andere zu der etwas gewagten Annahme entschlossen, in der Wahl des Matthias eine wohlgemeinte Voreiligkeit zu sehen. Dafür kann man anführen: 1) daß die Wahl vor der Ausgießung des heil. Geistes, also vor der förmlichen Inspiration der Apostel; 2) daß sie ohne ausdrücklichen Befehl Christi, bloß auf den Vorschlag des Petrus und durch menschliche Vermittlung vollzogen wurde; 3) daß Matthias später nie wieder erwähnt wird, während Paulus, das vom Herrn selbst ohne das Vorherwissen oder Mitwissen der Jünger unmittelbar berufene Werkzeug, mehr gewirkt hat, als alle andern Apostel (1 Kor. 15, 10. 2 Kor. 11, 23). Gegen diese Einfügung des Paulus in das Collegium der Zwölfe spricht aber andererseits die Thatsache, daß er selbst seine apostolische Würde niemals auf eine im ursprünglichen Collegium eingetretene Vacanz, weder die durch den

---

[1]) Wie besonders Olshausen annimmt, in Bd. III seines Commentars S. 5 ff. Eine eigenthümliche Modification dieser Art trägt gelegentlich Dr. Heinr. Thiersch im Interesse des Irvingismus vor, der bekanntlich eine Wiederbelebung des apostolischen Amtes für die letzte Zeit der Kirche lehrt. „Paulus ist nicht der dreizehnte des ersten Apostolats, sondern der erste eines zweiten Apostolats, welches für die Heidenwelt und die aus ihr sich bildende Kirche bestimmt, in jenen Zeiten noch nicht vollständig zur Erscheinung kam" (Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, Th. I. S. 309. Anm. der 2. Aufl. Vgl. auch Thiersch's Geschichte der apost. Kirche S. 121 f.).

Verrath des Judas, noch die durch den Märtyrertod des älteren Jacobus entstandene, gründet, sondern sie direct von Christo ableitet und sie besonders im Galaterbrief, als eine durchaus selbstständige und ebenbürtige, der Autorität der älteren Apostel gegenüberstellt. Jedenfalls hat aber — mag sich nun die Sache so oder anders verhalten — die ganze Art der Berufung, die Stellung und Wirksamkeit des Paulus etwas Ungewöhnliches, das sich nicht in den Mechanismus fester Ordnung einfügen läßt. Daher ist er auch immer die Hauptautorität und der Repräsentant der freien Geistesbewegungen in der Kirche gewesen[1]).

Was endlich noch die Chronologie betrifft, so scheint uns unter den verschiedenen Zeitbestimmungen der Bekehrung Pauli, welche um ein Decennium differiren (von a. 31, wie Bengel, bis a. 41, wie Wurm annimmt), diejenige am meisten für sich zu haben, welche diese Begebenheit in's Jahr 37, also sieben Jahre nach der Auferstehung Christi setzt[2]).

---

[1]) Von streng hierarchischer, sei es römischer oder puseyistischer, Anschauung aus, welche immer auf eine äußerliche, handgreifliche Succession sieht, läßt sich z. B. die gänzliche Nichttheilnahme der Apostel an der Ordination des Paulus nach seiner Bekehrung (Apg. 9, 17) und bei seiner Absendung zu den Heiden durch die antiochenische Gemeinde (13, 3), durchaus nicht genügend erklären. Durch die göttliche Irregularität seiner Berufung und die spätere Unabhängigkeit seines Wirkens ist Paulus, so zu sagen, ein Prototyp des evangelischen Protestantismus, der sich auch immer hauptsächlich auf ihn, wie der Romanismus auf Petrus, gegründet hat. Es liegt jedenfalls etwas Wahres darin, wenn Dr. Lange (Gesch. des apost. Zeitalters I, 366) sagt: Die zwölf Apostel bezeichnen die allgemeine ruhende Grundlage, Paulus die erste Fortentwicklung der Kirche, als fortgehenden absoluten Durchbruch, als allseitige Ausbreitung und als stete Vertiefung des christlichen Princips; und diese Bedeutung beider gehe durch die ganze Kirchengeschichte hindurch.

[2]) Unsere Gründe dafür sind folgende: 1) Die Angabe des Paulus, daß er (drei Jahre nach seiner Bekehrung) vor dem Ethnarchen des Königs Aretas aus Damaskus geflohen sei, 2 Kor. 11, 32. 33, führt zu keinem sicheren Ziele, da unsere Kenntniß von der Zeit dieses Aretas und der Geschichte von Damaskus zu unbestimmt ist. Nur so viel ergiebt sich, daß die Bekehrung des Apostels nicht früher, als a. 34, gesetzt werden darf, da Aretas nicht wohl vor dem Tode des Tiberius a. 37 in den Besitz dieser Stadt gekommen sein kann (vgl. darüber Wieseler a. a. O. S. 167—175). 2) Die Bekehrung kann nicht lange nach dem Tode des Stephanus erfolgt sein, welchen man des tumultuarischen Verfahrens wegen am besten in die nächste Zeit nach der Absetzung des Pilatus a. 36 oder in den Anfang der Regierung des Caligula (seit 37) verlegt, der sich im ersten Jahr milde gegen seine Unterthanen zeigte, wie Josephus ausdrücklich bemerkt, Antiqu. XVIII, 8, 2. 3) Einen sichereren Ausgangspunkt giebt uns die zweite Reise Pauli nach Jerusalem Apg. 11, 29. 30, welche nicht vor das Jahr 44 oder 45 fallen kann, da in diesem Jahre die Hungersnoth über Palästina ausbrach, welche die Absendung des Paulus und Barnabas mit einer Unterstützung veranlaßte. Zwischen dieser und der ersten, Apg. 9, 26 erwähnten Reise Pauli nach Jerusalem müssen etwa vier oder fünf Jahre liegen, da der Apostel in der Zwischenzeit ein ganzes Jahr in Antiochien (11, 26) und wahrscheinlich zwei bis drei Jahre in Syrien und in Tarsus (9, 30. Gal. 1, 21) und einige Zeit auf Reisen zugebracht hatte. Fiele hienach die erste Reise in's Jahr 40, so wäre dann auch das

§. 64. Vorbereitung zur apostolischen Thätigkeit.

Paulus war nun auf den Standpunkt gelangt, wo er, ohne sich mit Fleisch und Blut zu besprechen, sich unbedingt und freudig für immer dem Dienste des Erlösers verschrieben hatte, wo er alles, was früher sein Stolz und sein Ruhm gewesen, für werthlos hielt, verglichen mit der überschwenglichen Erkenntniß Jesu Christi, seines Herrn (Phil. 3, 4—9). Schon bei der Erscheinung auf dem Wege nach Damaskus war an ihn der Ruf ergangen: „Ich sende dich unter die Heiden" (Apg. 26, 17 f. vgl. 9, 15); allein erst sieben Jahre später a. 44 trat er in Folge einer noch deutlicheren Offenbarung im Tempel (22, 17—21) förmlich als Heidenapostel mit selbstständiger Autorität auf. In der Zwischenzeit diente er dem Herrn, theils durch stille Vorbereitung, theils in untergeordneter Stellung als einfacher „Prophet" und „Lehrer" (13, 1). Nach einer so gewaltigen Erschütterung seines innersten Lebensgrundes mußte er zunächst das Bedürfniß nach stiller Verarbeitung der empfangenen Eindrücke empfinden. Nachdem er daher wenige Tage im Umgang mit den Christen in Damaskus sich gestärkt hatte (Apg. 9, 19), begab er sich in den angrenzenden Theil des wüsten Arabiens (wahrscheinlich die Gegend, welche jetzt die syrische Wüste heißt) und hielt sich dort längere Zeit auf. Der Zweck dieser Reise, welche Paulus selbst Gal. 1, 17 erwähnt, war wohl nicht die Verkündigung des Evangeliums unter den dortigen Juden, wenigstens sind keine Spuren einer solchen Thätigkeit auf uns gekommen, sondern die ungestörte Vorbereitung auf

---

Jahr der Bekehrung bestimmt, da diese nach der Angabe Gal. 1, 18 drei Jahre zuvor, also a. 37 Statt fand. Freilich wird diese Berechnung sofort dadurch wieder schwankend, daß die Dauer des Aufenthalts in Tarsus weder von Lucas, noch von Paulus angegeben wird, und die Conjecturen hier differiren, indem z. B. Anger zwei Jahre, Schrader und Wieseler dagegen bloß ein halbes Jahr dafür ansetzen. 4) Am sichersten scheint die Zeitbestimmung Gal. 2, 1 zum Ziele zu führen, wonach der Apostel „vierzehn Jahre später wieder nach Jerusalem" reiste. Zählt man diese mit den meisten Auslegern von der Bekehrung, als dem Hauptzeitpunkte, an, und versteht man hier unter der erwähnten Reise die zum Apostelconvent Apg. Kap. 15, welcher nach ziemlich sicherer Berechnung in's Jahr 50 oder 51 fiel, so erhalten wir abermals das Jahr 37 als den spätesten Termin für seine Bekehrung. Allein freilich kann auch diese Calculation leicht streitig gemacht werden, indem die Chronologen und Exegeten sowohl darüber differiren, ob die vierzehn Jahre von der Bekehrung, oder von der ersten Reise nach Jerusalem (Gal. 1, 18) zu datiren, als auch darüber, ob unter der Gal. 2, 1 erwähnten Reise die zweite (Apg. 11, 30. 12, 25) oder die dritte (Kap. 15) oder die vierte (18, 21. 22) zu verstehen sei. Wieseler z. B. sucht (a. a. O. S. 179—208) ausführlich zu erweisen, daß Paulus Gal. 2 seine vierte Reise nach Jerusalem (Apg. 18, 22) im Auge habe, und da er diese in's Jahr 54 setzt, so erhält er nach Abzug von vierzehn Jahren, übereinstimmend mit seinen andern Combinationen, das Jahr 40 als Bekehrungsjahr des Apostels. Es wird uns aber sehr schwer anzunehmen, daß Paulus im Galaterbrief die Reise zum Apostelconvente, wo es sich doch gerade um den Gal. 2 besprochenen Streitpunkt handelte, mit völligem Stillschweigen übergangen haben sollte. Vgl. darüber weiter unten.

seinen hohen und heiligen Beruf. Dieser Aufenthalt gehört also mehr dem inneren Privatleben des Apostels an, und daraus erklärt sich auch am einfachsten das Stillschweigen der Apostelgeschichte darüber. Er war für ihn eine Art von Ersatz für den dreijährigen Umgang der übrigen Apostel mit dem Herrn. Ohne Zweifel widmete er sich da hauptsächlich dem Gebet und der Betrachtung, dem Studium der christlichen Ueberlieferung und des A. Testamentes, das er nun mit ganz anderen Augen, als ein stetes und lautes Zeugniß von Jesu Christo, ansah, und erhielt durch innere Offenbarung tieferen Aufschluß über das Wesen und den Zusammenhang der evangelischen Heilslehre.

Von Arabien kehrte er nach Damaskus zurück (Gal. 1, 17); um zunächst an dem Orte von der Messianität Jesu zu zeugen, wo ihm zuerst das neue Licht aufgegangen war, und da die Kirche aufzubauen, wo er sie von Grunde aus hatte zerstören wollen. Seine Predigt erregte die Wuth der Juden, die an ihm ihren begabtesten und eifrigsten Vorkämpfer verloren hatten. Sie reizten den Statthalter des Königs Aretas von Arabien gegen ihn auf, so daß er die Thore der Stadt bewachen ließ, um den Paulus zu fangen. Aber die Gläubigen retteten das Leben des Apostels, der noch zu den wichtigsten Diensten bestimmt und von schwärmerischer Todesverachtung ebensoweit entfernt war, wie von feiger Todesfurcht; sie ließen ihn des Nachts in einem Korbe durch irgend eine Oeffnung der Mauer, wahrscheinlich durch das Fenster eines der Stadtmauer angebauten Hauses herab [1]).

Nun begab sich Paulus zum ersten Mal als Christ nach Jerusalem zu der Muttergemeinde der Christenheit und zwar, wie er selber sagt [2]), drei Jahre nach seiner Bekehrung, also nach unserer Zeitbestimmung um das Jahr 40. Seine Hauptabsicht war, den Petrus, das Haupt der Judenmission und der ganzen Kirchenleitung, persönlich kennen zu lernen. Er wollte sich vertraulich den Brüdern nähern; aber diese scheuten sich anfangs vor ihm und bezweifelten die Auf-

[1]) Apg. 9, 23—25, womit die eigene Notiz des Paulus 2 Kor. 11, 32. 33 übereinstimmt, nur mit der sehr leicht auszugleichenden Differenz, daß nach Lucas die Juden, nach Paulus der Ethnarch (d. h. beide im Einverständniß mit einander) die Stadt bewachen ließen. Dieser und andere Fälle eines unabsichtlichen Zusammentreffens des Lucas mit den paulinischen Briefen in dergleichen an sich unbedeutenden historischen Notizen, sowie die häufigen Spuren seiner genauen Kenntniß der damaligen Zeitverhältnisse machen die Baurische Hypothese von einer so späten Abfassung der Apostelgeschichte im zweiten Jahrhundert schlechthin unmöglich.

[2]) Gal. 1, 18. Lucas hat dafür Apg. 9, 23 den allerdings unbestimmteren, aber keineswegs widersprechenden Ausdruck ἡμέραι ἱκαναί, „geraume Zeit", weßhalb ihm Dr. Baur in Tübingen (S. 106) eine scharfe Lection liest! Wir wünschen von Herzen, daß die historischen und kritischen Sünden dieses Gelehrten dereinst einen barmherzigeren Richter finden. Wäre die Apostelgeschichte, wie Baur annimmt, erst im Anfang des zweiten Jahrhunderts verfaßt, wie leicht hätte dann der Verfasser in seinem eigenen Interesse sich vor solchen Vorwürfen sicher stellen können, da ihm ja dann die genauere Angabe des Galaterbriefs vor Augen lag. Für eine absichtliche Entstellung, wozu der genannte Kritiker diese und ähnliche nichtssagende Differenzen stempeln möchte, läßt sich hier schlechterdings kein vernünftiger Grund denken.

richtigkeit seiner Bekehrung (Apg. 9, 26). Darüber darf man sich nicht wundern, da seine Verfolgung der Kirche noch in frischem Andenken, und was seither aus ihm geworden, wahrscheinlich in Jerusalem noch wenig bekannt war, indem er ja die meiste Zeit zurückgezogen in Arabien gelebt hatte. Hinsichtlich seines apostolischen Berufes mußten sich noch besondere Zweifel einstellen, indem die Apostel selbst die Zwölfzahl durch die Wahl des Matthias ergänzt hatten, und nur eine besondere Offenbarung (von welcher uns jedoch nichts gemeldet wird), oder genaue persönliche Bekanntschaft, und besonders der außerordentliche Erfolg seines spätern Wirkens konnte sie davon überzeugen, daß gerade dieser ehemalige Christenfeind zu einem so ausgezeichneten Posten berufen sei[1]). Dieser Verdacht der Brüder muß eine harte Prüfung für Paulus gewesen sein, aber gerade im geduldigen Ertragen derselben bewies er die Aechtheit seiner Bekehrung. Barnabas, der freier gesinnte Hellenist, vielleicht auch ein früherer Bekannter von ihm, machte den Vermittler, führte ihn bei Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn ein, und erzählte ihnen von der ihm zu Theil gewordenen Christophanie und seinem freimüthigen Bekenntniß Jesu in Damaskus. Außer diesen sah Paulus damals keinen Apostel[2]). Vielleicht waren die andern auf Missionsreisen im Lande abwesend. Funfzehn Tage verweilte er bei Petrus (Gal. 1, 18), bis die Nachstellung der Hellenisten, mit denen er sich in Disputationen einließ (Apg. 9, 29), wie früher Stephanus, die Abreise räthlich machte. Ohne Zweifel wird er mit ihm über das Leben und die Lehre Jesu, über das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz, und über die Ausbreitung der Kirche gesprochen haben. Wir wissen aber nicht, bis zu welchem Grade sie sich schon damals über ihre Grundsätze verständigten. Vielleicht diente dieser Umgang dazu, den Petrus auf die freieren Ansichten über die Berufung der Heiden einigermaßen vorzubereiten; denn die Bekehrung des Cornelius erfolgte erst etwas später. Petrus seinerseits konnte dem Paulus in Bezug auf das, was zur historischen Ueberlieferung des Christenthums gehörte, von Nutzen sein. Doch war ihm diese im Wesentlichen natürlich bereits früher, theils aus dem Umgang mit Ananias und andern Christen, theils aus höherer Offenbarung[3]) bekannt. Was nun aber die eigenthümliche Auffassung des Evangeliums, welche sich in seinen Briefen ausspricht, und die Ueberzeugung von seinem Berufe zum Heidenapostel betrifft: so muß man sich diese ganz unabhängig

---

[1]) Anfangs wird in der Apostelgeschichte, wo Paulus und Barnabas zusammen genannt werden, dieser dem ersteren vorangestellt 11, 30; 13, 2; und selbst noch im Apostelconcil 15, 12. Die umgekehrte Ordnung findet sich indeß schon in demselben Kap. V. 2 und 22, ja schon 13, 43. 46. 50.

[2]) Wie er ausdrücklich bemerkt Gal. 1, 19, wonach die unbestimmtere Angabe der Apg. 9, 27 πρὸς τοὺς ἀποστόλους einzuschränken ist.

[3]) So leitet er z. B. seine Kenntniß der Einsetzung des h. Abendmahls 1 Kor. 11, 23 von dem Herrn ab, wobei freilich das ἀπὸ nicht, wie παρά, die unmittelbare Quelle bezeichnen muß, sondern auch bloß eine (durch Ueberlieferung) vermittelte Quelle bezeichnen kann.

von allem menschlichen Unterricht denken. Denn er versichert ja ausdrücklich im Galaterbrief (1, 11. 12. 16), daß er seine Lehre von keinem Menschen, sondern durch directe Offenbarung Jesu Christi empfangen habe, um sie den Heiden zu verkündigen[1]). Diese innerliche Erleuchtung durch den heiligen Geist haben wir uns, wie bei den übrigen Aposteln am Pfingstfest, als eine centrale und principielle zu denken, welche ihm zuerst das allgemeine, erfahrungsmäßige Verständniß der christlichen Wahrheit, besonders der Messianität Jesu, als des lebendigen Urquells alles Heils, aufschloß, ihm die neue Welt- und Lebensanschauung mittheilte. Dadurch sind natürlich spätere specielle Aufschlüsse des Geistes über einzelne Punkte der christlichen Lehre und Praxis nicht ausgeschlossen, wie man denn die Inspiration der Apostel überhaupt nicht bloß als einmaligen Act, sondern auch als permanenten Zustand mit verschiedenen Graden der Stärke, je nach dem vorhandenen Bedürfniß, zu denken hat. Paulus spricht ausdrücklich von mehreren ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen (2 Kor. 12, 1. 7) und weiß davon seine eigene Meinung, die er sich auf dem Wege der Reflexion und der Schlußfolge gebildet, wohl zu unterscheiden (1 Kor. 7, 6. 25). Gerade während dieses seines ersten Aufenthaltes in Jerusalem nach seiner Bekehrung wurde er im Tempel während des Gebetes im Geiste entrückt und vom Herrn angewiesen, Jerusalem plötzlich zu verlassen und den fernen Heidenvölkern das Evangelium zu verkündigen (Apg. 22, 17—21)[2]).

Nach diesem zweiwöchentlichen Besuche begab sich Paulus, von den Brüdern begleitet, nach Cäsarea und von da nach Syrien und nach seiner Vaterstadt Tarsus (Apg. 9, 30. Gal. 1, 21). Ohne Zweifel verkündigte er in Kilikien das Evangelium. Denn nach Apg. 15, 23. 41 bestanden daselbst bereits christliche Gemeinden, als er auf seiner zweiten Missionsreise wieder dorthin kam, und doch hatte er auf seiner ersten diese Gegend nicht besucht. Nachdem er einige (etwa zwei oder drei) Jahre[3]) in seiner Heimath gewirkt hatte,

---

[1]) Vgl. über die Quellen der christlichen Erkenntniß Pauli die lehrreichen Bemerkungen von Dr. Neander in seiner Apostelgeschichte I, S. 166—176.

[2]) Wieseler sucht a. a. O. S. 165 ff. im Interesse seines chronologischen Systems zu beweisen, daß diese Entzückung dieselbe sei mit der vom Apostel 2 Kor. 12, 2—4 erzählten, die vierzehn Jahre vor der Abfassung des Briefes (a. 57) vorfiel, woraus sich im Falle dieser Identität das Jahr 43 für die erste Reise Pauli nach Jerusalem und das Jahr 40 für seine Bekehrung ergeben würde. Allein eine einfache Vergleichung der beiden Stellen wird gewiß nicht darauf führen, da ja in der letzteren nichts von einem Befehl, Jerusalem zu verlassen und zu den Heiden zu gehen, gesagt wird, wie Apg. 22; vielmehr vernahm Paulus damals „unaussprechliche Worte, welche kein Mensch sagen darf". Folglich können wir auch auf die daraus gezogene Folgerung für die Zeitbestimmung der ersten Reise nach Jerusalem gar kein Gewicht legen.

[3]) Wie Anger (de temp. in Act. rat. p. 171) und Neander (a. a. O. I, S. 177) annehmen. Schrader dagegen und Wieseler (a. a. O. S. 147 f.) setzen bloß ein halbes, höchstens Ein Jahr für den Aufenthalt in Tarsus fest. Lucas giebt bekanntlich die Dauer nicht an, wodurch die Chronologie eine Lücke bekommt.

holte ihn Barnabas nach Antiochien (11, 26), wo sich unterdeß die erste aus bekehrten Heiden und Juden gemischte Gemeinde gebildet und eine neue herrliche Aussicht zur weitern Ausbreitung des Reiches Gottes eröffnet hatte[1]). In dieser Muttergemeinde der Heidenmission fand Paulus einen Mittelpunkt für seine Wirksamkeit, die erst jetzt recht in großartiger und öffentlicher Weise begann.

§. 65. Zweite Reise nach Jerusalem. Verfolgung der Gemeinde daselbst.

(a. 44.)

Nachdem Paulus ein ganzes Jahr mit Erfolg in Antiochien als „Prophet und Lehrer" gewirkt hatte (Apg. 11, 26; 13, 1), kam unter der Regierung des Kaisers Claudius im Jahr 44 oder 45 eine große Hungersnoth über Palästina[2]). Dieß veranlaßte die antiochenische Gemeinde, welche durch den Propheten Agabus aus Jerusalem zuvor auf dieses Unglück aufmerksam gemacht worden war (11, 28), den Barnabas und Paulus mit einer Unterstützung zu den nothleidenden Brüdern in Judäa abzusenden und so die Schuld der Dankbarkeit für empfangene geistliche Güter einigermaßen abzutragen (11, 29. 30)[3]). Dieß ist die zweite Reise unseres Apostels nach Jerusalem seit seiner Bekehrung. Die dortige Gemeinde hatte etwa sieben Jahre Ruhe gehabt (vgl. 9, 31), als der König Herodes Agrippa, ein heidnisch gesinnter Römergünstling, den älteren Jakobus (des Johannes Bruder), der, als Einer der beiden Donnersöhne, wahrscheinlich durch kühnes Bekenntniß die fanatischen Juden gereizt hatte, enthaupten ließ, um sich beim Volke beliebt zu machen, und dadurch die erste Lücke im Apostelcollegium verursachte (12, 2)[4]). Ein ähnliches Schicksal wollte

---

[1]) Vgl. §. 61. S. 227 f.

[2]) Apg. 11, 28 verglichen mit der genaueren Angabe des Josephus in der Archäologie B. XX, K. 2. §. 5 und XX, 5, 2, wodurch wir also einen festen chronologischen Anhaltpunkt bekommen, doch mit der Differenz, daß Josephus auf das Jahr 45, der Bericht des Lucas aber eher auf das Jahr 44 führt, da er zwischen die Abreise des Paulus in Folge der Hungersnoth und zwischen seine Rückkehr von Jerusalem den Tod des Königs Agrippa einschiebt, welcher ausgemachter Weise in's Jahr 44 fällt, und da er auch ausdrücklich bemerkt, daß jene beiden Ereignisse ungefähr in dieselbe Zeit fielen, vgl. Apg. 11, 30; 12, 1 und 12, 25. Diese Differenz scheint Wieseler nicht beachtet zu haben.

[3]) Der jüdische Geschichtschreiber berichtet a. a. O., daß damals viele Hungers starben, und daß die Königin Helena von Adiabene, eine Proselytin, und ihr Sohn, der König Izates, Getreide, Feigen und Geld nach Jerusalem sandten, um die Noth der Armen zu lindern.

[4]) Leider wissen wir nichts Zuverlässiges von der Wirksamkeit dieses Apostels, der zu den drei Lieblingsjüngern Jesu gehörte. Clemens von Alex. (bei Eusebius Hist. Eccl. II, 9) berichtet, daß der Ankläger des Jakobus auf dem Gang zur Richtstätte, von Gewissensbissen gequält, selbst sich zum Glauben bekannte und von ihm Verzeihung erbat, worauf Jakobus zu ihm sagte: „Friede sei mit dir," ihm den Bruderkuß gab und gemeinschaftlich mit ihm den Märtyrertod starb.

er über Petrus verhängen und zwar am Osterfest, um der Menge ein recht eclatantes Schauspiel zu bereiten. Allein durch ein wunderbares Eingreifen der Vorsehung wurde Petrus aus dem Gefängniß befreit, verließ von da an Jerusalem, den Mittelpunkt seines bisherigen Wirkens, und vertraute die Gemeinde dem anderen Jakobus an, der ihr bis an seinen Tod vorstand (12, 3—19). Statt seiner starb bald darauf Agrippa selbst, und zwar, wie sein Großvater Herodes M., eines schrecklichen Todes (12, 20—23) zu Cäsarea während eines Festes zu Ehren des Kaisers, nachdem er sich zuvor vom Volke im Theater Gott hatte nennen lassen. Dieser Tod erfolgte im Spätsommer des Jahres 44 [1]). Es ist nun wohl möglich, daß die Nachwirkungen dieser Christenverfolgung sich bis in die Zeit der zweiten Reise des Paulus fortsetzten und daher einen längeren Aufenthalt für dießmal unräthlich machten. Auch deutet Lucas an, daß die Delegaten gleich nach Ausführung ihres Auftrags zurückkehrten und zugleich den Johannes Marcus, den Vetter des Barnabas, mitnahmen (12, 25) [2]). Daher erklärt sich um so eher, daß Paulus diese Reise im Galaterbriefe ganz übergangen hat [3]).

§. 66. Die erste Missionsreise des Paulus und Barnabas.

(a. 45.)

Bald nach der Rückkehr der Delegaten erhielten die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde, von denen nebst Simeon Niger, Lucius und Manaen auch Barnabas und Saulus selbst namhaft gemacht werden, unter Fasten und Gebet um Erleuchtung über die Ausbreitung des Reiches Gottes die innerliche Gewißheit, diese beiden Männer durch Handauflegung zu einer Missionsreise zu weihen und auszusenden (13, 1—3). So begaben sich denn Paulus und Barnabas, begleitet von Marcus, unter der Autorität dieser Gemeinde und im höheren Auftrage des heil. Geistes zunächst nach der Insel

---

[1]) Dieses zweite sichere chronologische Datum im Leben des Paulus ergiebt sich aus der angeführten Stelle der Apostelgeschichte in Verbindung mit Josephus Antiqu. XIX, 8, 2. Vgl. darüber Wieseler S. 129 ff., der sogar den Todestag des Agrippa (den 6. August) bestimmen zu können glaubt.

[2]) Der bekannte Evangelist. Sein ursprünglicher hebräischer Name Johannes (Apg. 12, 12. 25; 15, 37; 13, 5. 13) machte nachher, als er seine Missionsthätigkeit im Auslande antrat, ganz dem römischen Namen Marcus Platz (15, 39. Kol. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11. 1 Petr. 5, 13), gerade so, wie es mit dem Namen Saulus erging — ein Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung S. 229. Anm.

[3]) Zwar haben manche Ausleger und Chronologen (das Chronicon pasch., Calvin, Kuinöl, Paulus, Flatt, Fritzsche und Andere) angenommen, daß Paulus Gal. 2, 1 eben diese zweite Reise nach Jerusalem meine, daß also schon damals die wichtigen Verhandlungen zwischen ihm und den Judenaposteln Statt fanden. Allein diese Annahme ist, abgesehen von andern Schwierigkeiten, schon chronologisch absolut undurchführbar, da die Conjectur τεσσάρων statt δεκατεσσάρων auch keinen einzigen kritischen Zeugen für sich hat.

Kypern, dem Vaterlande des Barnabas, wo dessen frühere Verbindungen einen willkommenen Anknüpfungspunkt für die Missionsthätigkeit zu bieten versprachen. Es ist dieß die erste der drei großen Missionsreisen Pauli, welche die Apostelgeschichte beschreibt. Sie durchstreiften die Insel von Osten nach Westen, von Salamis bis Paphos. Sie betraten dabei den Weg, den die Geschichte selbst ihnen gebahnt hatte, und wandten sich zuerst an die Juden (13, 5; 14. 1). Denn einmal boten die Synagogen das passendste Local, und die dort herrschende Redefreiheit die beste Gelegenheit zur Verkündigung des Evangeliums. Sodann waren sie, als Oasen der ächten Gottesverehrung mitten in der Wüste des heidnischen Götzendienstes, zugleich die Sammelplätze jener frommen Proselyten des Thors, welche die naturgemäße Brücke zwischen Juden und Heiden bildeten, also am leichtesten das Evangelium zu den letzteren konnten überleiten helfen. Endlich aber und hauptsächlich hatten die Juden, vermöge ihrer eigenthümlichen Stellung in der Religionsgeschichte und der ihnen gegebenen ausdrücklichen Verheißungen des untrüglichen Gottes, so zu sagen den ersten Rechtsanspruch auf das Evangelium (Apg. 13, 46. 18, 6. Röm. 1, 16. vgl. Joh. 4, 22). Paulus war fortwährend, trotz aller Verfolgungen, die er erlitt, von der innigsten, schmerzlichen Liebe zu seinen Volksgenossen und von der Hoffnung ihrer dereinstigen Bekehrung (Röm. 11, 26) beseelt, ja er wünschte sogar, ähnlich wie Moses (vgl. 2 Mos. 32, 32), von Christo (d. h. nicht von dem heiligen Willen, was ja gottlos wäre, sondern von dem seligen Genusse Christi) verbannt zu werden, wenn er durch dieses schwerste und größte Opfer den Glauben und die Seligkeit seiner ungläubigen Brüder nach dem Fleische hätte bewirken können, was aber freilich nicht möglich war (Röm. 9, 1 — 3). Eine solche Liebe erinnert in der That an die Selbstaufopferung des Heilandes, Der den Thron Seines himmlischen Vaters freiwillig verließ, ein Fluch für uns ward (Gal. 3, 13) und den schmachvollen Tod am Kreuze starb, um der verlorenen Welt Leben und Seligkeit zu geben! — In Folge dieses Verfahrens Pauli waren fast alle seine Gemeinden aus Juden und Heiden gemischt. Indeß zeigte sich schon auf dieser ersten Reise die größere Empfänglichkeit auf Seiten der Heiden. Da wo keine Juden wohnten, oder wenigstens keine Synagogen waren, wie in Lystra, knüpften die apostolischen Missionäre auf öffentlichen Plätzen und Spaziergängen Gespräche mit Einzelnen an, bis sich aus Neugierde eine größere Menge versammelte, und der Dialog in eine förmliche Predigt übergehen konnte.

Was nun die wichtigsten Begebenheiten und Erfolge dieser sogenannten ersten Missionsreise betrifft, so erwähnt Lucas zunächst die Bekehrung des römischen Proconsuls Sergius Paulus, der zu Paphos residirte[1]). Dieser Mann

---

[1]) Die Insel Kypros war damals eine senatorische Provinz und stand daher unter einem proconsul (ἀνθύπατος), während der Statthalter einer kaiserlichen Provinz propraetor oder legatus Caesaris (ἀντιστρατηγός) hieß. Daß die Apostelgeschichte diesen Unterschied in ihrer Terminologie sorgfältig festhält (19, 38; 18, 12;

hatte sich in jener Zeit, wo Unglauben und Aberglauben so nahe an einander grenzten, den Täuschungskünsten eines jüdischen Lügenpropheten, Namens Barjesus, hingegeben[1]), wünschte aber doch, auch davon unbefriedigt, die christlichen Missionäre zu hören. Wie Petrus dem geistesverwandten Simon Magus, so trat Paulus diesem Betrüger, der dessen Predigt den Eingang verwehren wollte, weil es seinem Gewerbe den Untergang drohte, als zürnender Richter entgegen und schlug ihn mit Blindheit. Dieses augenfällige Strafwunder entschied die Bekehrung des Proconsuls zum Christenthum.

Von Kypern segelten die Glaubensboten weiter nördlich nach Perge in Pamphylien, wo Marcus sich von ihnen trennte und nach Jerusalem zurückkehrte (Apg. 13, 13), wahrscheinlich entmuthigt durch die Strapazen und überwältigt vom Heimweh, vielleicht aber auch, weil er sich, als Schüler des Petrus und als Glied der streng jüdisch-christlichen Gemeinde von Jerusalem, sich nicht recht in die freiere Wirksamkeit des Heidenapostels hineinfinden konnte (vergl. 15, 37. 38). Von Perge begaben sie sich nach Antiochien in Pisidien. Hier hielt Paulus am Sabbath in der Synagoge, von den Vorstehern dazu aufgefordert, eine Rede voll Weisheit, Schonung und Ernst (13, 16—41), in welcher er die gnädigen Führungen Gottes mit Israel durchging, die Erscheinung des Messias aus Davids Stamme, Seinen Tod und Seine Auferstehung verkündigte, auf den Glauben an Ihn, als die Bedingung der Sündenvergebung und Rechtfertigung, hinwies und mit einer drohenden Warnung vor dem Unglauben schloß. Der Vortrag machte Eindruck, und der Apostel wurde ersucht, auf den folgenden Sabbath[2]) seine Lehre ausführlicher darzustellen. In der Zwischenzeit ließen sich die Empfänglichen unter den Juden und Proselyten genauer unterrichten, so daß sich die Kunde des Evangeliums in allen Häusern verbreitete, und am kommenden Sabbath die ganze Stadt, auch die Heiden, in der Synagoge sich versammelten. Dieß erregte den Neid der auf ihre Abstammung und ihre

---

vgl. Luc. 2, 2), ist einer der vielen Beweise für den geschichtlichen Charakter und die frühe Abfassung derselben. Vgl. Wieseler S. 224 f. und besonders Tholuck, Glaubwürdigkeit d. evang. Gesch. S. 171 ff.

[1]) Wie denn ja auch der Gaukler Alexander von Abonoteichos (einem Städtchen in Paphlagonien) unter Marc Aurel selbst unter den angesehensten Römern, besonders bei einem Staatsmann Rutilianus Eingang fand. So berichtet Lukian in seiner dem Philosophen Celsus gewidmeten Schrift über diesen Menschen (Kap. 30), den er einen ebenso großen Betrüger nennt, als der makedonische Alexander ein Held war (Kap. 1). Sollte er auch Manches ausgemalt und hinzugedichtet haben, so entwirft er doch im Ganzen ein aus dem Leben gegriffenes Sittengemälde seiner Zeit, und Neander hat daher trotz der Einsprache Baur's (S. 94) ganz Recht, daß er sich auf diese Parallele beruft. Auch das, was Josephus von dem Einfluß des Magiers Simon aus Kypern auf den römischen Procurator Felix erzählt (Antiq. XX, 7, 2), dient zur Bestätigung des Berichts der Apostelgeschichte.

[2]) Das μεταξύ V. 42 muß offenbar so viel als ἑξῆς (von ἔχω) oder μετέπειτα, der Reihe nach, darauf, bedeuten, wie das bisweilen in der späteren Gräcität, z. B. ganz sicher in der Stelle des Josephus de bello Jud. V, 4, 2 der Fall ist. Die Erklärung: „in der dazwischen liegenden Woche" hat V. 44 gegen sich.

Privilegien eingebildeten Juden, und sie unterbrachen den Vortrag des Paulus durch heftige Gegenreden und Schmähungen. Da erklärte er ihnen: „Wir müssen nach Gottes Rathschluß und unserer apostolischen Pflicht euch zuerst das Wort Gottes verkündigen. Da ihr es aber von euch stoßet und euch des ewigen Lebens unwerth achtet: siehe, so wenden wir uns zu den Heiden, gemäß der Verheißung des Propheten (Jesaj. 49, 6), daß der Messias das Licht und die Quelle der Seligkeit für die Völker bis an die Grenzen der Erde werden soll." Da freuten sich die Heiden: es glaubten ihrer so viele, als „verordnet waren zum ewigen Leben," und das Wort Gottes verbreitete sich durch die ganze Landschaft Pisidien. Die fanatischen Juden aber wußten die vornehmen Weiber, die sich zum Judenthum hinneigten, und durch diese auch ihre Männer aufzuwiegeln, und vertrieben den Paulus und Barnabas.

Diese begaben sich nun nach dem weiter östlich am Fuße des Taurus gelegenen Ikonium[1]), der damaligen Hauptstadt von Lykaonien. Nachdem sie daselbst geraume Zeit mit großem Erfolge gewirkt hatten, mußten sie sich flüchten, da ihnen die ungläubigen Juden nach dem Leben trachteten. Sie zogen nach Lystra und Derbe, Städte von Lykaonien. Die wunderbare Heilung eines Lahmen in Lystra durch Paulus machte gewaltiges Aufsehen unter den heidnischen Einwohnern, bei denen wegen ihrer Abgeschiedenheit der alte mythologische Volksglaube noch unerschüttert fortlebte. Sie meinten, die Götter, welche einst nach der Sage gerade in jener Gegend von dem frommen Ehepaar Philemon und Baucis gastlich aufgenommen worden waren[2]), seien in Menschengestalt, Wohlthaten spendend, herabgekommen. Barnabas, der ältere und wahrscheinlich auch äußerlich mehr imponirende, erschien ihnen als ihr Schutzgott Jupiter, dem ein Tempel vor der Stadt geweiht war, Paulus, der immer das Wort führte und die Gabe überzeugender Beredtsamkeit — zwar nicht der Beredtsamkeit des Scheines und vorübergehenden Effects, wohl aber „des Geistes und der Kraft" (1 Kor. 2, 4) — besaß[3]), als der Götterbote

[1]) Jetzt Konieh, der Sitz eines türkischen Pascha.

[2]) Ovid Metamorph. VIII, 644 sqq. Aus derselben Gegend stammte der bekannte Goët Apollonius von Tyana, den seine Landsleute nach dem Berichte des Philostratus für einen Sohn des Zeus hielten.

[3]) Wie dieß seine Reden in der Apostelgeschichte, z. B. die zu Athen, und seine Briefe, z. B. Röm. 8, 31—39 und 1 Kor. 13, welche zu den großartigsten und erhabensten Stellen in der ganzen Geschichte der Beredtsamkeit und Poesie gehören, hinlänglich bezeugen. Zwar berichtet Paulus 2 Kor. 10, 10, daß man von ihm sage: „Die Briefe sind gewichtig und kräftig, die Gegenwart seines Leibes aber ist schwach (ἀσθενής) und seine Rede verächtlich (ἐξουθενημένος)." Allein das Letztere ist wohl ein oberflächliches Urtheil, wobei man nach dem damaligen ausgearteten Geschmack den äußeren Pomp und Wortschmuck der späteren heidnischen Rhetoren als Maßstab anlegte. Daß er aber einen kränklichen Körper hatte, möchte auch aus Stellen, wie 1 Kor. 2, 3. Gal. 4, 13 f. und 2 Kor. 12, 7 zu schließen sein. Nach der Tradition (Acta Pauli et Theclae und Nikephorus Call. II, 37), worauf man sich indeß freilich nicht verlassen kann, war er klein und unansehnlich von Statur.

Hermes[1]). Schon brachte der Priester die Stiere herbei, um den vermeintlichen Göttern zu opfern, als Paulus und Barnabas im Unwillen über dieses götzendienerische Vorhaben ihre Kleider zerrissen, sich in die Menge warfen und dieselbe von den eitlen Götzen zu dem lebendigen Gott, dem Schöpfer aller Dinge und Spender aller Wohlthaten, hinwiesen (14, 8—18).

Bei dem rohen sinnlichen Aberglauben dieser Heiden erklärt es sich leicht, daß sie von abgöttischer Verehrung bald in das entgegengesetzte Extrem des fanatischen Hasses gegen die Feinde ihrer Götter übergingen. Paulus wurde auf Anstiften der Juden, die aus dem pisidischen Antiochien und Ikonium gekommen waren, in einem Volksauflaufe gesteinigt und als todt aus der Stadt geschleppt, erholte sich aber von der Erschöpfung, brachte den Rest des Tages bei den Gläubigen in Lystra zu und begab sich Tags darauf mit Barnabas nach Derbe. Nachdem sie hier Viele für das Evangelium gewonnen, kehrten sie in die Städte zurück, wo sie bereits das Christenthum verkündigt hatten, ermahnten die Neubekehrten zur Standhaftigkeit, gaben ihnen durch Wahl von Vorstehern eine feste Gemeindeorganisation, segelten dann von Attalia aus nach ihrem Ausgangspunkt, der syrischen Hauptstadt, zurück und statteten der antiochenischen Gemeinde Bericht über den Erfolg dieser Missionsreise ab (14, 19—27).

§. 67. Die Reise zum Apostelconcil in Jerusalem. Schlichtung des Streites zwischen Juden und Heidenchristen.

(a. 50.)

Nachdem Paulus wieder einige Zeit in Antiochien verweilt hatte (Apg. 14, 28), reiste er um das Jahr 50[2]) zum dritten Mal nach Jerusalem und zwar in einer höchst wichtigen Angelegenheit, welche zunächst in's Reine gebracht werden mußte, ehe er sein großes Bekehrungswerk ungehindert fortsetzen konnte.

Die erfolgreiche Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden durch Paulus, welche ihn thatsächlich als Apostel legitimirte, drohte eine Spaltung im Lager der Kirche selbst, zwischen den zwei Hauptgemeinden, Jerusalem und Antiochien, sowie überhaupt zwischen den Gläubigen aus der Beschneidung und

---

[1]) Dieser heißt bei Jamblichus de myst. Aeg. I. *θεὸς ὁ τῶν λόγων ἡγεμών*. Macrobius nennt den Mercur vocis et sermonis potens (Sat. I, 8).

[2]) Diese Zeitbestimmung ergiebt sich einmal, wenn man zum Begehrungsjahr des Paulus (37) die vierzehn Jahre Gal. 2, 1 hinzurechnet, vorausgesetzt, daß die an dieser Stelle erwähnte Reise identisch ist mit der zum Apostelconvent; sodann wenn man von seiner Ankunft in Korinth Apg. 18, 1 anderthalb oder zwei Jahre abzieht. Denn diese Ankunft fällt in den Herbst des Jahres 52 (s. Wieseler S. 118 und 128); unterwegs war er Ein, höchstens zwei Jahre, und angetreten hat er diese zweite Missionsreise bald nach seiner Rückkehr vom Apostelconcil (15, 33. 36), das mithin spätestens in den Anfang des Jahres 51, wahrscheinlicher in das Jahr 50 zu setzen ist.

den Gläubigen aus der Vorhaut herbeizuführen. Unter den Judenchristen konnten nämlich Viele, zumal von denen, welche früher der engherzigen pharisäischen Secte angehört hatten (Apg. 15, 5), sich von ihren früheren nationalen Vorurtheilen und dem ausschließlichen Particularismus noch nicht losmachen. Sie hielten die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes, besonders die Beschneidung für die nothwendige Bedingung zur Seligkeit, und glaubten, obwohl mit Unrecht, für diesen Irrthum eine Stütze zu haben an der Autorität der Judenapostel, vor allem des streng gesetzlichen Jakobus. Daher blickten sie mit entschiedenem Mißfallen auf die freie Thätigkeit des Paulus, welcher das Heil bloß vom Glauben an Christum abhängig machte, bezweifelten seine göttliche Sendung und apostolische Würde (wie man besonders aus den Briefen an die Galater und Korinther sieht) und brachten Unruhe in die antiochenische Gemeinde, wo so viele Heidenchristen waren, welche die Beschneidung nicht empfangen hatten. Dieß veranlaßte die Gemeinde, den Paulus und Barnabas nebst einigen andern zu den Aposteln und Aeltesten in Jerusalem abzusenden, um den entstandenen Zwiespalt auszugleichen (15, 2).

Bevor wir nun auf die Verhandlungen des sogenannten Apostelconcils, der ersten Synode der christlichen Kirche, eingehen, ist die schwierige Frage zu entscheiden, ob die wichtige Reise nach Jerusalem, welche Paulus im zweiten Kapitel des Galaterbriefes erwähnt und vierzehn Jahre nach seiner Bekehrung setzt, mit der zum Apostelconvent (Apg. 15), oder mit der vierten (Apg. 18, 21. 22), welche vier Jahre später, in's Jahr 54 fiel, identisch sei.

Für die letztere Annahme hat sich neuerdings im Interesse seines chronologischen Systems Prof. Wieseler entschieden [1]). Seine chronologischen Gründe, welche bei ihm der leitende Gesichtspunkt zu sein scheinen, haben für uns kein Gewicht, da wir die Bekehrung des Paulus nicht, wie er, in's Jahr 40, sondern in's Jahr 37 setzen. Aber auch die anderen Gründe reichen zum Beweise gar nicht hin. 1) Nach Gal. 2, 2 reiste Paulus in Folge einer Offenbarung nach Jerusalem, nach Apg. 15, 2 im Auftrag der antiochenischen Gemeinde. Allein das ist kein Widerspruch. Jenes war der innere, persönliche Grund, der dem Paulus der wichtigste war, dieser die äußere, öffentliche Veranlassung, auf welche es dem Lucas besonders ankam. Uebrigens wird ja auch bei seiner vierten Reise Apg. 18, 21. 22 keiner Offenbarung Erwähnung gethan. 2) Nach Gal. 2, 1 nahm Paulus den Titus mit, wovon Apg. 15 nichts steht. Allein ebensowenig wird Titus Apg. 18 genannt, während Apg. 15, 2 ausdrücklich gesagt wird, daß neben Paulus und Barnabas noch „einige andere" zum Apostelconcil reisten; und unter diesen kann ja wohl Titus mitbegriffen sein, der sich für den Zweck sehr gut eignete, als ein entschieden gläubiger und eifriger, obwohl unbeschnittener Heidenchrist. 3) Während Paulus sich Gal. 2, 3 der von den Judaisten in Jerusalem geforderten Beschneidung des Titus entschieden widersetzt, beschneidet er doch selbst Apg. 16, 3, also nach

[1]) a. a. O. S. 180—208.

dem Apostelconcil, den Timotheus. Diese scheinbare Inconsequenz[1]), meint Wieseler, erkläre sich nur bei der Annahme, daß die Beschneidung des Timotheus vor der Gal. 2, 1 erwähnten Reise Statt gefunden habe. Das ist aber nicht der Fall, denn Paulus hatte seine freien Grundsätze sicherlich schon vor dem Apostelconcil, und er konnte sich weit eher zu einem ausnahmsweisen Nachgeben aus praktischen Rücksichten verstehen, nachdem ihm einmal die Judenapostel sein Princip zugestanden hatten, dieses also gesichert war. Man muß also jenes Verfahren anders erklären. Bei Titus nämlich, der den Judenchristen gar nicht angehörte, wurde die Beschneidung von Andern kategorisch verlangt, und zwar als eine Demonstration zu Gunsten des judaistischen Irrthums; bei Timotheus dagegen, der mütterlicher Seits ein Jude war, also von den Judenchristen gewissermaßen als der Ihrige in Anspruch genommen werden konnte[2]), ging die Beschneidung vom freien Willen des Paulus und Timotheus aus und wurde nicht aus dogmatischen Gründen, als ein zur Seligkeit nothwendiges Sacrament, sondern als gleichgültige Ceremonie aus selbstverläugnender Rücksicht auf die schwachen Gewissen der Juden und auf einen größeren Einfluß des Timotheus auf dieselben, also ohne alle Aufopferung des Princips, vollzogen[3]). 4) Der wichtigste Grund gegen die Identität der Reise Gal. 2 mit der Reise zum Apostelconvent ist der, daß Paulus in der angeführten Stelle nichts von einer synodalen Verhandlung, Lucas dagegen nichts von einer Privatunterredung zwischen den Aposteln berichtet. Dr. Baur, der übrigens die Identität dieser beiden Reisen voraussetzt, sucht sogar zu beweisen, daß zwischen der Darstellung des Paulus Gal. 2, und des Lucas Apg. 15, ein unauflöslicher Widerspruch Statt finde, welchen er sodann als Waffe gegen die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte benützt[4]). Wieseler dagegen statuirt

---

[1]) Auf welche auch Baur a. a. O. S. 129 ein großes Gewicht legt, um dadurch die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte zu verdächtigen.

[2]) Nach talmudischem Grundsatz muß der Sohn einer gemischten Ehe beschnitten werden, und nur unter dieser Bedingung wurde eine solche Ehe für zulässig gehalten. Denselben Grundsatz behauptet bekanntlich die römisch-katholische Kirche, welche gemischte Ehen nur unter der Bedingung der katholischen Taufe der Kinder einsegnet.

[3]) Statt einer „charakterlosen Inconsequenz", welche nach Dr. Baur's Ausdruck S. 130 der Verfasser der Apostelgeschichte dem freisinnigen Heidenapostel angedichtet haben soll, haben wir vielmehr in diesem Benehmen nur eine Bethätigung des paulinischen Grundsatzes, aus Liebe Allen Alles zu werden, um sie Alle zu gewinnen (1 Kor. 9, 19. 20), und einen Beweis dafür, wie weit der Apostel von eigenwilliger Rechthaberei entfernt und wie bereitwillig er war, sich an Andere zum Besten des Reiches Gottes in selbstverläugnender Liebe zu accommodiren, wo es nur immer ohne Untreue gegen seine Grundsätze geschehen konnte.

[4]) S. 111 ff. Es ist dieß eine der scheinbarsten Partieen in dem Baur'schen Werke über Paulus, welches sich dem Straußischen „Leben Jesu" würdig zur Seite stellt. Was dagegen sein Schüler Schwegler in seinem durch und durch ungesunden und romanhaften Buche: „Das Nachapostolische Zeitalter", Tübingen 1846. Bd. I, S. 116 ff. über denselben Punkt sagt, macht nach der Darstellung des Meisters nur den Eindruck einer mittelmäßigen Copie.

mit Recht keinen solchen Widerspruch, vielmehr ist sein chronologisches Werk eine durchgängige und zwar siegreiche Rechtfertigung der historischen Treue der Apostelgeschichte; doch glaubt er dem Gewichte der Baur'schen Argumentation nur dadurch völlig entgehen zu können, daß er die Verhandlungen Gal. 2 in eine spätere Zeit setzt. Allein näher betrachtet, gewinnt er dadurch für seine eigene Annahme nichts, und die erwähnte Differenz spricht, wie sich noch später weiter zeigen wird, gar nicht gegen, sondern für die Identität jener beiden Reisen. Denn Paulus deutet Gal. 2, 2 neben seiner Privatbesprechung mit den Säulenaposteln offenbar, durch das ἀνεθέμην αὐτοῖς im Unterschied von dem κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι, eine allgemeine Verhandlung mit den jerusalemischen Brüdern überhaupt an, obwohl er von dieser nicht ausführlicher redet, weil er sie als den Galatern bereits bekannt voraussetzen konnte, da er ja selbst schon früher den Beschluß des Apostelconcils seinen kleinasiatischen Gemeinden kund gethan und sie zur Beobachtung desselben ermahnt hatte (Apg. 16, 4). Die Hauptsache den galatischen Irrlehrern gegenüber, die sich fälschlich auf Petrus und Jakobus beriefen, und ihn gar nicht für einen rechtmäßigen Apostel gelten lassen wollten, war ihm das Resultat seiner Privatverhandlungen mit den Judenaposteln selbst, und die Vindication seiner von diesen anerkannten selbstständigen apostolischen Würde. Lucas seinerseits richtet sein Augenmerk nicht auf das persönliche Verhältniß des Paulus zu seinen Gegnern, sondern auf die Rechte der Heidenchristen im Allgemeinen, schließt aber damit eine vorhergegangene Privatverhandlung, die ja an sich schon höchst wahrscheinlich ist, keineswegs aus; und daß er bloß die öffentlichen Verhandlungen erzählt, erklärt sich leicht aus dem ganzen documentarischen Charakter und Zweck seiner Darstellung. Uebergeht er ja doch so vieles andere, was sich mehr bloß auf das Privatleben des Paulus bezieht, wie den Aufenthalt in Arabien, seine inneren Kämpfe und Visionen ꝛc. — Giebt es somit keinen haltbaren Grund für die Wieselersche Annahme, so sprechen andererseits entscheidende Gründe gegen dieselbe. Die vierte Reise nach Jerusalem Apg. 18, 22 kann nämlich Gal. 2, 1 nicht gemeint sein, einmal weil Paulus auf derselben nach dem Berichte des Lucas die dortige Gemeinde bloß „gegrüßt" hat, was offenbar auf einen ganz kurzen Besuch hindeutet, der keine Zeit für so wichtige Verhandlungen, wie die Gal. 2 erwähnten, übrig ließ; sodann weil Apg. 18 nichts von Barnabas erwähnt wird, welcher doch bei jenen Verhandlungen Gal. 2 neben Paulus eine Hauptrolle spielt (vgl. Apg. 15). Ja es läßt sich gar nicht nachweisen und ist sogar unwahrscheinlich, daß Barnabas, der nicht lange nach dem Apostelconcil sich von Paulus getrennt und eine selbstständige Missionsreise mit Marcus angetreten hatte (15, 39) im Jahre 54 schon wieder mit ihm vereinigt war.

Der Hauptgrund aber endlich, warum wir den Besuch in Jerusalem Gal. 2, 1 mit demjenigen, wovon Apg. 15 die Rede ist, für Einen und denselben halten müssen, ist der, daß Paulus im Galaterbriefe seine Reise zum Apostelconvent unmöglich mit völligem Stillschweigen übergangen haben kann. Wollte er auch zugestandenermaßen nicht alle seine Reisen nach Jerusalem anführen,

wie er denn die zweite, Apg. 11, 30 u. 12, 35 erwähnte, übergeht, da sie bloß die Ueberreichung einer Collecte zum Zwecke hatte und aller Wahrscheinlichkeit nach nur ganz kurz dauerte[1]): so konnte er doch gerade die dritte Reise am allerwenigsten übergehen, da sie für den Zweck, welchen er im Galaterbrief im Auge hat, nämlich die Unabhängigkeit seines apostolischen Berufs von menschlicher Autorität und zugleich die Anerkennung seines eigenthümlichen Standpunktes von Seiten der Judenapostel selbst nachzuweisen, die allerwichtigste war. Ja, ein förmliches Stillschweigen darüber würde sogar den Verdacht einer gewissen Unredlichkeit auf Paulus werfen.

Wir werden also durch negative und positive Gründe genöthigt, uns der Ansicht anzuschließen, welche schon von Irenäus[2]) vorgetragen und von den bedeutendsten Chronologen und Interpreten vertheidigt worden ist[3]). Wir haben demnach den Bericht des Paulus Gal. 2 für eine willkommene Ergänzung zu dem Berichte der Apostelgeschichte Kap. 15 über denselben Gegenstand anzusehen und müssen zuerst jenen in's Auge fassen, da die Privatverhandlungen mit den Aposteln selbst, welche Paulus seinem Zwecke gemäß allein näher darstellt, der Natur der Sache nach der öffentlichen Besprechung und Beschlußnahme vorausgingen.

§. 68. Die Privatverhandlungen.

(Gal. 2, 1 ff.)

Paulus erschien also zu Jerusalem in Begleitung des Barnabas und zugleich des bekehrten Heiden Titus, den er als einen lebendigen Beweis seiner erfolgreichen Missionsthätigkeit und als Siegel seines Apostelberufs mitgenommen hatte. Zuerst mußte ihm natürlich daran gelegen sein, mit den angesehenen Häuptern der Gemeinde und der ganzen judenchristlichen Partei, mit den Säu-

---

[1]) Daß nämlich diese zweite Reise von Paulus Gal. 2, 1 nicht gemeint sein könne, haben wir schon oben S. 244 Note 3 erwähnt. Vgl. auch de Wette's Comment. zum Galaterbrief, 2. Aufl. S. 24. Meyer ad loc. und Wieseler a. a. O. S. 180 ff.

[2]) Adv. haer. III, 13.

[3]) Von Theodoret, Baronius, Pearson, Heß, Hug, Winer, Eichhorn, Usteri, Olshausen, de Wette, Meyer, Schneckenburger, Neander u. A. Seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Werkes sind auch Ebrard, Thiersch und Baumgarten, sowie die Engländer Conybeare und Hawson in ihrem Werke über Paulus vol. I, p. 244 ff. unabhängig von uns in der Polemik gegen Wieseler und in der Identificirung der Reise Apg. 15 mit der Gal. 2 erwähnten mit uns zusammengetroffen. Doch möchte die obige ausführliche Beweisführung doch nicht überflüssig sein, da sich Andere von dem Scharfsinn Wieselers haben blenden lassen, z. B. Dr. Huther in seinem Commentar zu den Pastoralbriefen (1850) S. 4, Note, wo er sagt: „Daß die Gal. 2, 1 ff. erwähnte Reise des Paulus nach Jerusalem nicht mit der Reise desselben zu dem Apostelconvente (Apg. 15), sondern mit der späteren, Apg. 18, 21—22 berührten, identisch ist, möchte nach der von Wieseler angestellten Untersuchung kaum mehr zweifelhaft sein."

lenaposteln Jacobus, Petrus und Johannes[1]) sich privatim und persönlich[2]) auseinanderzusetzen und sie zu einer förmlichen Anerkennung seiner Apostelwürde, seiner Grundsätze und seiner gesegneten Wirksamkeit unter den Heiden zu bewegen. Hatte er einmal diese für sich gewonnen, besonders den Jakobus, der wegen seiner streng gesetzlichen Richtung und der Beschränkung seines Berufes auf Jerusalem bei den Judaisten am meisten galt, während Petrus sich bei ihnen bereits seit seinem Umgang mit Cornelius verdächtig gemacht hatte: so war den nebeneingedrungenen falschen Brüdern, wie er die pharisäisch gesinnten Irrlehrer nennt[3]), ihre vermeintliche Hauptautorität entrissen und die brüderliche Verbindung seiner heidenchristlichen Gemeinden mit den judenchristlichen, also die Einheit der Kirche, an welcher ihm so viel gelegen war (vgl. Eph. 4 und 1 Kor. 12—14), hergestellt und sanctionirt. Seine Schilderung von dem großen Erfolge seiner Predigt unter den Heiden mußte nach dem Grundsatz: aus den Früchten sollt ihr sie erkennen, einen tiefen Eindruck auf die Judenapostel machen; auch waren diese bereits durch die Bekehrung des Cornelius, der ja ohne Beschneidung den heil. Geist empfangen hatte, auf einen liberaleren Standpunkt gekommen[4]) und auf eine Aussöhnung mit der pauliniſchen Lehre vorbereitet. So wenig Paulus seinerseits läugnete, daß Gott den Petrus zum Werke der Judenbekehrung ausgerüstet und ihn darin mit Seinem Segen begleitet habe, so wenig läugneten sie ihrerseits, daß Paulus von Gott mit einem ähnlichen Beruf für die Heidenwelt beauftragt sei (V. 7. 8). Vielmehr reichten die drei Säulenapostel dem Paulus und dem Barnabas, die ihnen verliehene Gnadengabe anerkennend, die Bruderhand und vereinigten sich mit ihnen dahin, daß sie ungestört neben einander wirken wollten, jeder in dem vom Herrn ihm angewiesenen Felde, jene unter den Juden, diese unter den Heiden, nur mit der Bedingung, daß die letzteren der vielen armen Christen in Jerusalem durch Sammlung von Beisteuern unter den Heidenchristen liebreich gedenken und so ihre Geistesgemeinschaft und ihre Dankbarkeit gegen die Muttergemeinde an den Tag legen sollten (9, 10), was sich denn auch Paulus ernstlich angelegen sein ließ (vgl. Apg. 24, 17. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8, 1 ff. Röm. 15, 15 ff.).

Es wurden also in diesem Concordat die Rechte beider Parteien gewahrt. Paulus verlangte von den Judenchristen keine gewaltsame Losreißung von ihrem historischen Grund und Boden und erkannte in ächter Geistesfreiheit das Recht

---

[1]) οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι Gal. 2, 9, wobei die Vorstellung von der Kirche als einem Tempel zu Grunde liegt. Nach der richtigen Lesart steht Jakobus zuerst, und die Voranstellung des Petrus ist eine aus dogmatisch-hierarchischem Interesse entstandene Correctur späterer Abschreiber.

[2]) Was durch das κατ' ἰδίαν, seorsim, privatim, V. 2 ausgedrückt ist.

[3]) παρείσακτοι ψευδάδελφοι V. 4 ist so viel als heimlich, widerrechtlich eingeschlichene oder eingeschwärzte falsche Christen (da die Christen sich Brüder nannten), die nur den Namen, nicht aber die Gesinnung verändert haben, im Grunde noch Juden, pharisäische Gesetzesknechte sind und keine Ahnung von der evangelischen Freiheit haben. Vgl. Gal. 5, 23; 6, 12—14 und Apg. 15, 5.

[4]) Vgl. §. 60. S. 221 ff.

ihres eigenthümlichen Berufes an. Die Judenapostel ihrerseits gaben ihm das wichtige Princip zu, daß der Glaube an Jesum Christum die allein nothwendige Bedingung zur Seligkeit sei; sie legten den Heiden kein jüdisches Joch auf und nöthigten ihn auch nicht zur Beschneidung seines Gefährten Titus Gal. 2, 3, während allerdings die falschen Brüder grundsatzmäßig auf dieselbe drangen, wie man aus den gleich folgenden Versen in Verbindung mit Apg. 15, 5 schließen muß[1]). Ja nicht einmal von den leichteren Bedingungen, der Beobachtung der noachischen Gebote, ist die Rede, welche gleich darauf das Concil den Heidenchristen im Allgemeinen vorschrieb. Weiter konnten wahrhaftig die palästinensischen Apostel nicht gehen, deren Standpunkt ja für die damaligen Verhältnisse und für das allseitige Gedeihen des Reiches Gottes ein ebenso berechtigter und nothwendiger war, als der des Paulus und Barnabas. Kurz, diese Privatverhandlungen sind bei aller Spannung, die anfangs die Gemüther in einer gewissen Entfernung gehalten haben mag, charakterisirt durch den Geist christlicher Weisheit, Selbstverläugnung und Brüderlichkeit. Wer die Darstellung des Galaterbriefes unbefangen liest, muß zugeben, daß die neulich mit so vielem Schein aufgestellte Hypothese von einem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Paulus und Petrus darin auch nicht den mindesten Grund hat, daß vielmehr umgekehrt die Judenapostel in diesen Privatverhandlungen dem Paulus noch mehr nachgaben, als auf dem Apg. 15 beschriebenen Concil, wo die Rücksicht auf das Ganze vorwaltete und ein Mittelweg eingeschlagen werden mußte. Gerade darin liegt,

---

[1]) Die freilich sehr schwierige und verschieden ausgelegte Stelle Gal. 2, 3—5 erkläre ich nämlich so: „Allein auch nicht einmal mein Begleiter Titus, obwohl er ein (unbeschnittener) Grieche war, wurde (von den Judenaposteln) zur Beschneidung gezwungen, und zwar (wurde er nicht gezwungen) um der eingedrungenen falschen Brüder willen (welche die Beschneidung des Titus peremtorisch und principmäßig verlangten), welche sich eingeschlichen hatten, um unsere Freiheit in Christo Jesu neidisch auszuspähen, damit sie uns unter die Knechtschaft (des Gesetzes) brächten, — welchen (falschen Brüdern) wir nicht einmal auf eine Stunde nachgegeben haben durch (die von ihnen geforderte) Unterwerfung (Dativ der Art und Weise: so daß wir ihnen gehorcht hätten), damit die Wahrheit des Evangeliums (die Lehre von der evangelischen Freiheit und Rechtfertigung durch den Glauben allein) bei euch bleibe." Wenn man das ἠναγκάσθη und das gleich darauf folgende δὲ (welches wir mit Beza, Bengel, Fritzsche, de Wette u. A. begründend fassen, wie Phil. 2, 8, Röm. 3, 22) premirt, so kann man darin allerdings die Andeutung finden, daß die Judenapostel zur Beschneidung gerathen haben, aber bloß aus praktischen Rücksichten und für diesen Fall, πρὸς ὥραν. Einen ähnlichen Rath ertheilte später Jakobus wirklich dem Paulus hinsichtlich des Nasiräatgelübdes Apg. 21, 24. Unter anderen Umständen, wo es sich bloß um die Schonung schwacher Gewissen handelte und nicht um die factische Billigung eines häretischen Princips, hätte Paulus nach seinem Grundsatz 1 Kor. 9, 20—23, Röm. 14, 1 ff. wohl sich zum Nachgeben verstanden, wie die freiwillige Beschneidung des Timotheus zeigt Apg. 16, 3. Aber hier, wo die Pseudochristen aus dieser Sache einen Gewissenszwang machen wollten, und die Streitfrage noch gar nicht entschieden war, hätte die geringste Accommodation zu Gunsten der Irrlehrer gedeutet werden können.

wie schon angedeutet, ein Grund, warum Paulus den galatischen Irrlehrern gegenüber sich auf die Privatverhandlungen berief, welche für seinen Zweck noch beweiskräftiger waren, als der Beschluß des Concils. Denn diese Judaisten läugneten ja seine apostolische Würde (Gal. 1, 1. 15 ff.), welche in den Privatverhandlungen vollständig anerkannt wurde, und beriefen sich wahrscheinlich gar nicht auf den öffentlichen Beschluß, den sie ja nicht wegläugnen konnten, sondern auf die Praxis der Judenapostel, indem sie aus ihrer Beobachtung des mosaischen Gesetzes (die jedenfalls Jacobus fortsetzte) einen unberechtigten dogmatischen Schluß machten, wie Aehnliches ja noch immer im Parteiinteresse geschieht. Hatte nun einmal Paulus seine völlig selbstständige Apostelwürde aus dem Verfahren der Judenapostel selbst erwiesen, so reichte sein eigenes Wort hin, und die Berufung auf ein fremdes Decret war um so weniger nöthig, als dasselbe ja den Gemeinden bereits mitgetheilt und bekannt war.

Anmerkung. — Da sich die Baur'sche und Schwegler'sche Hypothese von einem unversöhnlichen Widerspruch zwischen dem paulinischen und petrinischen Christenthum hauptsächlich auf das zweite Kapitel des Galaterbriefs stützt, so werden einige Bemerkungen gegen die abenteuerlichen Extravaganzen und Luftschlösser dieser profanen Hyperkritik der Tübinger Schule hier am Platze sein, obwohl wir sie oben bereits positiv widerlegt haben. Dr. Baur nimmt nämlich in seinem öfter angeführten Werke über Paulus vermöge einer wahrhaft monströsen Exegese an, daß die Judenapostel mit den „eingedrungenen falschen Brüdern" Gal. 2, 4 (obwohl der Apostel sie doch so deutlich von den δοκοῦντες V. 2. 6. 9. unterscheidet!) im Princip übereingestimmt und ihr ganzes Leben hindurch die Beschneidung und die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes für die nothwendige Bedingung zur Seligkeit gehalten haben, mit Einem Worte, daß sie Ebioniten gewesen und geblieben und erst von Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, wie dem Verfasser der Apostelgeschichte, zu orthodoxen Christen gestempelt worden seien. Er erneuert somit die uralte Hypothese seiner beiden Lieblingsschriftsteller, des Gnostikers Marcion und des unbekannten Verfassers der pseudoclementinischen Homilien, und verzerrt den weisen und gemäßigten Heidenapostel zu einem antijüdischen Fanatiker und gnostischen Häretiker; ja er überbietet sogar noch seinen würdigen Vorgänger, den pseudopaulinischen Marcion aus dem zweiten Jahrhundert, in der Beschränkung der Zahl der paulinischen Briefe, indem er alle in sein System nicht passenden für unächt erklärt, außer den vier Briefen an die Galater, Korinthier und Römer und selbst von diesem noch die zwei letzten Kapitel wegschneidet!! Da er nun aber dem klaren Wortsinn von Gal. 2, 9 gegenüber nicht läugnen kann, daß die Judenapostel dem Paulus und Barnabas den Handschlag der Gemeinschaft reichten und sie als gleichberechtigte Genossen der evangelischen Wirksamkeit anerkannten (S. 125): so muß er, um seine fixe Idee festzuhalten, den verzweifelten Gewaltstreich wagen, dieses Verfahren für eine Inconsequenz und Charakterschwäche zu erklären. Sie (die doch die Majorität bildeten und die ganze jerusalemische Gemeinde auf ihrer Seite hatten!) waren nicht im Stande, sagt er, der Macht der Umstände und der überwiegenden Persönlichkeit des Paulus zu widerstehen, obwohl sie eigentlich ihrer Ueberzeugung gemäß das paulinische Christenthum hätten bestreiten sollen (S. 126). Der einzige Grund, der dafür zu sprechen scheint, ist das schwache Benehmen des Petrus nach dem Berichte Gal. 2, 11—14. Allein näher betrachtet, spricht dieß vielmehr entschieden gegen Baur. Denn Paulus sagt ja ausdrücklich von Petrus, daß er vor der Ankunft der Judaisten von Jerusalem mit den Unbeschnittenen Umgang gepflogen und bloß aus Menschenfurcht geheuchelt, d. h. seine bessere antijudaistische Ueber-

zeugung verläugnet habe. Dazu kommt, daß ja auch Barnabas, bei dem doch selbst Baur die richtige pauliniſche Anſicht nicht in Zweifel ziehen kann, ebenſo handelte, wie Petrus. Ferner deutet Paulus mit der Bezeichnung der Judaiſten als „eingeſchlichener falſcher Brüder“ an, daß ſie in der Minderzahl und ſelbſt im Gegenſatz gegen die herrſchende Anſicht der jeruſalemiſchen Gemeinde waren (was ganz mit Apg. 15, 1 und 5 übereinſtimmt); denn von dieſer Gemeinde ſpricht ja Paulus offenbar Gal. 2, 1—10, und nicht von Antiochien, wie Baur fälſchlich annimmt. Hätten die Judenapoſtel auch noch, nachdem Gott bereits durch die Vorgänge in der Heidenwelt die alten Vorurtheile gerichtet hatte, die Beſchneidung für die nothwendige Bedingung zur Seligkeit gehalten, ſo würde ſie der Fluch treffen, den Paulus über alle, die ein anderes Evangelium, als das ſeinige, verkündigen, ausſpricht, Gal. 1, 8. 9, vgl. 5, 1 ff.; er würde ſie als Irrlehrer und gar nicht als Apoſtel — denn dieſe beiden Begriffe widerſprechen ſich abſolut — betrachtet und behandelt haben. Wer kann aber einen ſolchen Gedanken auch nur für einen Augenblick ertragen. Und doch ergiebt er ſich als unvermeidliche Conſequenz der Baur'ſchen Anſicht, in grellem Widerſpruch freilich gegen den Galaterbrief und gegen Stellen, wie Eph. 3, 5 ff. 2, 10 ff. 1 Kor. 15, 1—11, wo Paulus die göttliche Berufung und Autorität der älteren Apoſtel anerkennt, ihre Uebereinſtimmung mit ihm gerade in dieſer beſtrittenen Frage über das Verhältniß der Heiden zum Evangelium behauptet und ſich ſelbſt den geringſten unter den Apoſteln nennt; im Widerſpruch ferner mit ſeiner fortwährenden Fürſorge für die armen Judenchriſten in Jeruſalem (dieſe vermeintlichen Häretiker und unverſöhnlichen Gegner!), wodurch er nicht bloß der äußern Noth abhelfen, ſondern, wie er ausdrücklich ſagt (2 Kor. 9, 12—14), die brüderliche Gemeinſchaft mit ihnen bethätigen und ſtärken wollte. — Daß die Apoſtelgeſchichte den Petrus den Anfang der Heidenbekehrung ohne Beſchneidung machen und ihn auf dem Apoſtelconcil pauliniſche Grundſätze ausſprechen läßt, daß Petrus ſelbſt in ſeinen Briefen unverkennbar ſeine weſentliche Glaubensgemeinſchaft mit Paulus darlegt (1 Petr. 5, 12. 2 Petr. 3, 15), daß die johanneiſchen Schriften über allen beſchränkten Judaismus weit erhaben ſind, daß ſelbſt Jacobus das Chriſtenthum ein vollkommenes Geſetz der Freiheit (in ſtillſchweigender Unterſcheidung vom Moſaismus, als einem unvollkommenen Geſetze der Knechtſchaft) nennt: — das Alles hat zwar für Baur und Schwegler kein Gewicht, da ſie alle dieſe Documente (mit Ausnahme der johanneiſchen Apokalypſe), den lauteſten Zeugniſſen der Tradition zum Trotze, dem zweiten Jahrhundert zuweiſen und für conciliatoriſche Fictionen erklären. Aber muß nicht alles Vertrauen in ſolche fabelhafte Extravaganzen ſchwinden, wenn die Vorausſetzungen, mit denen ſie ſtehen und fallen und denen ſie wahrlich nicht zur Empfehlung gereichen, ſchon durch die wenigen Stellen der pauliniſchen Briefe ſelbſt, die ihnen zur Hauptſtütze dienen ſollen, widerlegt werden! Daß die Tübinger Kritiker aus beſonderer Gnade noch vier Briefe des Paulus ſtehen laſſen, um ſie dann durch willkührliche Verdrehung ihrem gnoſtiſchen Unglauben dienſtbar zu machen, wie ihre Vorgänger zur Zeit des Petrus (2 Petr. 3, 16), iſt von ihrem Standpunkte aus eine bloße Inconſequenz, wofür ſie gar keinen Dank verdienen, da ſich mit der Hälfte des Scharfſinns, mit welchem ſie die Aechtheit des Evangeliums Johannis und der übrigen Schriften des N. T's. über den Haufen zu werfen wähnen, auch die Briefe an die Römer, Korinther und Galater als untergeſchobene gnoſtiſche Producte des zweiten Jahrhunderts erweiſen laſſen. Ueberhaupt hört von dieſem Standpunkte aus alle geſunde Kritik, ja conſequent zuletzt alle Geſchichte auf, und wenn irgendwo, ſo hat ſich an dieſer Tübinger Schule das Wort des Paulus Röm. 1, 22 bewährt: „φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν.“

§. 69. Die öffentlichen Verhandlungen und der Beschluß des Concils.

(Apg. 15.)

Da der Streit über das Verhältniß der Heiden zum Evangelium den Frieden der ganzen Kirche störte, so war es natürlich, daß derselbe auch auf öffentlichem Wege geschlichtet wurde[1]). Es versammelten sich daher die Apostel und Aeltesten und so viele Gemeindeglieder, als daran Interesse hatten und im Locale Platz fanden (Apg. 15, 1. 12. 22), zu einer gemeinsamen Besprechung. Hier handelte es sich nicht sowohl um das persönliche Verhältniß der Apostel zu einander und um die apostolische Würde des Paulus, sondern um die Rechte und Pflichten der Heidenchristen. Nachdem von beiden Seiten viel für und wider debattirt worden, erhob sich Petrus, der wahrscheinliche Präsident des Concils und der zwischen Jakobus und Paulus versöhnend in der Mitte stand, wie im Wirken, so in der Lehre, und zeugte aus seiner eigenen Erfahrung mit Cornelius für den Eingang, den das Evangelium unter den Heiden gefunden, für die Geistesgaben, die Gott ihnen ohne Vermittlung des Judenthums mitgetheilt habe, und sprach den ächt pauliniſchen Grundsatz aus, daß auch sie, die Judenchristen, so gut wie die unbeschnittenen Brüder, nicht durch die unerträgliche Last des Gesetzes, sondern allein durch die Gnade des Herrn Jesu und den lebendigen Glauben an Ihn selig werden. Er berief sich also auf eine offenkundige unläugbare Thatsache, die Bekehrung und Wiedergeburt des Cornelius, des Erstlings aus der Heidenwelt, und gründete darauf die Lehre von den Ansprüchen der Heiden auf die freie Gnade des Evangeliums. Diese Worte aus dem Munde des angesehensten Apostels konnten ihres Eindruckes nicht verfehlen, der sich auch durch eine feierliche Stille der Versammlung ankündigte. Darauf traten Barnabas, der in Jerusalem von früher her in großer Achtung stand, und Paulus, auf und erzählten von den Zeichen und Wundern, womit Gott ihre Wirksamkeit unter den Heiden begleitet und versiegelt hatte.

Bis dahin schienen die Verhandlungen zu einem völligen Siege für Paulus ausschlagen und die Privatübereinkunft der Apostel bestätigen zu wollen. Allein dazu waren denn doch die Judenchristen im Allgemeinen noch nicht reif. Es mußte einstweilen ihrer mehr ängstlichen Religiosität, ihren schwachen Gewissen etwas nachgegeben werden, um den Frieden vollkommen herzustellen. Das that nun auch Jakobus, der ihnen durch Gesinnung und Leben am nächsten stand und daher den größten Einfluß auf sie übte. Er stellte sich vermittelnd zwischen die beiderseitigen Interessen und beurkundete dabei eine große praktische Weisheit und Mäßigung. Er gab zunächst im Princip dem Petrus vollkommen Recht, daß sich Gott auch aus den Heiden ein Volk des Eigenthums zubereitet habe, und sah darin nur die Erfüllung der Weissagung (Amos 9, 11 f.)

[1]) Heß Ap. Gesch. I. S. 208 läßt umgekehrt das Concil der Privatzusammenkunft vorangehen, was aber gewiß weit weniger wahrscheinlich ist.

von der herrlichen Wiederherstellung und Ausbreitung der Theokratie unter den Heidenvölkern, die Ausführung eines ewigen göttlichen Rathschlusses. Durch diese Berufung auf das A. T. war bereits der Sache eine andere Wendung gegeben, wodurch sie sich den Judenchristen empfehlen mußte. Um aber diese völlig zufriedenzustellen, machte er den Vorschlag, daß sich die bekehrten Heiden zwar nicht der Beschneidung unterziehen — denn das wäre ja eine Billigung des häretischen Grundsatzes der „falschen Brüder" gewesen —, wohl aber von denjenigen Gebräuchen enthalten sollen, welche einem gewissenhaften Juden besonders anstößig waren, und mit denen er sich keine ächte Frömmigkeit verbunden denken konnte: nämlich vom Genusse des Götzenopferfleisches[1]), des Blutes[2]) und, was damit zusammenhing, der erstickten Thiere[3]), und endlich von der Hurerei (Apg. 15, 20). Dieselben Bestimmungen finden sich in den sieben noachitischen (d. h. nach der Tradition schon dem Noah gegebenen) Geboten, zu welchen die Proselyten des Thors verpflichtet wurden. Auffallend scheint zwar, daß neben den Dingen, welche an und für sich gleichgültig und bloß relativ unsittlich sind, auch etwas absolut Unsittliches verboten wird. Allein man muß bedenken, daß die Wollust sehr häufig mit den Götzenopfern verbunden war und den Heiden auch für ein Adiaphoron galt, da ihnen der tiefere Begriff der Keuschheit im Allgemeinen ganz mangelte. Der Götzendienst, der im A. T. so häufig eine geistige Hurerei genannt wird, hat die leibliche Verunreinigung zur nothwendigen Folge. Darum warnt Paulus die Gläubigen aus den Heiden so oft gerade vor dieser Sünde (1 Kor. 5, 9. Eph. 5, 3. 5. 1 Thess. 4, 3. Kol. 3, 5). Sodann aber hat man den Ausdruck hier wahrscheinlich im weiteren Sinne zu verstehen, so daß die Ehe mit unbekehrten Heiden (2 Mos. 34, 16) und die Heirathen in solchen Verwandtschaftsgraden mit eingeschlossen sind, welche nicht nur den Juden im Pentateuch, sondern auch den Proselyten des Thors durch die noachitischen Gebote untersagt waren und als

---

[1]) Das übrig gebliebene Opferfleisch, dessen Genuß den Juden streng verboten war, (2 Mos. 34, 15), wurde entweder in Opfermahlzeiten verspeist, oder auf dem Markte verkauft. Die Theilnahme an diesem den falschen Göttern geopferten Fleische galt ebensosehr für eine Verunreinigung mit dem Götzendienst, wie die Theilnahme an den Opfermahlzeiten der Israeliten für ein Zeichen der Gemeinschaft mit Jehovah (vgl. 2 Mos. 29, 28. 33).

[2]) Nach 1 Mos. 9, 4. 3 Mos. 17, 10 ff. 5 Mos. 12, 23 ff.: „Nur sei fest, daß du nicht das Blut essest; denn das Blut ist die Seele, und du sollst nicht die Seele essen mit dem Fleische. Du sollst es nicht essen, auf die Erde sollst du es gießen, wie Wasser" ꝛc. Das Blut ist dazu bestimmt, auf dem Altar die Seele des Menschen zu versöhnen (3 Mos. 17, 11), und das Verbot seines Genusses beruht demnach auf der Achtung vor dem Opfercultus, dem Mittelpunkt der A. T.lichen Religion. Zwar galt auch bei den Heiden das Blut für das eigentliche Sühnmittel, dessen Genuß war aber nicht verboten, weil bei ihnen das Heilige von dem Unheiligen nicht so scharf getrennt wurde.

[3]) d. h. solcher Thiere, die, wie Hühner, in Schlingen gefangen, und deren Blut nicht ausgelassen wurde. Vgl. 3 Mos. 17, 13; 19, 26.

Blutschande erschienen (vgl. 1 Kor. 5, 1, wo auch πορνεία für Blutschande steht), während sich die Heiden kein Gewissen daraus machten [1]).

Dieser Vorschlag des Jakobus fand, wenn man die Irrlehrer selbst ausnimmt, die freilich damit, wie ihre späteren Umtriebe zeigen, nicht zufrieden sein konnten, oder ihn einstweilen in ihrem Sinne mißdeuteten, allgemeinen Anklang und wurde vom Concil zum Beschluß erhoben. Er war auch in der That für die damaligen Verhältnisse am leichtesten ausführbar und am besten geeignet, das Gleichgewicht zwischen den streitenden Parteien herzustellen und sie allmählig mit einander völlig auszusöhnen, indem er einerseits die Juden den Heiden näher rückte, andererseits diese gegen die Nachwirkungen ihrer früheren Lebensweise, sowie gegen die Ansteckungen götzendienerischer Umgebungen verwahrte. Mit Recht sagt Heß, daß die Apostel dadurch Allen Alles wurden, den Juden Juden, den Heiden Heiden, indem sie sowohl jenen Gelegenheit verschafften ohne Verletzung ihres Gewissens mit ausländischen Christen umzugehen, als auch diesen ihre Freiheit sicherten [2]). Jakobus und Paulus zeigen hier von verschiedenen Standpunkten aus dieselbe praktische Weisheit und Mäßigung, jener, indem er seine Anhänglichkeit an das Judenthum den allgemeinen christlichen Interessen unterordnete, dieser, indem er für die Heidenchristen, aus Rücksicht auf die schwachen Gewissen und um der brüderlichen Eintracht willen, ohne Widerspruch sich eine Beschränkung gefallen ließ, welche zwar in den damaligen Verhältnissen nothwendig begründet und sehr heilsam war, aber, was einen Theil derselben, nämlich die Enthaltung vom Blut und vom Erstickten betrifft, in demselben Grade ihre verbindende Kraft verlieren mußte, in welchem der nationale Gegensatz zwischen Judenchristen und Heidenchristen verschwand [3]). Uebrigens

---

[1]) Von der Blutschande erklärt Gieseler die πορνεία (in Ständlin's und Tzschirner's Archiv für K. G. IV, S. 342). Ihm folgen Baur (a. a. O. S. 142 ff.) und Schwegler (a. a. O. S. 125 f.), schließen aber zugleich ganz willkührlich das Verbot der zweiten Ehe mit ein, mit Berufung auf die Montanisten und Athenagoras, welcher die zweite Ehe als εὐπρεπὴς μοιχεία bezeichnet. Allein dieser letztere Sprachgebrauch und die ihm zu Grunde liegende Anschauung ist dem N. T. total fremd (Röm. 7, 3) und kann nur im Interesse einer falschen Voraussetzung dem Verfasser der Apostelgeschichte aufgebürdet werden.

[2]) a. a. O. S. 211. Luther dagegen macht (Werke, Ausg. v. Walch VIII, S. 1033. 1042) dem Jakobus, dem er bekanntlich auch sonst nicht sehr geneigt war, den ungerechten Vorwurf, er habe hier ein wenig gestrauchelt. Man sieht daraus, sowie aus seiner Polemik gegen die Rechtfertigungslehre des Briefes Jakobi, daß der Reformator den Gegensatz gegen das Judenthum auf die Spitze trieb und von der weisen Mäßigung seines Lieblingsapostels Paulus, wie sie uns auf diesem Concile und anderwärts begegnet, weit entfernt, ebendeßhalb auch zu einem Friedens- und Unionswerk gar nicht geeignet war. Ein interessanter Beweis für den großen Abstand eines auch noch so ausgezeichneten Kirchenlehrers von einem Apostel.

[3]) Zwar schärfte die griechische Kirche im zweiten Trullan. Concil a. 692 das Verbot des Blutessens und des Erstickten auf's Neue ein, und hält noch immer daran fest. Die lateinische Kirche aber erkannte hier richtiger den Unterschied der Zeiten und Verhältnisse und ließ allmählig davon ab. Vgl. Augustin contra Faustum

können auch jetzt noch Verhältnisse eintreten, wo die Enthaltung von diesen und ähnlichen Dingen, die an und für sich nicht unsittlich sind und gewöhnlich zu den Adiaphora gezählt werden, eine Pflicht der christlichen Liebe wird. Der Apostel Paulus giebt uns hier die goldene Regel an die Hand: „Ich habe es zwar alles Macht, aber es frommt nicht alles; ich habe es alles Macht, aber es bessert nicht alles. Niemand suche, was sein ist, sondern ein jeglicher, was des Andern ist", 1 Kor. 10, 23. 24. Die wahre christliche Freiheit zeigt sich dem Schwachen gegenüber gerade in der Selbstbeschränkung und zarten Schonung. So räth er den korinthischen Heidenchristen vom Genusse des Götzenopferfleisches ernstlich ab, um das Gewissen der schwachen Brüder nicht zu ärgern, für welche Christus ebenfalls gestorben ist, 1 Kor. 8, 7—13; 10, 14. 24—29; während er doch zugleich auf der andern Seite behauptet, daß die Erde mit Allem, was darin ist, dem Herrn gehört, und daß jede Speise an sich gut ist, wenn sie mit Danksagung genossen wird, 1 Kor. 10, 25. 26; 8, 4. 8. 1 Tim. 4, 4. Ganz denselben weisen und wahrhaft freien Standpunkt behauptet er gegenüber der Streitfrage unter den römischen Christen über den Genuß gewisser Speisen und die Beobachtung der jüdischen Feste Röm. 14 und 15.

Dieser Unionsbeschluß wurde nun im Namen des Concils in einem kurzen Schreiben, welches wahrscheinlich den Jakobus zum Verfasser hat[1]), den heidenchristlichen Gemeinden in Syrien und Kilikien durch zwei angesehene Männer aus der Gemeinde, vielleicht aus dem Presbyterium von Jerusalem, nämlich den Judas Barsabas und Silas, mitgetheilt. Das officielle Document sollte ihnen zur Legitimation und zur Grundlage ausführlicherer Belehrung durch das lebendige Wort dienen. Die Delegaten begleiteten nun den Paulus und Barnabas, der zugleich seinen Vetter Marcus wieder mitnahm, nach Antiochien, um ihre Mission auszuführen. Somit war also der erste große Gegensatz in der christlichen Kirche ausgesprochen, aber zugleich öffentlich anerkannt, daß die Verschiedenheit des judenchristlichen und heidenchristlichen Standpunktes, sobald sie sich nur in gehörigen Grenzen halten, das Wesen der christlichen Frömmigkeit nicht berühre und mit der Einheit der Kirche wohl bestehen könne. Freilich blieben Reactionen nicht aus, und es dauerte noch geraume Zeit, bis der alte pharisäische Sauerteig völlig ausgefegt war. Ja man kann sagen, daß die ganze römisch-katholische Kirche noch einen judaisirenden, gesetzlichen Charakter trägt, und daß das Princip der evangelischen Freiheit, welches Paulus so entschieden vertrat, erst mit der Reformation recht zur Herrschaft kam, aber aller-

---

32, 13 und an anderen Stellen; auch Neander I, 219 und die Bemerkungen von Baumgarten in seinem Werke über die Apostelgeschichte (1852) Th. II, Abth. 1. S. 153 ff.

[1]) Wie man theils aus seinem Antheil, den er am Vorschlag selbst hatte, theils aus der Verwandtschaft des Styls mit dem des Briefes Jakobi schließen kann, besonders aus der Grußformel χαίρειν 15, 23, welche sich im N. T. bloß noch Jak. 1, 1 findet.

dings mit der Gefahr einer Verirrung in das entgegengesetzte Extrem einer falschen, zügellosen Freiheit des Geistes. Denn die Kirchengeschichte dreht sich zwischen den beiden Polen der Autorität und der Freiheit (Katholicismus und Protestantismus), welche bis dahin noch nicht zu einer genügenden Versöhnung gekommen sind. Das Vorbild und die Bürgschaft einer endlichen Vereinigung aber haben wir in der Harmonie der Juden- und Heidenapostel, wie sie auf dieser ersten Synode der Christenheit so lieblich und so segensreich zum Vorschein kam.

§. 70. Die Reibung des Paulus mit Petrus und Barnabas.

Nicht lange nach der brüderlichen Ausgleichung in Jerusalem ließen sich Petrus und Barnabas in Antiochien, wo sich nun die Heidenmissionäre wieder einige Zeit aufhielten (15, 33. 35. 36), jene merkwürdige Inconsequenz zu Schulden kommen, welche eine, obwohl, wie die nachfolgende Geschichte zeigt, bloß vorübergehende Spannung zwischen ihnen und Paulus herbeiführte, Gal. 2, 11 ff.[1]). Derselbe Petrus, welcher die ersten Heiden ohne Beschneidung in die Kirche eingeführt, auf dem Apostelconcil ihre Rechte so muthig vertheidigt und auch in der Praxis sich in Antiochien über den Unterschied der reinen und unreinen Speisen hinweggesetzt hatte, ließ sich nun aus Furcht vor einigen ängstlichen Judenchristen, die von Jerusalem dorthin kamen und sich, obwohl ohne hinlänglichen Grund, auf die Autorität des Jakobus stützten, bewegen, sich vom Umgang mit den bekehrten Heiden allmählig zurückzuziehen. Zwar verlangte

[1]) Die Chronologie ist hier freilich streitig und läßt sich nicht zu völliger Gewißheit erheben. Während Augustinus, Grotius, Hug und Schneckenburger (über den Zweck der Apostelgeschichte S. 109) den Vorfall vor den apostolischen Convent setzen, was aber sich mit der Reihenfolge des Berichtes im Galaterbriefe gar nicht verträgt, so lassen ihn dagegen Neander (I, S. 354) und Wieseler (S. 199) erst auf die vierte Reise des Paulus nach Jerusalem (Apg. 18, 22) folgen. Allein die unmittelbare Anreihung dieses Vorfalls an die apostolische Besprechung Gal. 2, 11 spricht dafür, daß er nicht lange darnach sich ereignete, was auch Wieseler selbst zugiebt (S. 184. Note), nur daß er, wie wir schon gesehen haben, das Gal. 2, 1—11 erwähnte Factum irrig in die vierte Reise nach Jerusalem, in's Jahr 54 setzt. Es ist auch an und für sich gar nicht unwahrscheinlich, daß Viele gerade in Folge des Apostelconcils von Jerusalem nach Antiochien zogen, die Einen aus lebendigem Interesse an den dortigen bekehrten Heiden, die pharisäisch Gesinnten aber aus Argwohn und um eine Reaction gegen die, wie ihnen schien, höchst bedenkliche Neuerung des Paulus zu Stande zu bringen, wie sie dasselbe später in Galatien und anderwärts versuchten. Denn man muß annehmen, daß diese Leute entweder mit dem Concilienbeschluß von vorn herein nicht einverstanden waren, oder ihn bereuten, als ihnen die daraus, wenn gleich vielleicht nicht beabsichtigten Consequenzen für die Judenchristen zum Bewußtsein kamen, oder ihn in ihrem Sinne mißdeuteten. Gegen die Neander'sche Zeitbestimmung spricht, daß dann Paulus mit Barnabas zwei Mal auseinander gerathen wäre, da ihre Zwistigkeit vor der zweiten Missionsreise aus Apg. 15, 39 feststeht und sich auch besser erklärt, wenn zu dem persönlichen Grund noch der im Galaterbrief erwähnte hinzukam.

er nicht die Beschneidung von ihnen, wie Baur und Schwegler irrig voraussetzen, denn davon ist Gal. 2, 11—14 gar nicht die Rede, sondern bloß vom Zusammenessen mit den Heiden. Da er aber dessen sich weigerte, so versagte er ihnen allerdings thatsächlich die brüderliche Anerkennung, bestärkte das Vorurtheil, als seien die Heidenchristen noch unrein, und machte sich damit einer wenigstens indirecten Verletzung des zu Jerusalem abgeschlossenen Vertrags schuldig [1]). Durch sein vielgeltendes Beispiel übte er auf die andern Judenchristen einen moralischen Zwang aus, ja selbst Barnabas, der intime Genosse des Paulus, ließ sich zu derselben Schwachheit fortreißen. Paulus, dem alle Halbheit zuwider war, der durch die gewichtige Autorität eines Apostels die Gewissen seiner Heidenchristen in der bedeutendsten Gemeinde beunruhigt, seine evangelischen Grundsätze und den Frieden der Kirche auf's Neue bedroht sah, nannte diese Nachgiebigkeit eine Heuchelei und stellte dem Petrus ohne Ansehen der Person seinen Widerspruch mit sich selbst und die bedenklichen Folgen eines solchen Verfahrens, wenn es ernstlich gemeint wäre, in Gegenwart Aller vor [2]). Daß aber Petrus sich also von dem später berufenen Heidenapostel zurechtweisen ließ, ohne eine Bitterkeit gegen ihn zu hegen, das zeugt für eine seltene Demuth, welche unsere Bewunderung in ebenso hohem Grade verdient, als der furchtlose Feuereifer des Paulus für die evangelische Freiheit [3]). Und wahrhaft

---

[1]) Wir müssen zwar dem Dr. Wieseler S. 197 f. darin Recht geben, wenn er gegen Baur behauptet, daß die Handlungsweise des Petrus nicht gegen den Buchstaben des Concilienbeschlusses verstieß. Aber doch glauben wir darin einen, vielleicht dem Petrus selbst nicht klar bewußten Verstoß gegen den Geist desselben zu finden. Denn obwohl das Decret über die Stellung der gläubig gewordenen Juden zum mosaischen Gesetze nichts bestimmt, so lag doch, indem es den Heidenchristen die Beschneidung nicht auferlegte, ihre Anerkennung als Brüder darin, mithin auch indirect eine Aufhebung des Verbotes für die Juden, mit ihnen zusammenzuspeisen. Nimmt man aber mit Wieseler an, die Weigerung des Petrus und Barnabas habe sich bloß auf den Genuß jener Apg. 15, 20 verbotenen Stücke bezogen, sei also nur eine stricte Beobachtung des apostolischen Beschlusses gewesen, auf welche die Anhänger des Jakobus drangen: so wird dadurch dem Apostel Paulus das Recht zu seinem scharfen Tadel benommen, auch wenn man diesen Vorgang, wie Wieseler allerdings thut, in eine spätere Zeit verlegt. Denn es läßt sich nicht wohl annehmen, daß jenes Decret so bald schon in Abnahme gekommen sei.

[2]) Wir haben schon oben S. 227 Note und S. 256 gezeigt, daß diese Strafrede des Paulus die Baur'sche Hypothese von dem vermeintlichen Ebionitismus des Petrus (dessen in diesem Falle ja auch Barnabas beschuldigt werden müßte) widerlegt und die Berichte der Apostelgeschichte bestätigt. Diese Schwierigkeit wohl fühlend, hat Schwegler (a. a. O. I, S. 129) das *συνυπεκρίθησαν αὐτῷ* (sc. *Πέτρῳ*) Gal. 2, 13 abzuschwächen und zu verdrehen gesucht. Das ist aber nicht nur gegen die Grammatik, sondern auch gegen den Zusammenhang. Denn der Vorwurf der Heuchelei des Petrus liegt in der ganzen Stelle, besonders in V. 12. V. 14 ff., und das *αὐτῶν* V. 14 bezieht sich, wie der Context zeigt, offenbar ebensowohl auf die Hauptperson des Petrus, als auf die antiochenischen Judenchristen.

[3]) Darüber macht der große Augustinus in seinem Commentar zum Galaterbrief die treffende Bemerkung: „Der, welcher sich zurechtweisen ließ, erscheint hier

rührend ist die spätere Zurückweisung des Petrus auf die Briefe seines „lieben Bruders Paulus“ (2 Petr. 3, 15), da doch in Einem derselben seine eigene Schwäche und Inconsequenz berichtet wird.

Dieser Vorfall ist in mancher Hinsicht lehrreich. Es wäre zwar falsch, wenn man daraus eine ungünstige Folgerung auf die Inspiration und Lehre des Petrus ableiten wollte, denn sein Fehler bestand ja vielmehr gerade in einer praktischen Verläugnung seiner richtigen Ueberzeugung, ähnlich wie bei seinem frühern noch tiefern Falle, wo er den verläugnete, den er doch für seinen Herrn und Meister anerkannte. Wohl aber ergiebt sich daraus, daß man sich die Apostel auch nach der Ausgießung des heil. Geistes nicht als vollendete Heilige in dem Sinne denken darf, daß sie auch gar nicht einer Schwachheitssünde sich schuldig gemacht hätten. Wir erkennen hier das Nachwirken der alten sanguinischen, von augenblicklichen Eindrücken bestimmbaren Natur des Petrus, der einst in der aufrichtigsten Begeisterung dem Herrn Treue geschworen und Ihn wenige Stunden nachher, von Menschenfurcht überwältigt, dreimal verläugnet hatte. Andererseits mag freilich auch Paulus etwas zu scharf und zu hitzig gegen den älteren Apostel verfahren sein, ohne dessen delicate und verfängliche Lage zu berücksichtigen, die gewiß sehr zur Entschuldigung, wenn gleich nicht zur Rechtfertigung des Petrus dient. Das Wort Gottes erzählt mit derselben Treue die Schwächen der Heiligen, wie ihre Tugenden, uns zur Demüthigung und zum Troste zugleich. Sodann lernen wir aus dem Benehmen des Paulus nicht nur das Recht des Widerstandes gegen die Fehltritte selbst der ausgezeichnetsten Knechte Christi, sondern auch die Gleichstellung der Apostel im Gegensatz gegen eine ungebührliche Ueberordnung des Petrus über seine Collegen.

Die Apostelgeschichte, welche die Inconsequenz des Petrus mit Stillschweigen übergeht [1]), berichtet doch mit derselben Ehrlichkeit einen vorübergehenden Bruch des Paulus mit Barnabas, welcher höchst wahrscheinlich mit der eben beschriebenen Scene eng zusammenhing. Als nämlich Paulus einige Zeit nach seiner Rückkehr vom Apostelconcil dem Barnabas eine neue Missionsreise vorschlug, wollte dieser seinen Vetter Marcus mitnehmen, während jener sich dessen weigerte,

---

noch bewundernswerther und schwerer nachzuahmen, als der, welcher ihn zurechtwies. Denn es ist leichter zu sehen, was man an Anderen zu verbessern habe, als zu sehen, was jeder an sich selbst verbessern soll, und sich darin gern zurechtweisen zu lassen, sei es durch sich selbst, sei es, was noch mehr ist, durch einen Anderen. Es dient dieß zu einem großen Beispiel der Demuth, und die Lehre der Demuth ist das Wichtigste der christlichen Sittenlehre; denn durch Demuth wird die Liebe bewahrt.“ Vgl. Neander's kleine Gelegenheitsschriften S. 18.

[1]) Worin Dr. Baur eine durch den conciliatorischen Zweck der Apostelgeschichte bedingte Absichtlichkeit und Unredlichkeit sieht, S. 129 f. Aber warum verschweigt sie denn nicht auch den παροξυσμὸς zwischen Paulus und Barnabas wegen des dem Petrus so nahe befreundeten Marcus? Und konnte denn etwa der Verfasser der Apostelgeschichte sich einbilden, durch solches Stillschweigen den Eindruck des unzweideutigen Berichtes Pauli selbst zu verwischen?

weil dieser Marcus auf der früheren Reise sich nicht standhaft bewiesen hatte[1]). Dieß führte zu einer „Erhitzung", zu einem heftigen Streite (Apg. 15, 36—39). Jeder bestand einseitig und wohl nicht ohne menschliche Schwachheit auf seinem theilweisen Rechte. Paulus verfuhr mit der Strenge des Pflichteifers, der persönlichen Rücksichten keinen Einfluß gestattet, und glaubte den Mangel an Aufopferung für die Sache des Herrn scharf tadeln zu müssen; Barnabas, der von Haus aus weichlicheren Gemüthes gewesen zu sein scheint, ließ sich von der Nachsicht eines Verwandten leiten und hoffte dadurch am besten den Gefallenen wieder aufrichten zu können. Jener Ernst und diese Milde haben auch, vereint, ihre Früchte getragen, denn nachher finden wir den Marcus treu in seinem Berufe, selbst unter Leiden, und mit Paulus ausgesöhnt, nach dessen eigenem Zeugniß (Philem. V. 24. Kol. 4, 10. 2 Tim. 4, 11). Ebenso war natürlich auch seine Spannung mit Barnabas bloß eine vorübergehende (vgl. 1 Kor. 9, 6. Kol. 4, 10, wo er seiner achtungsvoll erwähnt).

Für das Missionswerk selbst hatte dieser Zwist in den Händen des Herrn, Der auch die Schwächen Seiner Kinder zum Preise Seines Namens zu lenken weiß, die gute Folge, daß die Thätigkeit sich verdoppelte und das Wasser des Lebens mehr Länder befeuchtete. Denn Barnabas segelte mit Marcus nach seinem Vaterlande Kypern, während sich Paulus, von Silas (Silvanus) und vom Segen der antiochenischen Gemeinde begleitet, die in diesem Streite wahrscheinlich auf seiner Seite stand, nach seinem Grundsatz Röm. 15, 20. 2 Kor. 10, 16 einen selbstständigen Wirkungskreis wählte (Apg. 15, 39—41).

§. 71. Die zweite Missionsreise des Paulus. Galatien. Das makedonische Gesicht.

(a. 51.)

Einige Zeit nach dem Apostelconcil, im Jahre 51, oder spätestens 52, trat Paulus seine zweite große Missionsreise an, auf welcher er das Evangelium nach Europa brachte und damit die Christianisirung dieses Erdtheils entschied. Zuerst besuchte er die Gemeinden in Syrien und Kilikien, die er schon vor seiner zweiten Reise nach Jerusalem (vgl. Gal. 1, 21. Apg. 9, 30; 11, 25), dann die Gemeinden in Lykaonien, die er später in Gemeinschaft mit Barnabas gegründet hatte, um sie zu stärken und ihnen die Beobachtung des apostolischen Concordats anzuempfehlen. In Lystra[2]) fand er den Jüngling Timotheus, den er wahrscheinlich schon während seines ersten Aufenthaltes daselbst bekehrt hatte (vgl. 1 Kor. 4, 17 und 1 Tim. 1, 2). Als der Sohn eines heid-

[1]) Ohne Zweifel hatte er sich auch schon wegen seines nahen Verhältnisses zu Petrus von dessen Beispiel zur Absonderung von den Heidenchristen fortreißen lassen.

[2]) Darauf, und nicht auf Derbe, bezieht sich offenbar das ἐκεῖ Apg. 16, 1, vgl. V. 2. Damit steht Kap. 20, 4 keineswegs im Widerspruch, wo des Timotheus Heimath gar nicht angegeben, sondern als bekannt vorausgesetzt wird. Vgl. van Hengel, Comment. in Ep. P. ad Philipp. 1838. p. 30.

nischen Vaters und einer frommen Jüdin Eunike, die nebst seiner Großmutter Lois ihn von Kindheit auf im Alten Testamente unterrichtet hatte (2 Tim. 1, 5; 3, 14. 15), eignete er sich ganz besonders zum Gehülfen für die Heiden- und Judenmission und wurde von prophetischen Stimmen in der Gemeinde als ein tüchtiges Rüstzeug für die Ausbreitung des Reiches Gottes bezeichnet (Apg. 16, 2. vgl. 1 Tim. 4, 14; 1, 18). Um ihm unter den zahlreichen Juden jener Gegend, welche wegen seiner mütterlichen Abstammung ein Anrecht auf ihn hatten, noch mehr Eingang zu verschaffen, ließ ihn Paulus aus freiem Willen und aus christlicher Klugheit beschneiden[1]). Timotheus erscheint fortan als treuer Begleiter und Mitarbeiter des Apostels (Apg. 17, 14 f.; 18, 5; 19, 22. Röm. 16, 21. 2 Kor. 1, 19 sowie in der Ueberschrift mehrerer Briefe, nämlich 1 Thess. 2 Thess. 2 Kor. Kol. Phil. und Philem.) und wurde von ihm besonders geschätzt und geliebt (1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. 1 Thess. 3, 2. Phil. 2, 19—23).

Von Lykaonien zog Paulus nach dem städtereichen Phrygien, wo wir nachher zu Kolossä, Hierapolis und Laodikea blühende Gemeinden finden, die jedoch nach der gewöhnlichen Annahme nicht von ihm, sondern von seinem Schüler Epaphras gegründet wurden (vgl. Kol. 2, 1 f.; 1, 7). Denn damals wenigstens scheint er nicht nach dem südlichen Theil der Provinz gereist zu sein, sondern wandte sich nördlich nach Galatien, auch Gallograecia genannt, eine von Celten (Galatae) und Germanen bewohnte Landschaft, welche im dritten Jahrhunderte vor Christo dort eingewandert und 189 a. C. von den Römern unterjocht worden waren. Hier wirkte er in großer Schwachheit seines Körpers, der durch die vielen Strapazen, Verfolgungen, Handarbeit zum Unterhalt und noch dazu durch ein eigenthümliches, nicht näher zu bestimmendes Leiden, jenen „Pfahl im Fleische" (2 Kor. 12, 7), hart mitgenommen war. Alle diese Leiden und Kämpfe dienten ihm aber zur Uebung in der Demuth und Geduld und zum festeren Anklammern an die allgenugsame Gnade. Daher machte sich denn auch nur um so mächtiger und reiner die, alle Hindernisse besiegende Gotteskraft des Evangeliums durch das schwache Organ (die ἀσθένεια τῆς σαρκός, Gal. 4, 13) Bahn und riß die Gemüther der Heiden und Proselyten mit unwiderstehlicher Gewalt an sich. Seine aufopfernde Liebe mitten

[1]) Daß dieses Verfahren mit seinen Grundsätzen und seiner Weigerung, den Heiden Titus zu beschneiden, keineswegs im Widerspruch stehe, ist schon oben S. 249 bemerkt worden. Es giebt einen doppelten Formalismus, einen negativen und einen positiven, indem man gewisse an sich gleichgültige Ceremonien entweder fanatisch bekämpfen oder sklavisch vertheidigen kann, als ob von ihrer Verwerfung oder von ihrer Beobachtung das ewige Seelenheil abhänge. Ebenso zeigt sich umgekehrt die wahre Geistesfreiheit, welche wir beim Apostel Paulus finden, ebensowohl in der Accommodation an indifferente Gebräuche, wo die christliche Liebe und die Rücksicht auf das Reich Gottes dazu auffordern, als in der Bekämpfung derselben, wo ihnen eine ungebührliche, das Wesen des Glaubens und der inneren Gesinnung beeinträchtigende Bedeutung zugeschrieben wird. Vgl. 1 Kor. 9, 20. Phil. 4, 12. 13; auch die Bemerkungen Neander's gegen Baur, I. S. 290 f.

unter dem schwersten Drucke gewann ihm das Vertrauen und die Liebe Aller. Wie einen Engel Gottes, ja wie Jesum Christum, nahmen ihn die Galater auf, und fühlten sich so selig, daß sie für das ihnen mitgetheilte Geschenk des Himmels selbst das Liebste, ihre Augen, hätten entbehren und ihm geben mögen (Gal. 4, 14. 15). Daher auch die schmerzliche Wehmuth des Apostels, als sich später diese blühenden Gemeinden von jüdischen Irrlehrern bethören und unter das Joch des Gesetzes knechten ließen.

Von Galatien wollte sich Paulus südwestlich nach dem proconsularischen Asien[1]) und dann nördlich nach Bythinien begeben, um seine Thätigkeit fortzusetzen, allein der heil. Geist, welcher die Willensneigungen der Missionäre lenkte und dießmal einen andern Wirkungskreis für sie bestimmt hatte, ließ ihnen das Predigen nicht zu und erhob allmählig den vielleicht schon vorhandenen dunkeln Trieb, nach Europa zu reisen, durch eine Vision zur inneren Gewißheit. Als sie nämlich in dieser Unsicherheit, wohin sich zu wenden, nach der Hafenstadt Troas am Hellespont (jetzt Eski Stambul) gekommen waren, erschien dem Paulus des Nachts entweder im Traume, oder was wahrscheinlicher ist, während des Gebetes (vgl. 16, 25) ein makedonischer Mann, der ihn im Namen Griechenlands, ja der ganzen europäischen Menschheit, heilsbegierig und eine reiche Erndte verheißend, anflehte: „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns (16, 9)!" — ein Hülferuf, welchen kein Christ ohne die tiefste Rührung vernehmen sollte. An diesem epochemachenden Momente hing die Christianisirung Europa's und alle Segnungen der neueren Civilisation.

Das Evangelium zog also in seiner sonnenartigen Triumphbahn weiter nach Westen, und zwar zunächst nach dem classischen Boden von Griechenland, der für eine erfolgreiche Aufnahme seiner Licht- und Wärmestrahlen durch eine reiche natürliche Bildung zubereitet war.

§. 72. Das Christenthum in Philippi und Thessalonich.

(a. 51.)

Die erste Stadt Makedonien's[2]), in welche die Missionäre, zu denen sich nun auch der Arzt Lucas (vgl. Kol. 4, 14; Philem. 24; 2 Tim. 4, 11),

---

[1]) *Ἀσία* Apg. 16, 6 muß, wie Kap. 2, 9, im engeren Sinne verstanden werden d. h. von den Landschaften Mysien, Lydien, Karien. Vgl. die Ausleger z. d. St. und Winer's Realwörterbuch, Artikel Asien, und Wieseler a. a. O. S. 31 f.

[2]) Ich fasse nämlich das *πρώτη* K. 16, 12 nicht vom Rang, sondern von der geographischen Lage, so daß es so viel ist als die östliche Stadt. Denn Neapolis war bloß der Hafen von Philippi und scheint überdieß damals zu Thrakien gehört zu haben, wie Rettig (quaestiones Philipp. Gissae 1838. p. 3 sqq.) aus Skylax und Strabo nachzuweisen suchte. Bezieht man *πρώτη* auf den Rang, so hat man darunter einen bloßen Ehrentitel zu verstehen, wie ihn benachbarte kleinasiatische Städte, besonders Nikomedien, Nikäa, Ephesus, Smyrna und Pergamus führten. Vielleicht stritt sich Philippi damals mit Amphipolis um diesen Rang, ohne ihn zu besitzen, ähnlich wie Nikäa mit Nikomedien (vgl. Credner, Einleitung in's N. T. Th. I. Abth. I. S. 448 f.)

der Verfasser der Apostelgeschichte, gesellte[1]), von Troas aus in zwei Tagen zur See gelangten, war Philippi, damals eine römische Colonie. Diese alte Stadt (ursprünglich Kränides), welche Philipp von Makedonien a. 358 a. C. vergrößert und befestigt hatte, lag auf einer quellenreichen Anhöhe der thrakischen, durch heilige Sagen geweihten Küstengegend am strymonischen Meerbusen, an der Stelle des heutigen, von armen Griechen bewohnten Dorfes Filibe. Sie war nicht durch besondere Größe, aber durch Handel, durch die benachbarten Goldminen und die dort geschlagenen Münzen (philippici) bedeutend und erhielt durch die entscheidende Schlacht, in welcher Brutus und Cassius, die Mörder Cäsars, und mit ihnen die römische Republik ihren tragischen Untergang fanden (a. 42 a. C.), welthistorischen Ruhm[2]). An dieser Stätte sollte die erste, oder — wenn man, wie wenigstens sehr wahrscheinlich ist, Rom den Primat der Zeit zuerkennen muß — die zweite Christengemeinde Europa's und mit ihr die wahre geistige Freiheit erblühen.

Paulus begab sich am Sabbath mit seinen Begleitern an den Betort[3]) außerhalb der Stadt am Flusse Strymon, wo die Juden und Proselyten, die dort nicht zahlreich genug waren, um eine Synagoge zu bauen, zu ihren Andachtsübungen sich zu versammeln pflegten. Sie knüpften mit den frommen, zum Judenthum sich hinneigenden Frauen Gespräche über religiöse Gegenstände an. Eine unter ihnen, die Purpurhändlerin Lydia von Thyatira[4]), in welcher der Herr einen empfänglichen Sinn weckte — denn schon das Aufmerken auf das Wort Gottes ist Wirkung der Gnade — ließ sich sammt ihrer ganzen Familie[5]) taufen und nöthigte die Missionäre in dankbarer Liebe, bei ihr zu

---

[1]) Denn von Kap. 16, 10 an (vgl. Kap. 20, 5 f. 13 ff. Kap. 21, 1 ff. 17 und Kap. 27 und 28) spricht Lucas in der ersten Person der Mehrheit, also sich selber mit einschließend, während er früher immer die dritte Person gebrauchte. Der Grund, warum er seinen Namen verschweigt, ist wohl dieselbe Bescheidenheit, die sich bei den Evangelisten in dem gänzlichen Zurücktreten ihrer Persönlichkeit zeigt. Die neuere Annahme von Schleiermacher, Bleek u. A., daß vielmehr Timotheus der Berichterstatter sei, scheint mir durch die scharfsinnigen Gegenbemerkungen von Schneckenburger in seinem Werk über die Apostelgeschichte S. 26 ff. zu Gunsten der älteren Ansicht widerlegt zu sein.

[2]) Am genauesten beschreibt die Stadt Appian de bellis civilibus l. IV, c. 105 sqq. (p. 499 der Pariser Ausg.).

[3]) Eine sogenannte προσευχή Apg. 16, 13 oder προσευκτήριον, ein Substitut für eine Synagoge. Diese Betorte waren entweder ein einfaches Gebäude, oder bloß ein umzäunter Raum im Freien, und pflegten wegen der vor dem Gebete gebräuchlichen Waschungen an Flüssen oder Teichen zu sein.

[4]) Die Purpurfärbung wurde besonders in Lydien, wozu Thyatira gehörte, lebhaft betrieben, und eine in dieser Stadt gefundene Inschrift erwähnt die dortige Färberzunft. S. die Belegstellen bei H. A. W. Meyer im Commentar zu Apg. 16, 14.

[5]) Wiefern die Taufe eines ganzen Hauses, welche gleich darauf beim Kerkermeister Kap. 16, 33 wieder vorkommt, zum Beweise für das Vorhandensein der Kindertaufe in der apostolischen Zeit diene, oder nicht, kann erst nachher in der Geschichte des Cultus zur Sprache kommen.

herbergen. Ohne Zweifel diente ihr Haus zugleich zum ersten Versammlungslocal der sich bildenden Gemeinde, zu deren Vermehrung auch ein scheinbares Hinderniß beitragen mußte. Eine Sklavin nämlich, die für ein Organ des pythischen Apollo, des Orakelgottes, galt und durch ihre Wahrsagerkünste ihren Herren viel Gewinn brachte, folgte den Missionären nach und erklärte sie mit jenem tieferen Scharfblick, der die bösen Geister zittern macht (Jak. 2, 19), für Diener des höchsten Gottes, die den Weg des Heils verkündigen (Apg. 16, 17). Man hat hier nicht etwa an ein Kunststück zu denken, um ihnen Geld abzulocken, oder ihnen sonst eine Falle zu legen, sondern an einen Act unwillkührlicher Ehrfurchtsbezeugung, wie wir sie mehrmals bei Dämonen in ihrem Zusammentreffen mit Jesu finden (vgl. Matth. 8, 29. Marc. 1, 34; 3, 11. Luc. 4, 41). Paulus aber wollte sich eine dergartige Legitimation seines Werkes ebensowenig zu Nutzen ziehen, als Christus, und trieb den unsauberen Wahrsagergeist aus im Namen Dessen, der gekommen ist, alle dämonischen und unreinen Kräfte zu zerstören. Damit beraubte er aber zugleich die Besitzer der Sklavin einer einträglichen Erwerbsquelle. Darüber empört, ergriffen sie ihn und Silas, schleppten sie als jüdische Ruhestörer vor die Duumvirn, wie die beiden obersten Magistratspersonen in römischen Colonialstädten hießen, und beschuldigten sie der streng verpönten Einführung einer fremden Religion und Sitte im Gegensatz gegen die bestehende. Dieß veranlaßte einen Volksaufruhr; die Diener Christi wurden ohne weitere Untersuchung gegeißelt (vgl. 1 Thess. 2, 2) und in den inneren Theil des Gefängnisses geworfen. Aber im freudigen Bewußtsein für den Herrn zu leiden, stimmten sie, obwohl von Schlägen verwundet, mit den Füßen in den Nervus, einen hölzernen Block und Folterinstrument, eingeschlossen und von Hunger gequält, in feierlicher Mitternachtsstille Lobgebete an und verwandelten dadurch den finsteren Kerker und die Stätte des Verbrechens in einen Tempel der Gnade[1]). Da erschütterte plötzlich, als göttliche Antwort auf ihr Gebet, ein Erdbeben die Grundfesten des Gebäudes, öffnete die Thüren und sprengte die Ketten sämmtlicher Gefangenen[2]). Der Kerkermeister, ein gewissen-

---

[1]) Passend citirt Neander hier Tertullian, der an die Märtyrer schreibt K. 2: Nihil crus sentit in nervo, quum animus in coelo est.

[2]) Wir geben dem Dr. Baur (S. 151) zu, daß Lucas das Erdbeben und seine Folgen nicht als zufälliges Ereigniß oder als Veranlassung zum Gebete, sondern als Wirkung des Gebetes darstellen will, obwohl er es nicht ausdrücklich bemerkt. Daß nun Baur diesen Umstand als einen Grund gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung ansieht, darf uns nicht wundern, da auf seinem pantheistischen Standpunkte vom Gebete zu einem persönlichen, gebeterhörenden, wunderwirkenden Gott nicht die Rede sein kann, sondern höchstens von einer Selbstanbetung der Creatur, die freilich kein Erdbeben zu Stande bringt. Baur fällt übrigens in der anatomischen Zerlegung dieser Vorgänge in Philippi, worin er eine absichtlich erdichtete Verherrlichung Pauli gegenüber der wunderbaren Errettung Petri (Apg. 12) sieht, wie sehr häufig in seinem Werke, in den auffallenden Widerspruch mit sich selbst, daß er einerseits dem Verfasser dieses Romans, genannt Apostelgeschichte, eine fein berechnende schriftstellerische Klugheit und Absichtlichkeit, andererseits aber doch wieder eine unglaubliche Gedanken-

hafter und erregbarer Mann, wollte im ersten Schrecken sich umbringen, fürchtend, die Gefangenen seien entflohen. Als ihm aber Paulus laut zurief, er solle von diesem Schritte abstehen, sie seien ja alle da, fiel der Kerkermeister ihm zu Füßen und fragte, von der Verzweiflung zur Hoffnung übergehend, was in solchen Momenten der Aufregung ganz psychologisch ist: „Was muß ich thun, damit ich selig werde?“ — eine Frage, welche schon einige Bekanntschaft mit der Predigt des Apostels voraussetzt, und seitdem für Tausende die Brücke vom Tode zum Leben gewesen ist. Die Friedensboten gaben ihm die tröstliche Antwort: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus selig,“ ertheilten ihm und seinen Hausgenossen näheren Unterricht und tauften sie, da sie das vom Geiste Gottes begleitete Evangelium freudig annahmen. Ein fröhliches Mahl, das der dankbare Neubekehrte bereitete, und das wohl Abendmahl, Liebesmahl und Festmahl zugleich war, schloß die Scene dieser merkwürdigen Nacht.

Tags darauf sandten die Duumvirn, sei es durch das Erdbeben eingeschüchtert, sei es durch die Darstellung des Kerkermeisters umgestimmt, ihre Lictoren zu ihm mit dem Befehl, die gefangenen Missionäre freizulassen. Paulus aber, der mit ächter Demuth vor Gott zugleich einen edlen Stolz gegenüber von Menschen verband, wollte nicht so ohne alle Ehrenrettung entlassen sein und berief sich, was er Tags zuvor des Tumultus wegen nicht hatte thun können, auf sein römisches Bürgerrecht, welches ihn nach alten Gesetzen gegen die entehrende Strafe der Geißelung sicher stellte. Denn die Verletzung eines römischen Bürgers galt für eine Beleidigung der Majestät des römischen Volkes und wurde als solche mit Confiscation der Güter und mit dem Tode bestraft. Diese Berufung, welche nach dem bekannten Ausspruch Cicero's schon Manchem an den äußersten Enden der Erde und selbst unter Barbaren Hülfe verschafft hat[1]), verfehlte ihre Wirkung nicht, und die Obrigkeit erschien persönlich, um die Gefangenen als Unschuldige ehrenvoll zu entlassen. Diese nahmen hierauf von den Brüdern im Hause der Lydia Abschied und setzten dann ihre Missionsreise weiter fort. Lucas aber blieb zur Pflege der jungen Pflanze und zur Fortsetzung des begonnenen Werkes zurück.

In Philippi hinterließ Paulus eine der blühendsten Gemeinden, welche ihm in dankbarer Liebe zugethan war. Eine Purpurhändlerin mit ihrem Hause, eine geheilte Somnambüle, ein Kerkermeister, der aus einem Zuchtmeister armer Sünder selbst ein armer Sünder geworden und Gnade gefunden hatte, wunderbar errettete Gefangene: das waren die Erstlinge dieser lieblichen Kirche, an

---

losigkeit und Bloßstellung seiner selbst zuschreibt. Schon dieß berechtigt zu der Vermuthung, daß die Dichtung vielmehr auf Seiten dieser beiden Voraussetzungen des modernen Kritikers ist, nur mit dem Unterschiede, daß Baur's unläugbares poetisches und combinatorisches Talent seine Producte für vollkommene Wahrheit hält, also ganz ehrlich, so zu sagen bewußtlos dichtend, mythenbildend verfährt.

[1]) In Verrem V. c. 57: Jam illa vox et imploratio: „Civis Romanus sum“, quae saepe multis in ultimis terris opem inter barbaros et salutem attulit.

welche sich bald viele Andere, vorzugsweise Heiden, anschlossen. „Sie war vorbereitet worden unter grünen Bäumen am Fluß, im Gespräch der Fremdlinge mit frommen Frauen und dann unter dem Volksauflauf eines heißen Tages und unter dem Erdbeben der Mitternacht im Gefangenhause zur Welt geboren." Zwar drangen auch hier später jüdische Irrlehrer, geistlicher Dünkel und Zwiespalt ein. Aber doch machte sie ihm im Ganzen am meisten Freude. Er nennt sie seine Freude und seine Krone und bezeugt ihr seine herzliche Liebe (Phil. 1, 3—8; 4, 1). Auch nahm er gegen seine Gewohnheit von ihr Geschenke an (4, 10—18.; vgl. 2 Kor. 11, 9), was von einem besonders großen Zutrauen zeugt.

Das erste Missionswerk in Griechenland war mithin äußerst ermunternd, und die Verfolgung selbst, die dießmal von den Heiden ausging, hatte ein für Paulus ehrenvolles, für die Gemeinde glaubenstärkendes Ende genommen. Er reiste nun mit Silas[1]) über Amphipolis und Apollonia nach der etwa einhundert römische Meilen entfernten blühenden Handelsstadt Thessalonich am thermaischen Meerbusen, der Hauptstadt des zweiten Districts von Makedonien und Residenz des römischen Präses[2]).

Hier verweilte er wenigstens drei Wochen (Apg. 17, 2). An den Sabbathen legte er in den Synagogen die Schrift aus und wies nach, daß der dort geweissagte leidende und auferstehende Messias in Jesus von Nazareth wirklich erschienen sei. Einige Juden, eine beträchtliche Anzahl Proselyten und nicht wenige der angesehensten Frauen fielen ihm zu (17, 4). Daneben wirkte er auch unter den eigentlichen Heiden mit großem Erfolg (1 Thess. 1, 9. 10; 2, 10. 11), so daß die neue Gemeinde durch die ausgedehnten Handelsverbindungen bald nachher weithin bekannt wurde (1 Thess. 1, 8). Obwohl er nach dem Ausspruche des Herrn (Matth. 10, 10) und nach seiner eigenen Ansicht (1 Kor. 9, 14) einen gerechten Anspruch auf leibliche Unterstützung von denjenigen hatte, denen er die viel köstlichere Gabe des Evangeliums reichte, so erwarb er sich doch, zum Theil in der Nacht arbeitend, durch sein Handwerk selbst seinen Unterhalt (1 Thess. 2, 9; vgl. Apg. 20, 34), theils um seine Dankbarkeit gegen die ihm widerfahrene unverdiente Gnade zu beweisen, theils um der neuen Gemeinde nicht lästig zu fallen, theils um seinen judaistischen Gegnern allen Grund einer Beschuldigung des Eigennutzes abzuschneiden. Bei solcher Selbstverläugnung erfuhr er reichlich die Wahrheit des Ausspruches Christi: „Geben ist seliger, als nehmen" (Apg. 20, 35). Doch erhielt er auch dort schon zwei Mal freiwillige Gaben von der Gemeinde zu Philippi (Phil. 4, 16). Durch solchen Erfolg erbittert, wiegelten die ungläubigen Juden den Pöbel gegen die Missionäre auf, indem sie dieselben, in böswilliger

[1]) Den Lucas ließ er zur Pflege der Gemeinde in Philippi zurück, wie man daraus schließen kann, daß dieser von Kap. 17, 1 an wieder in der dritten Person redet. Auch Timotheus scheint dort geblieben zu sein, traf aber schon in Beröa wieder mit Paulus zusammen, K. 17, 14. 15.

[2]) Noch jetzt ist sie unter dem Namen Saloniki eine bedeutende Handelsstadt von etwa siebzig tausend Einwohnern, wovon beinahe die Hälfte Juden sind.

Mißdeutung der Lehre vom königlichen Amte und von der Wiederkunft Christi, politisch verdächtig machten als vermeintliche Empörer gegen die kaiserliche Autorität. Die Obrigkeit aber ließ sich durch die Bürgschaft eines gewissen Jason, bei dem Paulus und Silas wohnten, zufriedenstellen, und diese reisten noch in der folgenden Nacht nach Beröa, das etwa sechzig röm. Meilen weiter südöstlich im dritten District von Makedonien lag.

Hier predigten sie eine Zeit lang unter Juden, die edler gesinnt und empfänglicher waren, als die in Thessalonich, sowie unter Griechen, und fanden bereitwilligen Eingang. Es wird den Neubekehrten nachgerühmt, daß sie täglich im Alten Testamente forschten, um sich selbst von der Uebereinstimmung desselben mit der christlichen Lehre zu überzeugen (Apg. 17, 11); eine Bemerkung, die mit gutem Grunde häufig als Beweis für das Recht und die Pflicht der Laien zu selbstständiger Schriftforschung angeführt worden ist. Durch die Nachstellungen der fanatischen Juden von Thessalonich, welche von der günstigen Aufnahme des Apostels gehört hatten, wurde er auch hier vertrieben. Er ließ den Silas und Timotheus in Beröa zurück mit der Weisung, ihm bald nachzufolgen, und reiste, von andern Brüdern begleitet, wahrscheinlich zur See[1]), nach der eigentlichen Hellas und zwar nach der Metropolis der heidnischen Wissenschaft und Kunst.

§. 73. Paulus in Athen.

Der erste Auftritt des Apostels Jesu Christi in der berühmten Hauptstadt Attika's, die, obwohl politisch unterdrückt und auch sittlich längst ausgeartet, doch noch immer durch ihre Bildung das Ruder der geistigen Weltherrschaft, selbst über das stolze Rom führte, und durch ihre Literatur noch heut zu Tage einen so großen Einfluß ausübt, hat ein ungewöhnliches Interesse und macht einen eigenthümlich imponirenden Eindruck. Der Grund davon liegt weder in den unmittelbaren Wirkungen, welche schon wegen der Kürze seines Aufenthalts nicht sehr bedeutend sein konnten, noch in einer besonders hervorragenden Stellung, welche Athen je in der späteren Kirchengeschichte eingenommen hätte, sondern vielmehr in dem großartigen Contraste zweier ganz verschiedener Reiche und Ideenkreise, die hier aufeinanderstießen. Die höchste, schon verwelkende Blüthe der heidnischen Cultur und Humanität wird hier von dem Lebenshauche der neuen christlichen Schöpfung angeweht, welcher jene, ohne es zu wissen, den Weg bahnen mußte, um sowohl ihr Grab zu finden, als ihre Auferstehung zu einem neuen, gottgeweihten Dasein zu feiern. Auf dem geweihten Boden des classischen Alterthums und der Religion der Schönheit, auf der Geburtsstätte der glänzendsten Gebilde, welche die sich selbst überlassene, vom Logos bloß

[1]) Das ὡς Apg. 17, 14 bezeichnet wohl nicht die bloß scheinbare, sondern die wirkliche Absicht der Reiserichtung. Vgl. die Ausleger und Winer's Gramm. S. 702 (5. Aufl.). Der Landweg von Beröa nach Athen betrug nach dem Itiner. Antonini 251 röm. oder 50 geographische Meilen.

dämmerartig angeschienene Vernunft und Phantasie erzeugen konnte, erscheint ein äußerlich unansehnlicher, gebrechlicher, aber von dem edelsten Gemüthe und uneigennützigsten Eifer beseelter, ja vom Geiste Gottes selbst erfüllter Mann und verkündigt die Religion der Wahrheit und des ewigen Lebens, welche die alte Welt mit all' ihrer Herrlichkeit und Gewalt besiegt, ihren Zwecken dienstbar gemacht und über ihren Trümmern ein alle Nationen umfassendes Gottesreich gegründet hat. Vor den Philosophen Griechenlands und mitten unter den vielbewunderten Tempeln und Statuen aller möglichen falschen Götter predigt ein verachteter Jude von der göttlichen Thorheit, welche doch selbst die Weisheit der Akademie und der Stoa zu Schanden macht und beredter zum heilsbegierigen Herzen spricht, als Demosthenes und Aeschines zum souveränen Volke; — von dem gekreuzigten Nazarener, Der den allein wahren Gott geoffenbaret hat, und Dessen in Knechtsgestalt gehüllte Schönheit den Glanz der Statuen des Phidias und des Minervatempels auf der Akropolis weit überstrahlt, die Ideale des Plato kühn überfliegt und die Versöhnung Gottes mit den Menschen, die selige Harmonie des Daseins nicht bloß dunkel ahnen und wünschen läßt, wie die Mythen vom Prometheus und Herkules und die Tragödien des Aeschylos und Sophokles, sondern wirklich gewährt, gewährt über Bitten und Verstehen der sehnsüchtigsten und tiefsinnigsten Heiden.

Paulus konnte natürlich schon als Monotheist an dem Götzendienst, der ihm hier überall entgegentrat, keinen Gefallen finden und sich auch durch das glänzende Gewand, das die Kunst darüber geworfen hatte, nicht bestechen lassen. Dessenungeachtet fing er nicht damit an, die Altäre und Bilder zu stürmen, er wurde vielmehr von schmerzlicher Wehmuth über diese Verirrungen des religiösen Bedürfnisses, von jenem Mitleid der Liebe ergriffen, welche das Verlorne sucht. Er benutzte daher die Zeit bis zur Ankunft des Silas und Timotheus, indem er nicht nur den Juden und Proselyten in der Synagoge predigte, sondern auch zugleich, als ein christlicher Sokrates, täglich auf dem Markte Gespräche mit Heiden anknüpfte. Die neugierigen Athener pflegten sich auch damals, wie zur Zeit des Demosthenes, auf öffentlichen Plätzen und unter bedeckten Säulengängen zu versammeln, um Stadtgeschichten, politische und literarische Neuigkeiten zu hören. Auf einem dieser Plätze, wahrscheinlich dem Markte Eretria, der am meisten besucht und in der Nähe eines philosophischen Versammlungsortes (der στοὰ ποικίλη) war, traf der Apostel mit Philosophen aus der epikuräischen und stoischen Schule zusammen, die sich nachher am feindseligsten gegen das Christenthum bewiesen. Die Epikuräer waren, wie die jüdischen Sadducäer, leichtsinnige Weltmenschen, sie machten die Götter, wenn sie dieselben überhaupt noch stehen ließen, zu müßigen, unbekümmerten Zuschauern der Welt, leiteten Alles vom Zufall und vom freien Willen des Menschen ab und erklärten die Lust für das höchste Gut. Sie trennten also die Welt von ihrem ewigen Lebensgrunde, läugneten das göttliche Ebenbild und die höhere Bestimmung des Menschen und konnten daher im Christenthum bloß Schwärmerei und Aberglauben sehen. Die Stoiker, welche man die griechischen

Pharisäer[1]) nennen könnte, standen gerade auf dem entgegengesetzten Extrem, sie waren pantheistisch und fatalistisch, erklärten die denkende Vernunft für das höchste Gut und setzten die Tugend in völlige Selbstbeherrschung und Affectlosigkeit. Sie verkannten das sittliche Verderben des Menschen und vergötterten die natürliche Willenskraft. Auch ihnen konnte daher das Wort vom Kreuze, welches die Demuth zur Grundlage der Tugend machte und eine völlige Sinnesänderung verlangte, und noch dazu von einem barbarischen Juden ohne kunstmäßigen Redeschmuck vorgetragen wurde, unmöglich zusagen, ja es mußte ihren sittlichen Stolz, der sich den Göttern gleichdünkte, empören. Die Einen nannten den Apostel einen Schwätzer (σπερμολόγος)[2]), — ein Urtheil, welches den vornehm-satten, für alles Höhere abgestorbenen Weltverstand der Epikuräer verräth. Die Andern meinten, er wolle fremde Götter einführen, nämlich Jesum und die Auferstehung[3]). Dieß lautete bedenklicher; denn aus einem ähnlichen Grunde wurde einst Sokrates vom Areopag zum Tode verurtheilt[4]). Doch so ernstlich nahm man es dießmal nicht. Auch der weitere Verlauf zeigt nichts von fanatischer Verfolgungssucht. Vielmehr hörten sie theils aus Höflichkeit, theils aus Neugierde dem interessanten Schwärmer gerne zu, und um ihre Neugierde noch mehr zu befriedigen und auch Andern denselben Genuß zu verschaffen, führten sie ihn auf den Areopag, d. h. den westlich von der Hochstadt gelegenen Hügel des Kriegsgottes, wo der oberste Gerichtshof gleichen Namens seine Sitzungen hielt und über die Beobachtung der Gesetze und Sitten und über den Cultus wachte. Hier konnte der Apostel von einer größeren Menge besser verstanden werden. Auf diesem altehrwürdigen, erhabenen Standpunkte, Angesichts der zu seinen Füßen ausgebreiteten Stadt, Angesichts des Theseion und der Akropolis mit dem prachtvollen Parthenon und jenen Propyläen, deren Trümmer jetzt noch Staunen erregen, hielt er eine Rede, welche sich durch pädagogische Weisheit und feine Anbequemung an die eigenthümlichen Verhältnisse in hohem Grade auszeichnet und allen unbesonnenen Zeloten und intoleranten Fanatikern zur Warnung dienen kann.

Obwohl höchst betrübt über diesen heidnischen Götzendienst, fing er doch

---

[1]) Mit denen sie auch Josephus vergleicht, de bello Jud. II, 12.

[2]) Eigentlich Saatkrähe, also etwa Krächzer, Spatz. An derselben Stelle hatte einst Demosthenes seinen Gegner Aeschines mit diesem Prädicate beehrt, pro corona p. 269 ed. Reiske.

[3]) Daß sie Jesum und die Auferstehung im polytheistischen Sinne als ein Götterpaar aufgefaßt haben, muß man aus dem doppelten Artikel Apg. 17, 18 schließen. Dr. Baur (S. 168) hat wohl Recht, wenn er dieß nicht ernstlich, sondern als ironischen Volkswitz faßt, der die Athener auszeichnete. Uebrigens hatten sie ja nicht nur ihren vielen weiblichen Gottheiten, sondern auch abstracten Begriffen, wie dem Mitleid, Ἔλεος, Altäre gebaut.

[4]) Nach Xenophon, Memorab. I, 1, beschuldigte man den Sokrates ebenfalls der Einführung fremder Götter, οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεούς, οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια (im guten Sinne zu verstehen, wie öfter bei den Classikern) εἰσφέρων.

nicht damit an, ihn als pures Satanswerk zu verdammen und sich dadurch von vorn herein den Zugang zu den Gemüthern zu verschließen, sondern er gewahrte unter der Asche des Aberglaubens den glimmenden Funken des Heimwehs nach dem verborgenen und doch so nahen Gott. An diese Reliquie des göttlichen Ebenbildes, an dieses religiöse Bedürfniß und das unverwüstliche Gottesbewußtsein, das selbst allen Verirrungen des Polytheismus zu Grunde liegt (vgl. Röm. 1, 19; 2, 14. 15), knüpfte er seinen Vortrag an, indem er den Athenern gleich einen besondern Eifer für die Religion zuerkannte[1]) und als Beweis dafür sehr sinnreich den Umstand anführte, daß sie, wie er bemerkt habe, „einem unbekannten Gott" (ἀγνώστῳ θεῷ, 17, 23) einen Altar geweiht hatten[2]). Diese merkwürdige Inschrift eines heidnischen Altars machte er mit wunderbarer Geistesfreiheit zum Text und Thema seiner Predigt. Damit meinten die Athener freilich nicht den allein wahren Gott des Monotheismus, sondern ganz im polytheistischen Sinne Einen der vielen Götter, welche sie nach

---

[1]) Das δεισιδαιμονεστέρους Kap. 17, 22 ist nämlich (wie auch Kap. 25, 19) in seinem ursprünglichen guten Sinne „gottesfürchtig", „religiös" zu fassen, wie es z. B. von Xenophon und Aristoteles gebraucht wird, und der Comparativ bezeichnet einen Vorzug vor den übrigen Griechen. Pausanias schreibt den Athenern (Attic. 24) einen größeren Eifer für den Götterdienst zu, als Andern, περισσότερον εἰς τὰ θεῖα σπουδῆς, wie die Masse von Tempeln und Altären factisch beweist. Auch Josephus nennt sie c. Ap. I, 12 εὐσεβεστάτους τῶν Ἑλλήνων. Freilich ist das Wort δεισιδαίμων zweideutig und bezeichnet auch, besonders in der spätern Gräcität, das krankhafte religiöse Gefühl, die knechtische Gottesfurcht, den Aberglauben. Vielleicht hat Paulus absichtlich dasselbe statt des bestimmteren εὐσεβής, das er übrigens gleich nachher auch, aber mit Rücksicht auf den wahren Gott von den Athenern aussagt (εὐσεβεῖτε V. 23), gebraucht, um ihre religiöse Verirrung wenigstens leise anzudeuten. Unpassend ist es aber gewiß und widerspricht dem nächstfolgenden und dem 23. Verse, sowie dem ganzen so äußerst schonenden Charakter der Rede, wenn man sich bloß an die ungünstige Bedeutung jenes Wortes hält und den Apostel mit einem Vorwurf beginnen läßt, wie die lutherische („allzu abergläubisch") und die englische Bibelübersetzung („too superstitious") thun.

[2]) Aus heidnischen Schriftstellern steht fest, daß es zu Athen mehrere Altäre mit dieser oder ähnlicher Aufschrift gab. So sagt Pausanias Attic. I, 4: ἐνταῦθα καὶ βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων und Philostratus in der vita Apollon. VI, 3: οὗ (zu Athen) καὶ ἀγνώστων δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται. Die Veranlassung zur Errichtung solcher Altäre gaben öffentliche Unglücksfälle, als deren Urheber man keinen bestimmten Gott anzugeben wußte und für welche man doch ein Sühnopfer darbringen wollte. So erzählt Diogenes Laertius im Leben des Epimenides 3, daß die Athener bei einer Pest vom Orakel die Weisung erhielten, die Stadt müsse entsündigt werden. Sie ließen daher den als Dichter und Prophet berühmten Epimenides aus Kreta kommen, der die Sühnung folgendermaßen vollzog: „Er brachte schwarze und weiße Schafe auf den Areopag und ließ sie von dort laufen, wohin sie wollten, indem er denen, welche ihnen nachfolgten, befahl, da, wo ein jedes von ihnen sich hinlegen würde, dem betreffenden Gotte (τῷ προσήκοντι θεῷ, dem vermeintlichen Urheber der Pest) zu opfern. Und so hörte das Uebel auf. Daher findet man noch jetzt in den einzelnen Bezirken der Athener Altäre ohne (bestimmten) Namen (βωμοὺς ἀνωνύμους)."

ihrem eigenen Standpunkte keinen Grund hatten auf eine bestimmte Zahl zu beschränken. Zu gleicher Zeit aber sprach sich in dieser Verehrung des Unbekannten und Namenlosen das unsichere Umhertappen des Polytheismus nach der Wahrheit aus, das Bewußtsein von seiner Unzulänglichkeit, die Ahnung von einer über seinen Götterkreis hinausliegenden höhern Macht und von der Nothwendigkeit ihrer Aussöhnung. Er ließ also selbst einen offenen Raum für eine neue Religion, ja für die Verkündigung und Verehrung des unbekannten Gottes, der zugleich der allein wahre Gott ist. Daran hielt sich Paulus, und, indem er jene merkwürdige Erscheinung auf ihren tiefsten Grund zurückführte, das darin sich kundgebende religiöse Bedürfniß dolmetschte und in der Verehrung Eines unbekannten Gottes ganz richtig zugleich die dunkle Ahnung des unbekannten Gottes fand, fuhr er fort: „Welchen ihr, ohne es zu wissen, verehrt, Den verkündige ich euch.“ Und nun ging er über zur Entwicklung der Wahrheit, welche zugleich eine positive Widerlegung des polytheistischen Irrthums war. Er redete von Gott, als dem Schöpfer des ganzen Weltalls und Erhalter aller Dinge — im stillschweigenden Gegensatz gegen das Heidenthum, welches die richtige Lehre von der Schöpfung gar nicht kennt, sondern einerseits die Naturkräfte vergöttert, andererseits die Gottheit selbst in das Creatürliche herabzieht —; von der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechtes und von der providentiellen Feststellung seiner Wohnsitze und zeitlichen Dauer — im Gegensatz gegen die mit der Vielgötterei nothwendig verbundene Zerspaltung dieser Einheit, und gegen die atomistische Vorstellung und den particularistischen Stolz der Athener, die sich für Autochthonen, aus ihrem eigenen Lande hervorgewachsene Urbewohner, hielten und auf Juden und Barbaren mit Verachtung herabblickten —; von der höhern sittlichen Bestimmung des Menschen, wozu ihn schon die Vorsehung und Weltregierung anleitet, nämlich Gott zu suchen (den sie durch die Sünde verloren haben) und mit Ihm in Gemeinschaft zu treten. Das ist zwar den Heiden nicht, oder doch nur sehr unvollkommen gelungen[1]), aber nicht ohne ihre Schuld, denn Gott ist uns allen nahe, Er ist der Lebensgrund, in dem wir alle ruhen, von dem unser geistiges Leben, unsere physische Bewegung, ja selbst unsere Existenz überhaupt in jedem Momente absolut abhängig ist[2]), wie ja selbst einige eurer eigenen Dichter gesagt haben:

---

[1]) Paulus sagt dieß freilich nicht ausdrücklich, aber es ist mit attischer Feinheit durch das εἰ ἄραγε V. 27 angedeutet; auch involvirt das ψηλαφάω (betasten, betappen wie ein Blinder) einen Gegensatz gegen das helle Licht und die feste Erkenntniß der Offenbarung.

[2]) In diesem Ausspruch: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν V. 28., liegt die große, tiefe und trostreiche Wahrheit des Pantheismus, nämlich die Lehre von der Immanenz oder Einwohnung Gottes in der Welt und in der Menschheit insbesondere, aber freilich auf Voraussetzung des christlichen Theismus, nämlich der Lehre von der Persönlichkeit Gottes und Seiner absoluten Unabhängigkeit von der Welt, wie sie Paulus kurz vorher behauptete. — Uebrigens zeigt der erklärende Text, daß wir die Stelle als Antiklimax fassen und nicht als Klimax, wie Olshausen, der, ganz willkührlich und ohne Analogie im biblischen Sprachgebrauch, ζῆν auf das

„Wir sind Gottes Geschlecht“[1]). Gerade dieser höhern Würde des Menschen widerspricht der Götzendienst, der den ewigen Schöpfer in das Gebiet der Creatur herabzieht und in todtem Stoffe abbildet. Damit hatte der Apostel das Schuldbewußtsein geweckt und zugleich auf die Unvernünftigkeit des Heidenthums hingewiesen; statt nun aber die Polemik gegen den Götzendienst weiter fortzuführen, geht er, wie der langmüthige Gott selbst, über diese Zeiten der Unwissenheit[2]) hinweg und zur Verkündigung der Buße, des auferstandenen Christus und des den Ungläubigen bevorstehenden Gerichtes über, was aber Lucas bloß kurz zusammenfassend berichtet[3]).

---

physische Leben, κινεῖσθαι auf die freie Bewegung der Seele, εἶναι auf das wahrhaftige Leben des Geistes (in diesem Sinne kömmt ja vielmehr gerade ζωή unzählige Mal vor) bezieht.

[1]) Paulus meint damit seinen Landsmann Aratus, einen kilikischen Dichter aus dem dritten Jahrhundert a. C., in dessen astronomischem Gedicht Phaenomena, V. 5, sich die angezogene Stelle, als erster Theil eines Hexameters, wörtlich findet und zwar in folgendem Zusammenhang:

„.... Wir Alle bedürfen des Zeus sehr,
Denn wir sind seines Geschlechtes, voll Gnade gewährt er den Menschen
Günstige Zeichen.“....

Das τοῦ (poetisch statt τούτου) bezieht sich also im Original auf Jupiter, Paulus aber, der auf die verborgene Sehnsucht des Herzens, auf das Heimweh des verirrten religiösen Gefühls nach dem unbekannten Gott sieht, erlaubt sich hier ebenso eine ideale Deutung auf den wahren Gott, wie oben mit dem ἀγνώστῳ θεῷ. Ein ganz ähnlicher Ausspruch, nur in der Form der Anrede an Zeus findet sich bei dem Stoiker Kleanthes (um 264 vor Chr.) Hymn. in Jov. 5: ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν, und im goldenen Gedicht: θεῖον γὰρ γένος ἐστὶ βροτοῖσιν. Die erstere Stelle steht in folgendem Zusammenhang:

„Herrlichster unter den Göttern, Vielnamiger, ewiger Herrscher,
Zeus, der Natur Urheber, nach Ordnung Alles regierend,
Sei du gegrüßt! Es ziemt, daß Alle auf Erden dich preisen.
Denn von Deinem Geschlecht sind wir; die Sprache empfangen
Haben allein wir von Allem, was lebt und sich reget auf Erden.
Drum, so will ich dich feiern und deine Herrschaft besingen“ ꝛc.

[2]) Natürlich wollte er aber durch diese äußerst milde und doch zugleich für den Weisheitsdünkel der Athener sehr demüthigende Beurtheilung des Heidenthums als einer Zeit der Unwissenheit, χρόνοι τῆς ἀγνοίας V. 30, dasselbe nur theilweise entschuldigen, wie die vorangehenden Verse zeigen, vgl. Röm. 1, 20.

[3]) Dieß ist auch die Ansicht von Schleiermacher, Einleitung in's N. T. (Sämmtl. Werke Abth. I, Bd. 8, S. 374): „Die Rede des Paulus in Athen Apg. 17, 22—31 ist offenbar nur ihrem Anfange nach ausführlich gegeben, während das Uebrige zusammengezogen ist, denn die Erscheinung Christi ist nur angedeutet und sogleich seine Auferweckung erwähnt, so daß man dieß nicht für eine ausführliche Darlegung, sondern nur für einen Auszug halten kann. Hätte Jemand dieses nur eingelegt, so würde er es so nicht gemacht, sondern die Hauptsache mehr hervorgehoben haben.“ Damit erledigen sich zugleich die selbstgemachten Schwierigkeiten Baur's S. 173, welcher in der Erwähnung der den Heiden so anstößigen Auferstehung einen Beweis gegen die Aechtheit dieser Rede findet. Aber sollte denn Paulus von der Hauptsache, vom Christenthum, ganz schweigen, und konnte er, wenn er einmal dasselbe

Die Erwähnung der Auferstehung der Todten war dem natürlichen Verstande der griechischen Philosophen besonders anstößig und erschien ihnen als etwas Unmögliches und Zweckloses. Die Einen, wahrscheinlich besonders Epikuräer, spotteten darüber, während die Anderen zu dem Apostel sagten: „Wir wollen dich weiter davon hören." Möglicher Weise war das ernstlich gemeint; weit wahrscheinlicher aber ist es, in dieser Redensart bloß einen höflichen Wink zum Stillschweigen über ein, wie ihnen schien, so absurdes Dogma zu sehen. Es erwies sich eben auch hier, daß Gott das Evangelium den Weisen und Klugen dieser Welt verborgen und den Unmündigen geoffenbart hat (Matth. 11, 25), oder wie der Dichter in verwandtem Sinne sich ausdrückt: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth[1])".

Indeß blieb doch dieser weise und fein angelegte und durchgeführte Vortrag des Apostels nicht ohne Frucht: mehrere Männer und Frauen, und zwar, wie es scheint, aus den höhern und gebildeten Ständen, fielen seiner Lehre zu, unter denen die Apostelgeschichte (17, 34) einen gewissen Dionysius, Mitglied des obersten Gerichtshofs, besonders namhaft macht. Dieser Areopagite war nach der kirchlichen Ueberlieferung der erste Bischof der Gemeinde von Athen[2]), und es wurden ihm später eine Menge mystischer Schriften untergeschoben, welche im Mittelalter bedeutenden Einfluß übten[3]). Man machte ihn zum Repräsentanten gläubiger Speculation, besonders des platonischen Mysticismus (dieser letzten Blüthe des ernsteren Heidenthums) in seiner Vermählung mit der christlichen Wahrheit. Auch ist beachtenswerth, daß nach Eusebius die ersten christlichen Apologien von Quadratus und Aristides in Athen geschrieben

---

berührte, die göttliche Legitimation desselben, die Auferstehung, übergehen? Und hätte denn — so muß man, auf diesen kritischen Standpunkt eingehend, fragen — ein erfinderischer und klug berechnender Schriftsteller, der, wie doch Baur selbst zugiebt, in diesem Kapitel eine so genaue Bekanntschaft mit den Sitten der Athener an den Tag legt, nicht auch diesen vermeintlichen Anstoß vermeiden und sich gegen moderne Kritiker und Krittler sicher stellen können?

[1]) Heß wirft a. a. O. I, S. 241 die Frage auf, was wohl Sokrates zu diesem Vortrag des Apostels gesagt hätte, und beantwortet sie dahin: „Vermuthlich würde er das wahre Reich Gottes, von welchem er nicht ferne war, darin erkannt haben und unter denen gewesen sein, die mehr von dem, von Gott bestimmten Richter des menschlichen Geschlechtes und mehr von der Auferstehung hören wollten. In der Person des Erlösers der Welt würde er mehr, als jenen Gerechten, den dort Plato schildert, gefunden haben. Von dem unbekannten Gott würde er lieber so haben reden hören, als den beredtesten Sophisten von Göttern, die Geburten der Phantasie sind."

[2]) Nach dem Zeugnisse des Dionysius von Korinth aus der Mitte des zweiten Jahrh. bei Eusebius H. E. IV, 23.

[3]) Ueber die himmlische Hierarchie, über die kirchliche Hierarchie, über die göttlichen Namen, über die mystische Theologie und elf Briefe. Diese Schriften, deren Unächtheit besonders der reformirte Theologe Dalläus (1666) unwiderleglich bewiesen hat, rühren wahrscheinlich von einem christlichen Neuplatoniker aus dem sechsten, jedenfalls nicht vor dem fünften Jahrh. her, da sich die erste sichere Kunde derselben erst a. 533 zu Constantinopel zeigt.

wurden, also gewissermaßen die Anfänge christlicher Theologie dort ihren Ursprung nahmen. Später haben daselbst große Kirchenväter, wie Basilius der Große und Gregor von Nazianz, vielleicht auch Clemens von Alexandrien, ihre wissenschaftliche Vorbildung erhalten. Sonst aber hat allerdings die hellenische Musenstadt, welche zwar auf dem Culminationspunkt humanistischer Bildung stand, aber dennoch andererseits den größten und edelsten Weisen aus ihrer eigenen Mitte ebenfalls (nach den Wolken des Aristophanes) bloß für einen leeren, luftigen Schwätzer gehalten und ihn zum Tode verurtheilt hatte, nie eine so wichtige Stellung in der Kirchengeschichte erlangt, wie Antiochien, Alexandria, Constantinopel und Rom.

§. 74. Paulus in Korinth.

(a. 53.)

Von Athen reiste Paulus allein nach Korinth, wo Silas und Timotheus wieder mit ihm zusammentrafen (Apg. 18, 5). Diese reiche und blühende Hauptstadt der Provinz Achaja und Residenz des römischen Proconsuls war schon durch ihre Lage auf der Landenge des Peloponnes, zwischen dem ägäischen und ionischen Meer und durch ihre beiden Häfen, Lechäon auf der westlichen und Kenchreä auf der östlichen Seite, der Mittelpunkt des Handels und Verkehrs zwischen dem Osten und Westen des römischen Reichs, so zu sagen, die Brücke zwischen Asien und Europa und zugleich, seit ihrer Wiederherstellung durch Cäsar (46 a. C.), ein Hauptlager philosophischer Schulen, künstlerischer Thätigkeit, feiner Weltbildung, aber auch maßloser Ueppigkeit und einer durch den Cultus der Aphrodite sogar sanctionirten Ausschweifung[1]). Hier hatte der Apostel die beste Gelegenheit, jenes entsetzliche heidnische Sittenverderben, das er wenige Jahre später von demselben Orte aus im ersten Kapitel des Briefes an die Römer schildert, aus eigner Anschauung kennen zu lernen.

Die Gründung einer christlichen Gemeinde an einem so bedeutenden Orte, der mit der ganzen Welt in Verbindung stand, mußte von durchgreifender Wichtigkeit, freilich auch von ungewöhnlicher Schwierigkeit sein, und Paulus hielt sich daher anderthalb Jahre daselbst auf (Apg. 18, 11). Er fand bald Wohnung und Arbeit als Teppichmacher bei dem Judenchristen Aquila[2]). Dieser trieb nämlich das gleiche Gewerbe wahrscheinlich in großem Maßstab und war kürzlich

[1]) Die Lüderlichkeit war dort so groß, daß κορινθιάζειν, korinthisch leben, so viel als scortari bedeutete. Charakteristisch ist, daß, während auf der Akropolis von Athen die Minerva, die Beschützerin der Weisheit, thronte, auf Akrokorinth die Venus, die Göttin der Sinnenlust, ihren berühmtesten Tempel hatte.

[2]) Lucas läßt es unentschieden, ob Aquila damals schon Christ war, oder erst durch Paulus bekehrt wurde. Das Erstere scheint uns wegen seiner schnellen Verbindung mit dem Apostel wahrscheinlicher, und die Benennung Ἰουδαῖος, Apg. 18, 2 spricht nicht dagegen, da dieselbe öfter bloß die Nationalität bezeichnet, z. B. Gal. 2, 13—15. Auch kann man dafür anführen, daß Paulus 1 Kor. 16, 15 den Stephanas und seine Hausgenossen als Erstlinge des Christenthums in Achaja bezeichnet.

mit seinem Weibe Priscilla (Prisca) in Folge des Edictes von Claudius (a. 52), das die Juden aus Rom vertrieb, aber bald wieder außer Kraft kam, nach Korinth gezogen. Beide zeigen sich fortan an verschiedenen Orten, zu Ephesus (Apg. 18, 18. 26. 1 Kor. 16, 19) und zu Rom (Röm. 16, 3) als eifrige Beförderer des Evangeliums (vgl. auch 2 Tim. 4, 19).

Paulus wandte sich wieder zuerst an die Juden und Proselyten, die in Korinth, wie in allen Handelsstädten, sehr zahlreich waren, fand aber heftigen Widerstand, so daß er die Synagoge verließ und seine Versammlungen in dem daran grenzenden Hause eines Proselyten des Thors, Namens Justus, hielt. Doch wurde, vielleicht gerade in Folge dieses entschiedenen Auftretens, der Synagogenvorsteher Crispus sammt seinem ganzen Hause gläubig und von Paulus nebst einem gewissen Gajus und der Familie des Stephanas eigenhändig getauft (Apg. 18, 8. 1 Kor. 1, 14—17), obwohl er dieses Geschäft sonst seinen Gehülfen überließ, die es ebenso gut verrichten konnten. Denn bei dem Sacrament, wo gleichsam der Herr Selber fungirt, tritt die menschliche Subjectivität in demselben Grade zurück, als sie bei der Predigt, welche die Gemeinde gründet und eine besondere Begabung verlangt, in den Vordergrund tritt. Die überwiegende Mehrzahl der Gemeinde, welche Paulus in Gemeinschaft mit Silas und Timotheus (vgl. 2 Kor. 1, 19) sammelte, bestand ohne Zweifel aus ehemaligen Heiden und zwar vorzugsweise, obwohl nicht ausschließlich[1]), aus den geringeren Ständen. Denn 1 Kor. 1, 26—30 sagt er selbst, daß nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige und Vornehme unter ihnen seien, sondern daß Gott die nach dem Urtheil der Welt Thörichten und Schwachen auserwählt habe, um an ihnen die Kraft des Evangeliums um so herrlicher zu offenbaren und den Stolz der Weisen und Gewaltigen zu Schanden zu machen. Er hatte in Athen erfahren, wie gering im Allgemeinen die Empfänglichkeit der höheren und gebildeten Kreise für das Evangelium war, das ihrer bald mehr sadducäischen, bald mehr pharisäischen Gesinnung so entschieden entgegentrat, und sich daher vorgenommen, in Korinth nicht mit menschlicher Weisheit und Redekunst, sondern mit dem Beweise des Geistes und der Kraft, mit der ungeschminkten Einfalt der frohen Botschaft für arme Sünder, aufzutreten und nichts zu wissen, als Jesum Christum, den Gekreuzigten (1 Kor. 2, 1—5), in Dem aber freilich Alles eingeschlossen liegt, was zu unserem Heile nothwendig ist. Auf diese Weise trat der Gegensatz zwischen Welt und Christenthum um so schärfer hervor, und die Gnade konnte nur um so reiner und kräftiger wirken. Zwar fand der Apostel an dem griechischen Weisheitsdünkel, der jüdischen Wundersucht und dem allgemeinen Sittenverderben heftigen Widerstand; auch hatte er schwere innere Kämpfe zu bestehen und war vom Gefühl der eigenen Schwachheit oft so niedergedrückt, daß er, wenn er auf sich selber sah, zitterte und zagte (1 Kor. 2, 3) und einer besonderen Aufmunterung vom Herrn durch eine Vi-

[1]) Vgl. Röm. 16, 23, wo Paulus unter Anderem von Erastus, dem Schatzmeister von Korinth, Grüße ausrichtet.

ſion bedurfte (Apg. 18, 9—10). Aber deſſenungeachtet war ſeine Predigt gerade in Korinth mit ausnehmendem Erfolge begleitet, und der Einfluß der dortigen Gemeinde verbreitete ſich über die ganze Provinz Achaja (1 Theſſ. 1, 7. 8. 2 Kor. 1, 1).

Dieſer raſche Fortſchritt des Evangeliums erbitterte die feindſeligen Juden nur noch mehr, und ſie benutzten daher die Ankunft des neuen Proconſuls Annäus Gallio, um den Paulus eines Eingriffes in ihren geſetzlich anerkannten Moſaismus zu beſchuldigen. Gallio aber, ein ſehr humaner Mann[1]) und die Grenzen ſeines politiſchen Richteramtes weiſe erkennend, wies die Anklage, weil ſie ſich auf eine religiöſe Lehrſtreitigkeit bezog, alſo gar nicht vor ſein Tribunal gehörte, ab und der jüdiſchen Inſtanz zu, worauf die heidniſchen Gerichtsdiener an dem Synagogenvorſteher Soſthenes ihren Muthwillen ausließen (Apg. 18, 12—17). Von da an blieb der Apoſtel noch geraume Zeit (V. 18) in Korinth und machte zugleich, wie man aus 2 Kor. 1, 1; vgl. Röm. 16, 1 ſchließen muß, entweder ſelbſt Ausflüge in die benachbarten Ortſchaften der Provinz, oder ſchickte ſeine Schüler dahin.

§. 75. Die Briefe an die Theſſalonicher.

(a. 53.)

Aus dieſer Zeit, etwa dem Jahre 53, ſtammen die erſten uns erhaltenen Briefe des Paulus, welche zugleich zu den älteſten Schriften des N. T.'s gehören, nämlich die beiden Sendſchreiben an die Theſſalonicher[2]). Timotheus, den er, wie es ſcheint, von Athen aus dorthin zurückgeſandt hatte (1 Theſſ. 3, 1), überbrachte ihm nach Korinth im Ganzen ſehr erfreuliche Nachrichten (1 Theſſ. 1, 18) von dem Ernſt, der Treue und der Standhaftigkeit der theſſaloniſchen Chriſten unter fortgeſetzten Verfolgungen, ſowie von ihrem Eifer zur weiteren Verbreitung des Evangeliums in Makedonien und ſelbſt bis nach Achaja hin. Zu gleicher Zeit aber hatte bei Vielen die Erwartung der nahen herrlichen Wiederkunft Chriſti, welche wahrſcheinlich ein Lieblingsthema der Predigt des Paulus geweſen war, eine ſchwärmeriſche Richtung genommen und bei den Einen eine melancholiſche Stimmung, einen Schmerz über die bereits entſchlafenen Brüder geweckt, als ſeien dieſe durch den Tod vom Herrn getrennt und des Segens Seiner Erſcheinung verluſtig geworden, bei den Andern Leichtſinn

[1]) Sein Bruder, der bekannte Stoiker Annäus Seneca, hielt ihn für den liebenswürdigſten Sterblichen. Nemo mortalium, ſagt er (praef. natur. quaest. I. IV.), uni tam dulcis est, quam hic omnibus. Vielleicht gab unter Anderm der Schutz, welchen er dem Apoſtel gewährte, in Verbindung mit Phil. 4, 22, wo Bekehrte aus dem Hauſe des Kaiſers (Nero) erwähnt werden, Veranlaſſung zur unbegründeten Annahme einer Bekanntſchaft und Correſpondenz des Paulus mit dem Philoſophen Seneca, dem Erzieher Nero's.

[2]) Ueber die Abfaſſungszeit vergleiche man außer den bekannten Einleitungen in's N. T. beſonders auch Wieſeler's Chronologie der Apoſtelgeſchichte S. 241 ff.

und Geringschätzung ihrer irdischen Berufsgeschäfte hervorgerufen, so daß sie aufhörten zu arbeiten und den Wohlhabenderen zur Last fielen. Es traten unberufene Propheten auf, welche die Schwärmerei nährten, und dieß erzeugte denn wieder bei einem Theil der Gemeinde das entgegengesetzte Extrem einer Verachtung der prophetischen Gabe (1 Thess. 5, 19). Alles dieß veranlaßte den Apostel zum ersten Schreiben, das noch voll von frischer Erinnerung an seinen dortigen Aufenthalt ist. Er rühmt die Gemeinde wegen ihrer Vorzüge, tröstet die Bekümmerten über das Schicksal der Entschlafenen, ermahnt die Ungeduldigen zur Arbeitsamkeit, zum Wandel im Licht und steter Bereitschaft auf den Empfang des Herrn, Der unerwartet, wie ein Dieb in der Nacht, kommen werde; warnt aber ebendeßhalb vor anmaßender Berechnung von Zeit und Stunde der Paruste, und vor anderen Verirrungen.

Da aber die Schwärmerei dadurch nicht gelegt wurde, und Einer sogar einen Brief des Apostels erdichtete (2 Thess. 2, 2), der zur Bestätigung derselben dienen sollte, so verfaßte er bald darauf sein zweites Schreiben mit eigenhändiger Unterschrift, worin er die Gemeinde näher über die Paruste des Herrn und besonders über die derselben nothwendig vorangehende Entwicklung der Macht des Bösen in seiner reifsten und furchtbarsten Gestalt, im „Menschen der Sünde" (2 Thess. 2, 1—12), belehrt und auf's Neue zu einem ordentlichen und fleißigen Leben ermahnt. Merkwürdig ist, daß gerade den makedonischen Gemeinden, wo das Christenthum so lieblich aufblühte, zuerst das Geheimniß der antichristlichen Bosheit aufgedeckt wurde, in einer Weissagung, welche wohl in der apostolischen Periode nicht vollständig in Erfüllung ging, sondern bis in die letzten Zeiten der Kirche hinausreicht.

§. 76. Dritte Missionsreise des Paulus. Wirksamkeit in Ephesus. (a. 54—57.)

Nach anderthalbjährigem Aufenthalt in Korinth entschloß sich unser Apostel, wahrscheinlich im Frühling des Jahres 54, in welchem Nero seine Regierung antrat, nach der Muttergemeinde der Heidenmission zurückzukehren, und zwar über Jerusalem, wo er das Pfingstfest[1]) feiern und, wie es scheint, zugleich ein

[1]) Lucas drückt sich zwar Apg. 18, 21 unbestimmt aus: *τὴν ἑορτήν*. Allein das Hüttenfest kann damit nicht gemeint sein, da es für das specifisch christliche Bewußtsein keinen Anknüpfungspunkt bot, auch von Paulus nirgends erwähnt wird; ebensowenig das in den Frühling fallende Osterfest, da er die Reise zur See machte, diese aber bei der damaligen Ausbildung der Nautik in den Wintermonaten bis zum Frühlingsäquinoctium (den 23. März) nur in seltenen Fällen befahren wurde; folglich bleibt von den hohen Festen nur noch Pfingsten übrig, das durch die Ausgießung des heil. Geistes für die Kirche von besonderer Bedeutung war. — Uebrigens ist nicht unerwähnt zu lassen, daß der erste Satz des 21. Verses, nämlich die Worte: „ich muß durchaus das kommende Fest in Jerusalem feiern" kritisch verdächtig und von Lachmann ganz gestrichen sind. Damit wäre die ganze vierte Reise des Paulus nach Jerusalem in Frage gestellt, und die Annahme Wieseler's, der dieselbe mit Gal. 2, 1

Dankopfer im Tempel für die Rettung aus einer Krankheit oder sonst einer uns unbekannten Lebensgefahr darbringen wollte. So verstehen wenigstens die meisten Ausleger das Gelübde, welches er in Kenchreä, dem östlichen Hafen von Korinth, auf sich genommen hatte[1]). An und für sich steht auch ein solches

identificirt (vgl. oben S. 250 ff.) vollends unmöglich gemacht. Auch erwähnt Lucas gar nichts von der Darbringung eines Opfers, sondern bloß ganz kurz die Begrüßung der Gemeinde. Indeß, wenn wir auch die verdächtigen Worte von δεῖ bis πάλιν, als nicht zum ursprünglichen Texte gehörig, fallen lassen, so scheint doch das ἀναβὰς V. 22 nur auf eine Reise von Cäsarea nach dem höher liegenden Jerusalem bezogen werden zu können. Denn wenn man darunter bloß das Heraufsteigen vom Landungsplatz in die Stadt Cäsarea, oder in den Versammlungsort der Gemeinde versteht, so wäre das Wort ganz müßig, während doch gerade hier Lucas sich großer Kürze befleißigt. Sodann paßt auch das darauffolgende κατέβη sehr wohl auf das geographische Verhältniß von Jerusalem zu Antiochien, nicht aber auf eine Reise von Cäsarea nach Antiochien. Endlich sieht man nicht ein, warum Paulus von Ephesus nach Antiochien den großen Umweg über Cäsarea gemacht haben sollte, wenn er nicht einen Besuch in Jerusalem beabsichtigte.

[1]) Wir stellen dieß absichtlich problematisch hin, da die Worte des Lucas, Apg. 18, 18 „nachdem er sein Haupt geschoren zu Kenchreä, denn er hatte ein Gelübde," eine doppelte Schwierigkeit darbieten. Einmal sind die Ausleger über das Subject im Zwischensatze uneins. Grotius und Meyer (auch Wieseler S. 203 Anm.) beziehen das κειράμενος auf den zunächst vorangehenden Aquila, zumal da dieser gegen die Gewohnheit des Alterthums und abweichend von V. 2 und 26 seinem Weibe Priscilla nachgesetzt sei, was in dem genus des Particips seinen Grund habe. Allein dieselbe Stellung findet sich auch Röm. 16, 3 und 2 Tim. 4, 19, was die genannten Exegeten übersehen haben, und wir werden mithin den Grund dieser Erscheinung nicht in der grammatischen Structur, sondern mit Neander in der neuesten Aufl. (S. 349) in dem größeren christlichen Eifer der Priscilla und in ihrem näheren Verhältniß zu Paulus suchen müssen, und können darin gelegentlich eine Andeutung der höheren Würde finden, welche das weibliche Geschlecht durch das Christenthum im Vergleich mit dem Alterthum erhalten hat. Sodann sieht man nicht ein, warum Lucas diesen Umstand gerade von Aquila angemerkt haben sollte. Denn die Annahme von Schneckenburger (a. a. O. S. 66), daß er damit den Apostel indirect gegen die Anklage, er verleite die Judenchristen zum Abfall vom Gesetz, habe vertheidigen wollen, ist wohl zu gesucht und hängt mit der ganzen Hypothese dieses Gelehrten von einer consequent durchgeführten apologetischen Absichtlichkeit der Apostelgeschichte zusammen, welche wir nicht für begründet halten können. Da nun Paulus sowohl in V. 18 als in V. 19 das Subject ist, so wird es wohl gerathen sein, mit Augustin, Luther, Calvin, Olshausen, Neander, de Wette auch den Zwischensatz auf ihn zu beziehen. — Die zweite Schwierigkeit, welche dieser Stelle inhärirt, betrifft die Frage, was für ein Gelübde gemeint sei. Die meisten Ausleger denken an ein Nasiräatsgelübde (4 Mos. 6, 1 ff.), welches Philo das große Gelübde (εὐχὴ μεγάλη) nennt. Ein Nasiräer war nämlich ein solcher, der sich persönlich entweder lebenslänglich oder auf eine gewisse Zeit dem Jehovah geweiht hatte und sich während der Dauer des Gelübdes vom Genusse berauschender Getränke enthalten und das Haupthaar wachsen lassen mußte. Nach Ablauf des Termins brachte er im Tempel zu Jerusalem ein Opfer dar und ließ sich von dem Priester das Haar scheeren (tonsura munditiei), das dann in die Flammen des Dankopfers geworfen und auf diese Weise dem Herrn geweiht wurde (4 Mos. 6, 5. 18). Allein gerade der letztere Umstand paßt nicht zu

Verfahren mit den liberalen Grundsätzen des Paulus nicht im Widerspruch. Denn obwohl er weit davon entfernt war, die Beobachtung des Gesetzes oder irgend ein Menschenwerk zur Bedingung der Seligkeit zu machen, und sich grundsatzmäßig dagegen sträubte, den Heidenchristen ein jüdisches Joch aufzulegen, so erkannte er doch die mehr gesetzliche und unmündige Frömmigkeit der Judenchristen in ihrem Rechte an und konnte auch für seine eigene Person[1]) von gewissen disciplinarischen Instituten und Sitten auf eine freie Weise zur Förderung seines inneren Lebens Gebrauch machen, wohl wissend, daß das Gesetz auch für Wiedergeborene, so lange sie noch mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben, seinen Charakter und Werth, als Zuchtmeister auf Christum, behält. Ueberhaupt gilt ja von allen kirchlich religiösen Formen und Sinnbildern, daß sie den Unmündigen zur Vorbereitung, den Mündigen zur Förderung wahrer Frömmigkeit dienen können, daß sie aber in demselben Augenblick gefährlich werden, wo man sie zur unentbehrlichen Bedingung der Seligkeit macht, und an die Stelle des lebendigen Glaubens oder gar Christi Selbst setzt.

---

unserer Stelle, wonach Paulus die Haarschur außerhalb Palästina's und, wie es scheint, bei der Uebernahme und nicht bei der Lösung des Gelübdes vollzog. Wollte man auch die letztere Schwierigkeit so lösen, daß man diese Ceremonie als Abschluß des Gelübdes betrachtet (wie Meyer ad loc. thut), so bleibt doch die andere Schwierigkeit. Denn vom Haarabscheeren im fremden Lande findet sich weder im A. T., noch im Talmud eine Spur; bloß die Uebernahme, nicht die Lösung des Nasiräats wird außerhalb Palästinas gestattet, nach Mischna Nasir III, 6. Neander nimmt daher eine spätere Modification des Nasiräatsgelübdes an; allein dafür ist die Stelle des Josephus de bello Jud. II, 15, 1, worauf er sich beruft, nicht beweisend, da dort nach dem Zusammenhang und den gebrauchten Ausdrücken schwerlich von etwas Anderem, als vom gewöhnlichen Nasiräat, die Rede ist, und überdieß das Haarscheeren der Berenike, wovon kurz vorher berichtet wird, in Jerusalem Statt fand. Unter diesen Umständen versteht Meyer nach dem Vorgang von Salmasius und A. unter der εὐχή Act. 18, 18 ein Privatgelübde oder votum civile, das in Kenchreä abgelaufen sei. Allein dann steht gerade das Wachsenlassen und Abscheeren der Haare, das doch sonst ein Theil des Nasiräatsgelübdes war, ganz bedeutungslos und unbegreiflich da. Denn auf die unter den Heiden übliche Sitte, wonach Genesene und glücklich zurückgekehrte Reisende ihre Haare einer Gottheit weihten (Juvenal Sat. XII, 81 und and. St.) wird man sich doch in diesem Falle nicht berufen können. — Wir fühlen uns daher zum Geständniß gezwungen, daß das Gelübde des Paulus, wie de Wette z. d. St. sich ausdrückt, einen gordischen Knoten hat, oder wie Winer (Reallexicon I, S. 141 der 3 Aufl.) sagt, „nach dem, was wir über Gelübde aus dem jüdischen Alterthum wissen, nicht vollkommen aufgeklärt werden kann." Zum Glück betrifft es keinen wesentlichen Punkt des Glaubens. Der Apostel scheint sich jedenfalls nicht streng an irgend eine gesetzliche Form gebunden und das Gelübde, welcher Art es auch sein mochte, sehr frei behandelt zu haben.

[1]) Ich kann nämlich Calvin nicht beistimmen, wenn er in s. Comment. dieses Gelübde aus bloßer Rücksichtnahme auf die Juden ableitet: Se igitur totondit non alium ob finem, nisi ut Judaeis adhuc rudibus necdum rite edoctis se accommodaret, quemadmodum testatur, ut eos qui sub lege erant, lucrifaceret, se voluntariam legis, a qua liber erat, subjectionem obiisse (1 Cor. 9, 20).

Paulus reiste zu Schiff über Ephesus, wo er seine Begleiter Aquila und Priscilla mit dem Versprechen baldiger Rückkehr zurückließ, nach Cäsarea Stratonis, machte seinen vierten, aber nur sehr kurzen Besuch bei der Gemeinde in Jerusalem und hielt sich dann wieder eine Zeit lang in Antiochien auf. Dann trat er seine dritte große Missionsreise an. Er stärkte zuerst die bereits gegründeten Gemeinden in Phrygien und Galatien (Apg. 18, 23) und wählte sich dann nach seiner uns schon bekannten Missionspolitik, die ihr Hauptaugenmerk immer auf die wichtigsten Handelsstädte richtete, Ephesus zum Schauplatze einer längeren, beinahe dreijährigen Wirksamkeit (19, 1 ff.). Wahrscheinlich traf er noch vor dem Winter des Jahres 54 daselbst ein.

Ephesus, die damalige Hauptstadt des proconsularischen Asiens, lag nahe an der Küste des ikarischen Meeres zwischen Smyrna und Milet, in jener heiteren und fruchtbaren Landschaft, wo einst vor drittehalbtausend Jahren unter dem sanguinischen, lebensfrohen und hochbegabten Stamme der Jonier die Anfänge griechischer Kunst und Literatur erblühten, wo Homer die trojanischen Heldenthaten und die Heimkehr des Odysseus, Anacreon die eitlen, tändelnden Freuden des Augenblicks besang, Mimnermos die schnelle Flucht der Jugend und der Liebe in Elegieen beklagte, wo Thales, Anaximenes und Anaximandros zuerst den Geist philosophischer Untersuchung über Ursprung, Bedeutung und Ziel des Daseins weckten. Ephesus war aber nicht nur durch Handel und Bildung bedeutend, sondern auch ein Hauptsitz des heidnischen Aberglaubens und des mystischen Cultus der Artemis. Denn dort stand der berühmte Tempel der Diana, der im 6. Jahrhunderte vor Christo aus weißem Marmor erbaut, dann in der Geburtsnacht Alexanders des Großen (356 a. C.) durch das unsterbliche Bubenstück Herostrats in Brand gesteckt, bald aber noch großartiger und kostbarer wiederhergestellt, mit 127 Säulen geschmückt, von zahllosen Wallfahrern besucht, und erst zur Zeit Constantins des Großen völlig zerstört wurde. In ihm befand sich das, nach der Sage vom Himmel gefallene und seit uralter Zeit unverändert gebliebene Bild der großen Göttermutter, eine Mumiengestalt mit vielen Brüsten und räthselhaften Worten, denen man eine besondere magische Kraft zuschrieb und nach denen man Zauberformeln unter dem Namen *Ἐφέσια γράμματα* verfertigte[1]).

Da war also dem Paulus eine große Thüre zu weitgreifender Wirksamkeit aufgethan, wie er selbst sagt (1 Kor. 16, 9). Hier sollte bald unter seinen Händen eine Gemeinde erblühen, welche die von Antiochien und Korinth an Bedeutung überstrahlte und unter Johannes der Mittelpunkt der morgenländischen Kirche wurde. Ihr theilte er wenige Jahre später im Epheserbriefe seine

---

[1]) Jetzt sind von diesem Tempel nur noch wenige Trümmer vorhanden, und an der Stelle der einst so blühenden Stadt liegt ein armseliges türkisches Dorf Ajasoluk, das seinen Namen von Johannes, dem *ἅγιος θεόλογος* (von den Griechen Seologos ausgesprochen) haben soll. Vgl. Schubert, Reise in das Morgenland Th. I, S. 294 ff. und Tischendorf, Reise in den Orient II, S. 251 ff.

tiefsten Aufschlüsse über die Herrlichkeit, das innere Wesen und die äußere Erscheinung der Braut Jesu Christi mit; aus ihrem Schooße sah er aber auch bereits den gefährlichsten Feind, die heidnische Gnosis, unheilschwanger hervorgehen, nach dem Grundsatz, daß, wer Gott einen Tempel baut, dem Teufel eine Kapelle daneben errichtet. Von diesem Centrum aus konnte er das Christenthum theils durch eigene Ausflüge, theils durch Aussendung seiner Schüler und Gehülfen in allen Theilen von Kleinasien verbreiten und durch die vielen Handelsverbindungen zugleich auf die bequemste Weise Nachrichten von seinen Gemeinden in Griechenland einziehen. Daneben hatte er freilich daselbst auch neue Leiden und Trübsale zu bestehen und war täglich der Todesgefahr ausgesetzt, 1 Kor. 15, 30—32, vgl. Apg. 20, 1 ff. 1 Kor. 4, 9—13. Gal. 5, 11. 2 Kor. 1, 8. 9. Durch seinen ersten kurzen Besuch, wo ihn die Juden zu längerem Verweilen ersucht hatten (Apg 18, 19), und den treuen Eifer des Aquila und seiner Frau war der Weg für das Evangelium in Ephesus bereits gebahnt. Auch fand er daselbst eine merkwürdige Art von Halbchristen, nämlich zwölf Jünger Johannis des Täufers, vor, welche von diesem getauft und auf den Messias hingewiesen worden waren, auch an Diesen glaubten, ohne jedoch näher mit der Lehre und den Schicksalen des Herrn und mit den Wirkungen Seines Geistes bekannt zu sein. Wahrscheinlich hatten sie Palästina vor der Auferstehung verlassen, um den erschienenen Messias den Heiden zu verkündigen. Sie bildeten also eine von der Kirche unabhängige, ebendeßhalb aber sehr unvollkommene Entwicklungsreihe des dem Christenthum zuströmenden Geistes der Weissagung und standen in der Mitte zwischen denjenigen Johannisjüngern, welche direct zu Jesus übergegangen waren, und zwischen den spätern Zabiern, welche den Täufer für den Messias hielten und das Christenthum bekämpften. Sie ließen sich bereitwillig von Paulus näher unterrichten und empfingen die Geistestaufe auf den Namen Jesu mit der üblichen Handauflegung, worauf sich das neue Leben in den außerordentlichen Gaben des apostolischen Zeitalters, im Zungenreden und Weissagen, kund gab (19, 1—6).

Nachdem Paulus drei Monate in der Synagoge gepredigt hatte, wurde er durch die Feindseligkeit einiger Juden veranlaßt, die christliche Gemeinde abzusondern, und hielt nun seine Vorträge zwei Jahre lang täglich in dem Hörsaale eines griechischen Rhetors, Namens Tyrannos[1]). Daneben verrichtete er auffallende Wunder, welche im Gegensatze gegen die falschen Künste heidnischer

[1]) Diese zwei Jahre Apg. 19, 10 erstrecken sich wohl bloß bis V. 20. Nach dem Ablaufe derselben hielt sich Paulus noch eine Zeit lang in Ephesus und der Umgegend auf, nachdem er seine Gefährten bereits nach Makedonien vorausgeschickt hatte V. 22, und verließ die Stadt erst nach dem Aufruhr des Demetrius, 20, 1. Zählt man nun zu den zwei Jahren die drei Monate, welche er in der Synagoge lehrte und die unbestimmte Zeit V. 22, so erhalten wir fast drei Jahre für den Aufenthalt in Ephesus, was mit dem triennium 20, 31 übereinstimmt. Vielleicht aber faßt das letztere auch die von der Apostelgeschichte übergangene Expedition nach Korinth in sich.

und jüdischer Magie, die in Ephesus einen Hauptsitz hatte, doppelt nothwendig waren. Selbst den Schweißtüchern und Schürzen des Apostels schrieb die Menge eine heilende Kraft zu, und Gott ließ Sich gnädig zum Aberglauben herab, ohne daß jedoch derselbe gebilligt wäre (Apg. 19, 12); vielmehr liegt in dem gleich darauf erzählten Vorfall eher eine Warnung davor und ein Verwahrungsmittel dagegen. Es zogen nämlich damals jüdische Exorkisten vielfach in jenen Gegenden umher und gaben vor, mit geheimen Zauberformeln und Amuletten, die sie vom König Salomo ableiteten, Dämonen austreiben zu können [1]). Einige dieser Gaukler, die sieben Söhne [2]) eines gewissen Skevas, der entweder eigentlicher Hoherpriester oder Vorsteher Einer der 24 Priesterclassen, vielleicht das Haupt der ephesinischen Judenschaft und ein Meister der magischen Kunst war, wollten, wie Simon Magus, den Schein des Christenthums ihren selbstsüchtigen Interessen dienstbar machen und wähnten durch die bloße Anrufung des Namens Jesu, ohne Sympathie mit Seinem Geiste, dieselben Wirkungen wie Paulus hervorbringen zu können. Allein der Versuch schlug fehl, der Dämon, den sie also beschworen, wußte die Geister wohl zu unterscheiden, fiel mit jener Muskelkraft, die bei Besessenen und Wahnsinnigen oft einen fast übernatürlichen Grad erreicht, über die Betrüger her und mißhandelte sie so unbarmherzig, daß sie zerlumpt und verwundet davoneilten (V. 12—17). Diese unerwartete Demonstration machte einen solchen Eindruck, daß Viele, welche früher der Zauberkünste sich bedient hatten, an Jesum glaubten; ja selbst mehrere Goëten verbrannten ihre Bücher über die Magie, die in Ephesus besonders zahlreich waren, und deren Werth sich auf 50,000 Drachmen oder Denare, d. h. etwa auf 20,000 Gulden oder 8000 Dollars belief (V. 17—20). Das war ein für eine derartige Menschenclasse und solche Verhältnisse glänzender und höchst angemessener Sieg des Lichtes über die Finsterniß [3]).

---

[1]) Vgl. über diese Leute Apg. 13, 10. Matth. 12, 27. Luc. 9, 49; Josephus Antiqu. VIII, 2, 5; de bello Jud. VII, 6, 3; und Justin's Dial. c. Tryph. Jud. f. 311 ed. Colon. Josephus erzählt an der ersten Stelle, wie solche Gaukler selbst den Kaiser Vespasian und das römische Heer in Staunen setzten.

[2]) „Söhne" sind hier wahrscheinlich nach jüdischem Sprachgebrauch so viel als Schüler, Anhänger, und die Siebenzahl erklärt sich aus der Vorstellung, daß die Dämonen oft in der Siebenzahl von einem Menschen Besitz nehmen und nur durch eine gleiche Anzahl entgegenwirkender Geister ausgetrieben werden können.

[3]) Wir dürfen uns nicht wundern, daß Herr Dr. Baur S. 488 ff. nichts Historisches, noch weniger einen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums in diesen wunderbaren Vorgängen finden kann. Denn für Seinesgleichen war der Beweis nicht berechnet, wie denn auch von der Wirksamkeit des Paulus unter den athenienſischen Epikuräern und Stoikern nichts der Art erzählt wird. Allein die Welt besteht eben zum Glück nicht aus lauter wunderläugnenden Philosophen und skeptischen Kritikern. Das Christenthum wollte überhaupt keine neue philosophische Schule gründen, sondern die wundersüchtigen Juden sowohl, als die weisheitssüchtigen Heiden zu einem neuen Leben bekehren und die ganze Menschheit erlösen. Das konnte aber nur geschehen durch die Vereinigung des inneren mit dem äußeren Beweise, und Paulus sagt ja selbst ausdrücklich in dem auch von Baur als ächt anerkannten 2. Korintherbrief 12, 12,

Paulus wollte nun wieder nach Griechenland reisen und hatte bereits seine Gehülfen Timotheus und Erastus (der von dem korinthischen Rentmeister Röm. 16, 23 zu unterscheiden ist) nach Makedonien vorausgesandt, als der Volksaufruhr gegen ihn entstand, welcher Apg. 19, 23 ff. erzählt wird. Je mehr durch seine Predigt der Götzendienst in den Herzen gestürzt wurde, desto mehr mußten diejenigen gegen ihn aufgebracht werden, welche sich von demselben ernährten und sich doch nicht bekehren wollten. So gerieth denn unter Anderm auch der ausgedehnte Handel mit goldenen und silbernen Abbildungen des berühmten Dianentempels, welche in großer Menge in Ephesus verfertigt wurden und eine ergiebige Quelle des Gewinnes waren, in's Stocken. Der Silberschmied Demetrius, der dieses Geschäft in großem Maßstab trieb, wiegelte unter dem Deckmantel der Religion seine zahlreichen Arbeiter und durch sie das gemeine Volk gegen den Götterfeind auf, und die ganze Stadt gerieth in Bewegung. Der Pöbel schrie: „Groß ist die Diana der Epheser!" ergriff zuerst den Gajus und Aristarch und schleppte sie zum Amphitheater, wo öffentliche Versammlungen gehalten zu werden pflegten. Als Paulus dieß erfuhr, wollte er sich selbst der Gefahr aussetzen, um seine Gefährten zu retten und den Sturm wo möglich zu beschwichtigen. Allein die ihm befreundeten Magistratspersonen, die sogenannten Asiarchen, welche in diesem Jahre die Aufsicht über die Heiligthümer und öffentlichen Spiele in Asien hatten, riethen ihm davon ab. Die Verwirrung wurde noch vermehrt durch die Einmischung der Juden, welche, für ihre eigene Sicherheit besorgt, da sie ja auch Feinde des Götzendienstes waren, den Haß von sich weg und auf die Christen zu wälzen suchten. Da schrie die Menge noch heftiger bei zwei Stunden lang: „Groß ist die Diana der Epheser!" obwohl die Wenigsten wußten, worum es sich denn eigentlich handle. Endlich gelang es dem Archivar oder Kanzler der Stadt, durch eine kluge Rede die Missionäre, die sich, wie es scheint, nie beleidigender Ausdrücke gegen die Götter erlaubten (V. 37), zu vertheidigen und den Aufruhr zu beschwichtigen.

Man sieht aus diesem Vorfall, daß die Wirksamkeit des Paulus bereits die Grundfesten des Götzendienstes in jenen Gegenden erschüttert und gerade auch auf die angesehensten und einflußreichsten Männer, zu welchen die Asiarchen und der Stadtsecretär gehörten, einen sehr günstigen Eindruck gemacht hatte[1]).

daß er durch „Wunder, Zeichen und Kräfte" als Apostel beglaubigt worden sei, vgl. 1 Kor. 12, 9. 10. 29. 30. Röm. 15, 19. Marc. 16, 17.

[1]) Einige Decennien später klagte der jüngere Plinius in einem Briefe an Trajan (X, 97 al. 96) über den Zerfall des heidnischen Cultus und die weite Verbreitung des Christenthums in Kleinasien, obwohl er meinte, daß das Uebel noch geheilt werden könne, wie denn auch damals Manche wieder abfielen. Er sagt: „Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est. Quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope *jam desolata templa* coepisse celebrari, et *sacra solemnia diu intermissa* repeti, passimque venire *victimas*, quarum *rarissimus emptor inveniebatur.*

§. 77. Die Briefe an die Galater und Korinther.

Während seines Aufenthaltes in Ephesus verfaßte Paulus zwei seiner wichtigsten Briefe, nämlich den an die Galater und den ersten an die Korinther. Ihm war auch das Wohl seiner entfernten Gemeinden ein Gegenstand täglichen Gebetes und täglicher Sorge, und er fühlte jede Freude und jedes Leid seiner geistlichen Kinder mit, als wäre es sein eigenes (2 Kor. 11, 28. 29). Daher suchte er denn auch fortwährend auf sie einzuwirken, theils durch Absendung seiner Gehülfen, theils durch Correspondenz.

Bald nach seinem zweiten Besuche der galatischen Gemeinden[1]) hatten die judaistischen Irrlehrer, diese Todfeinde des freien Heidenapostels, in dieselben Eingang gefunden, sein apostolisches Ansehen untergraben, ihn der Irrlehre und Menschengefälligkeit beschuldigt und den Heidenchristen das Joch des jüdischen Ceremoniendienstes aufgelegt. Diese traurige Erfahrung veranlaßte den Paulus, etwa im Jahre 55, zu einem eigenhändigen Schreiben voll heiligen Zorns über diese Untreue der Galater gegen ihren Herrn und Seinen Apostel, über ihr Zurücksinken aus dem Geist in das Fleisch, aus der evangelischen Freiheit in die gesetzliche Knechtschaft, aber auch voll der zärtlichsten Vaterliebe, welche die verirrten Kinder wieder auf den rechten Weg zurückzuführen sucht. Das that er durch eine vollständige, theils persönliche, theils sachliche Rechtfertigung, nämlich 1) durch den Nachweis seiner apostolischen Würde, welche auf directer Berufung und Offenbarung Christi beruhe und von den älteren Aposteln selbst anerkannt sei (1, 1—2. 14); 2) durch eine herrliche Entwicklung des Evangeliums im Unterschied vom Gesetze und des lebendigen Glaubens, der allein uns zu Kindern Gottes und Erben der Verheißung mache (2, 15—5, 12). Daneben warnt er aber auch die ihm treu gebliebene Minderheit der Gemeinden vor den Gefahren des Stolzes, des Mißbrauchs der Freiheit und der lieblosen Verachtung der andersdenkenden Brüder (5, 13—25), ermahnt dann nochmals beide Theile, bittet sie, ihm in seinen schweren Leiden, die ihn als einen Knecht Christi legitimiren, ferner keinen Kummer zu bereiten, und schließt mit dem Segenswunsch (Kap. 6). — Wir wissen nicht, welchen Eindruck dieses Schreiben auf die Galater gemacht hat. Es ist aber eine der wichtigsten Schriften des N. T.'s, und bleibt für alle Christen eine Hauptquelle der gesunden Lehre vom Gesetz und Evangelium.

Eigenthümlicher und verwickelter hatten sich die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde während seiner Abwesenheit gestaltet. Hier hatte sich das christliche Leben vorzugsweise in seinem Reichthum und Glanz entwickelt, und die Gemeinde prangte in dem mannichfaltigsten Schmuck der Geistesgaben, wie ein von der Frühlingssonne beschienenes Blumengefilde (1 Kor. 1, 5—7; Kap. 12 und 14. 2 Kor. 8, 7). Allein es fehlte an gediegener Durchbildung und gründlichem Ernste, an Sinn für Autorität und Ordnung, an Demuth und

[1]) Apg. 18, 23, vgl. das ταχέως Gal. 1, 6 und das τὸ πρότερον Gal. 4, 13.

gegenseitiger brüderlicher Duldung; es war dem Evangelium noch nicht ganz gelungen, den alten griechischen Adam völlig zu überwinden und zu heiligen: und so hatten sich allerlei Gebrechen eingestellt theils durch die Nachwirkung der früheren Lebensweise und hellenischen Eigenthümlichkeit, theils durch den Einfluß fremder Lehrer, nämlich des Apollos, der im Wesentlichen das Werk des Paulus fortsetzte, und einiger Judaisten, welche dasselbe wie in Galatien, nur in feinerer Weise, zu untergraben suchten. Die Licht- und Schattenseiten der apostolischen Kirche, besonders der griechischen Nationalität, zeigen sich hier in concentrirter Gestalt, und die Korintherbriefe geben uns daher auch das anschaulichste und vollständigste Bild des damaligen Gemeindelebens, sowie der enormen Schwierigkeiten, welche den Aposteln entgegenstanden und welche nur durch einen außerordentlichen Beistand des göttlichen Geistes überwunden werden konnten.

Paulus hatte der Gemeinde vor der Abfassung seines Briefes an sie einen zweiten, nur sehr kurzen („im Vorbeigehen" gemachten 1 Kor. 16, 7) Besuch abgestattet, welcher zwar in der Apostelgeschichte übergangen, aber durch mehrere Stellen dieser Briefe selbst ziemlich sicher gestellt ist, besonders durch 2 Kor. 12, 13. 14 und 13, 1, wo er von einer bevorstehenden dritten Reise nach Korinth spricht, welche mit der zweiten der Apostelgeschichte Kap. 20, 2 zusammenfällt. Man kann nun diesen zweiten Besuch entweder mit Baronius, Anger und A. in den ersten anderthalbjährigen Aufenthalt des Paulus in Achaja (Apg. 18, 1—17) verlegen, so daß bloß eine Rückkehr in die Hauptstadt von einem Ausfluge in die benachbarte Gegend gemeint wäre; oder in die Zwischenzeit bis zu seiner zweiten Ankunft in Ephesus (Apg. 18, 18—19, 1) setzen, wozu Neander geneigt ist. Am wahrscheinlichsten aber bleibt die Annahme, daß der Apostel während seines fast dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus (Apg. 19.) eine Missionsreise machte, auf welcher er auch Korinth berührte[1]). Schon auf diesem Besuche machte Paulus schmerzliche Erfahrungen von dem Wiedereindringen heidnischer Laster unter christlichem Scheine in die dortige Gemeinde. Noch Schlimmeres aber hörte er bei seiner Rückkehr nach Ephesus und schrieb daher einen verloren gegangenen Brief, welcher eine Warnung vor dem Umgang mit unzüchtigen Scheinchristen enthielt[2]). In ihrer Antwort

---

[1]) So Rückert, Billroth, Olshausen, Meyer, Wieseler. Der letztere Gelehrte dehnt diese Reise nach Kreta aus, wo Paulus den Titus zurückließ, und läßt den ersten Brief an Timotheus, der so viele chronologische Schwierigkeiten darbietet, während derselben, wahrscheinlich in Achaja a. 56 verfaßt sein (Chronologie der Apg. S. 314). Die Abfassung des Briefes an den Titus setzt er etwas später in die Zeit bald nach der Rückkehr des Paulus nach Ephesus, S. 346 ff., zwischen die Abfassung des ersten und zweiten Korintherbriefs, zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 57. Diese Annahme läßt sich am ehesten durchführen, wenn man nämlich die Hypothese von der zweiten römischen Gefangenschaft aufgiebt und folglich die Abfassung der zwei genannten Pastoralbriefe vor die erste römische Gefangenschaft verlegen muß. Vgl. unten §. 87.

[2]) Daß die Worte ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ 1 Kor. 5, 9 auf einen früheren Brief hinweisen, wird jetzt allgemein von den Auslegern angenommen. Ebenso ent-

legten ihm die Korinther ihre Bedenken über die Ausführung dieses Befehls, den sie etwas zu weit faßten und auch auf die nicht zur Gemeinde gehörigen Lasterhaften ausdehnten, sowie zugleich streitige Fragen der Gemeinde über die Ehe, den Genuß des Opferfleisches und die Geistesgaben vor. Durch diese Antwort und die Ueberbringer derselben erhielt er noch genauere Nachrichten, sandte den Timotheus nach Korinth in der Absicht, selbst bald nachzufolgen (1 Kor. 4, 17. 19; 16, 10; vgl. Apg. 19, 21. 22), und schrieb, etwa um Ostern des Jahres 57, kurz vor seiner Abreise von Ephesus (vgl. 1 Kor. 16, 8; 5, 7. 8), unter vielen Thränen und schwerer Bekümmerniß (2 Kor. 2, 4) einen langen Brief, welcher uns in den lebendigen Mittelpunkt einer sich bildenden Christengemeinde einführt und einen glänzenden Beweis von seiner Lehrweisheit und der alle Hindernisse überwindenden Gotteskraft des Evangeliums giebt.

§. 78. Die korinthischen Parteien.

Nach der Belobung der Gemeinde wegen des Reichthums ihrer geistlichen Gaben greift der Apostel zuerst 1 Kor. 1, 10 ff. die Spaltungen an, welche sich unter ihnen gebildet hatten, und welche er aus dem Hochmuth und aus der Ueberschätzung menschlicher Gaben und Eigenthümlichkeiten ableitet. Wir erkennen darin die große Beweglichkeit, den politischen Parteigeist und die philosophische Zanksucht der Hellenen, auf christlichen Boden verpflanzt, — eine Eigenthümlichkeit, welche die griechische Kirche einerseits befähigte, in den Lehrstreitigkeiten der ersten Jahrhunderte eine höchst wichtige Rolle zu spielen, aber zugleich auch Eine der Hauptursachen ihres späteren Zerfalls war. Der Apostel erwähnt vier Parteien V. 12. Die Eine nannte sich nach Paulus, die andere nach Apollos, die dritte nach Kephas oder Petrus, die vierte nach Christus und zwar ebenfalls im sectirerischen Sinne. Es läßt sich von vorn herein denken, daß die beiden ersten Parteien vorzugsweise aus dem größeren heidenchristlichen Theil der Gemeinde bestanden, daß der Name des Petrus zum Loosungswort der Judenchristen gemacht wurde, während die Christuspartei, die sonst im N. T. nicht wiederkehrt, in ein gewisses Dunkel gehüllt ist und zu sehr verschiedenen Deutungen Veranlassung gegeben hat[1]).

---

schieden ist aber auch die Unächtheit des Briefs der Korinther an Paulus und der Antwort des Paulus, welche die armenische Kirche aufbewahrt. Denn diese handeln von ganz anderen Dingen, als wovon der verlorengegangene Brief des Paulus nach 1 Kor. 5, 9—12 gehandelt haben muß, und erweisen sich als eine unselbstständige Compilation.

[1]) Es sind hier, neben dem Werke von Neander I, S. 375 ff. und den neueren Commentaren über die Korintherbriefe von Billroth, Rückert, Olshausen, Meyer, de Wette, besonders auch einige gelehrte und scharfsinnige Abhandlungen von Dr. Baur in der Tübinger Zeitschrift, wieder abgedruckt in seiner Monographie über Paulus S. 260—326, zu erwähnen, welche die Frage nach der Christuspartei auf's Neue angeregt haben.

1. Die paulinische Partei, welche wohl die zahlreichste war und sich im Gegensatz gegen die anderen Richtungen bestimmter ausprägte, hielt sich zwar wohl an die Lehre des Apostels, stellte aber dieselbe auf die Spitze, rühmte sich im alleinigen Besitze der wahren Erkenntniß und Geistesfreiheit zu sein, stieß die beschränkteren Judenchristen, die doch auch ein wohlbegründetes Recht hatten, schroff und lieblos von sich ab, verspottete ihre Bedenklichkeiten und ärgerte ihr Gewissen, der apostolischen Verordnung Apg. 15. zuwider, durch den Genuß des Götzenopferfleisches (1 Kor. 8, 1 ff.; 9, 19 ff.; 10, 23 ff.).

2, Die zweite Partei schaarte sich um Apollos (Apollonius), einen alexandrinischen Juden, der bald nach dem ersten kurzen Besuche des Paulus in Ephesus nach dieser Stadt gekommen war und, obwohl damals bloß ein Schüler Johannis des Täufers, mit glühender Begeisterung das Messiasreich in der Synagoge verkündigt hatte. Von Aquila und Priscilla im Christenthum genauer unterrichtet, reiste er mit Empfehlungen versehen nach Korinth, lehrte daselbst einige Zeit mit großem Beifall und begab sich dann wieder nach Ephesus, wo er mit Paulus persönlich zusammentraf (Apg. 18, 24—28; 1 Kor. 1, 12; 3, 4. 22; 4, 6; 16, 12). Lucas nennt ihn einen beredten und schriftgelehrten Mann (Apg. 18, 24. 28), und Paulus spricht ebenfalls sehr günstig von ihm, als von einem treuen Mitarbeiter, und ermahnte ihn zur Rückkehr nach Korinth. Man kann daher sicher schließen, daß sich Apollos im Wesentlichen der paulinischen Auffassung des Christenthums anschloß und auf diesem Fundamente weiter baute. Der Unterschied zwischen beiden bestand nicht im Geiste und im Ziele, sondern bloß in der eigenthümlichen Begabung und in der menschlichen Form der Wirksamkeit. Paulus war besonders geschickt zur Gemeindegründung oder, wie er sich bildlich ausdrückt, zum Pflanzen, Apollos zur Weiterbildung oder zum Begießen (1 Kor. 3, 6). Dazu kam, daß dieser wahrscheinlich — wie man aus seiner Herkunft und den ihm von Lucas und Paulus beigelegten Prädicaten schließen kann — die Schule der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie durchgemacht und eine größere Fertigkeit in der griechischen Sprache, einen mehr rhetorischen Vortrag hatte [1]). Daher halten ihn auch manche Gelehrte, zuerst Luther und neuerdings Bleek, Tholuck und de Wette — aber freilich ohne alle Stütze in der patristischen Tradition — für den Verfasser des Hebräerbriefs, der sich durch schönen beredten Styl und geistvolle allegorische Auslegung auszeichnet. Die Gebildeten unter den Korinthern legten nun aber auf diese Eigenthümlichkeit ein allzugroßes Gewicht und blickten mit Geringschätzung auf die mehr einfache und ungeschminkte Predigt des

[1]) Wir wollen damit keineswegs sagen, daß Apollos begabter war, als Paulus; vielmehr war dieser ihm an Geist, Tiefsinn und dialektischer Beweiskraft gewiß überlegen, und auch seine Darstellung hat eine seltene Energie und Präcision. Allein seine Gaben hatten nicht die blendende Außenseite, sein Vortrag nicht die Eleganz, welche dem korinthischen Geschmack besonders zusagte, und dazu kam, daß er gerade in Korinth absichtlich alle menschliche Kunst hinter der Gotteskraft des Evangeliums zurücktreten ließ.

Kreuzes herab, welche die menschliche Natur mit ihrem Weisheits- und Gerechtigkeitsdünkel in den Staub wirft und mit dem Verdammungsurtheile belegt. Wir finden hier den Keim der späteren alexandrinischen Schule eines Clemens und Origenes, welche einen ungebührlichen Gegensatz zwischen Gnosis und Pistis, zwischen philosophischen und populären Christen statuirte. Höchst wahrscheinlich ist daher die Polemik des Apostels gegen die Weisheitssucht der Griechen, gegen ihre Ueberschätzung der Erkenntniß und einer glänzenden Sprache (1 Kor. 1, 18 ff.; 2, 1 ff.) zwar nicht für Apollos selbst, der die wahre Weisheit von der falschen gewiß zu unterscheiden wußte und den Redeschmuck bloß als Mittel für höhere Zwecke benutzte, wohl aber für seine übertreibenden Schüler berechnet. Uebrigens ist eine krankhafte Bewunderung der Philosophie und Beredtsamkeit ein charakteristischer Zug des ganzen griechischen und christlich-griechischen Wesens.

3. Den Paulinern und Apollonianern, welche mithin beide auf dem Standpunkte des Heidenchristenthums standen, aber in der Form der Auffassung und Darstellung differirten, trat die Kephaspartei gegenüber. Zu dieser wendet sich Paulus vom 9. Kap. an und gegen sie polemisirt er auch häufig bald direct, bald indirect, auf eine äußerst feine Weise im zweiten Briefe an die Korinther. Sie bestand aus Judenchristen, welche sich nicht von ihren alten gesetzlichen Vorurtheilen losreißen und zur Freiheit des Evangeliums erheben konnten. Doch scheinen sie nicht die Beschneidung und die Beobachtung des ganzen Ceremonialgesetzes zur nothwendigen Bedingung der Seligkeit gemacht zu haben, wie die galatischen Irrlehrer. Wenigstens rückten sie damit nicht heraus, weil die Hellenen für ein so schroffes pharisäisches Judenthum keine Empfänglichkeit hatten. Sie verfuhren also vorsichtiger und richteten ihre ganze Polemik gegen das apostolische Ansehen des Paulus. Hatten sie erst dieses untergraben, so konnten sie dann schon einen weiteren Schritt wagen. Sie erklärten den Paulus für einen illegitimen Pseudoapostel und stellten ihm diejenigen Apostel als die allein wahren gegenüber, welche mit Christo in persönlichem Umgang gestanden, von Ihm Selbst in den Tagen Seines Fleisches berufen und unterrichtet worden waren, vor allem den Petrus, dem der Herr einen gewissen Vorrang ertheilt hatte. Natürlich stimmte Petrus mit ihnen nicht überein, so wenig, als Paulus mit dem Leichtsinn der Pauliner, und Apollos mit dem Weisheitsdünkel der Apollonier; seine hervorragende Stellung unter den Judenaposteln wurde gegen seinen Willen von den Irrlehrern für ihre Zwecke gemißbraucht. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß einige von ihnen persönliche Schüler des Petrus und ihm zur Dankbarkeit verpflichtet waren, woraus sich auch der Parteiname am natürlichsten erklärt.

4. Weit schwerer läßt sich die Eigenthümlichkeit der Christuspartei, der οἱ τοῦ Χριστοῦ, bestimmen, weil es an sicheren Hindeutungen auf dieselbe fehlt. Hätten sich die Christiner im guten Sinne so genannt, wie auch Paulus im Gegensatz gegen alles Sectenwesen und alle Menschenknechtschaft bloß ein Schüler Christi sein wollte, 1 Kor. 3, 23, so wäre man aller weiteren Unter-

suchung überhoben[1]). Allein dann hätte sie Paulus den andern Parteien als Muster vorgehalten, was er nicht thut. Vielmehr zählt er sie als Secte neben den drei andern Secten auf und fährt gleich im tadelnden Sinne fort: „Ist denn Christus zerstückelt?“ (1 Kor. 1, 13). Daraus muß man schließen, daß die Christiner Christum Selbst zum Parteihaupt machten und als Sectennamen mißbrauchten, ähnlich wie die Pauliner den Paulus, die Apollonier den Apollos, und die Petriner den Petrus. Am einfachsten erklärt sich der Name dieser Partei nach Analogie der anderen Parteinamen durch die Voraussetzung, daß die Christiner oder wenigstens ihre Leiter persönliche Schüler oder Zuhörer Jesu waren und sich auf diese ihre Bekanntschaft Christi nach dem Fleische (2 Kor. 5, 13) besonders viel einbildeten. Es ist an und für sich sehr wohl möglich, daß 20 bis 30 Jahre nach dem Tode des Herrn noch viele Seiner Zuhörer lebten und unter den Christengemeinden der größeren Städte zerstreut waren. Wie dem aber auch sein möge, so viel darf man sicherlich aus dem Namen schließen, daß diese Partei Christum zum Loosungsworte machte, und zwar in exclusivem und sectirerischem Sinne, ähnlich (der Form nach) wie die nordamerikanische Secte der Christians und der Disciples of Christ, oder ähnlich, wie die Weinbrennerianer sich im Gegensatz gegen die übrige Christenwelt den anmaßenden Titel „die Kirche Gottes“ beilegen.

Damit wissen wir jedoch noch sehr wenig über ihren eigenthümlichen theologischen Charakter, da der Name Christi und die Berufung auf die Bibel bis auf den heutigen Tag zum Deckmantel aller möglichen Irrthümer hat dienen müssen. Es sind darüber besonders vier Ansichten von Storr, Baur, Neander und Schenkel aufgestellt worden, die eine nähere Berücksichtigung verdienen, obwohl sich keine zu absoluter Gewißheit erheben läßt. Denn die Christuspartei wird von Paulus nicht weiter erwähnt, und die Stellen, welche man auf sie bezogen hat, können auch ebensogut auf die Petriner bezogen werden. Wir befinden uns also hier ganz auf dem Gebiete der exegetischen und kritischen Conjectur.

Wenn man davon ausgeht, daß es im apostolischen Zeitalter zwei große

---

[1]) Man müßte dann annehmen, daß Paulus mit den Worten: „Ich aber bin Christi“ 1 Kor. 1, 12 den anderen Parteien, welche sagen: „Ich bin Pauli“ u. s. w., berichtigend in's Wort falle, was aber gewiß sehr gekünstelt ist. Es ist übrigens beachtenswerth, daß der römische Bischof Clemens, ein Schüler des Paulus und Petrus, in seinem gegen Ende des ersten Jahrhunderts geschriebenen ersten Korintherbriefe, welcher ebenfalls durch Spaltungen in der Gemeinde veranlaßt war, bloß die drei ersten Parteien erwähnt, die Christuspartei aber mit Stillschweigen übergeht. Er sagt nämlich: Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου· τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου (d. h. in der ersten Zeit der evangelischen Verkündigung zu Korinth) ἔγραψεν; Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, περὶ αὐτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπόλλω, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις (factiones) ὑμᾶς πεποιῆσθαι. Doch läßt sich dieses Stillschweigen auch daraus erklären, daß die Christuspartei damals, als Clemens schrieb, nicht mehr existirte, was um so begreiflicher ist, wenn sie aus persönlichen Schülern Jesu bestand.

Gegensätze gab, das Heidenchristenthum und das Judenchristenthum, und die Keime der ihnen entsprechenden Häresieen des Gnosticismus und Ebionitismus, ferner daß die beiden ersten korinthischen Parteien bloße Schattirungen der heidenchristlichen Richtung waren: so liegt der Schluß nahe, daß auch zwischen den zwei letzten Parteien kein wesentlicher Unterschied Statt gefunden habe, und die Christiner mithin zu den Judenchristen gezählt werden müssen. Diese Ansicht läßt aber wieder zwei Modificationen zu. Storr[1]) nimmt an, sie haben Jakobus, den Bruder des Herrn (Gal. 1, 19), zu ihrem Parteihaupt gemacht und auf dieses Verwandtschaftsverhältniß großes Gewicht gelegt. Darauf spiele das „Christum nach dem Fleische kennen" 2 Kor. 5, 13 an, und darum nenne Paulus die Brüder des Herrn 1 Kor. 9, 5 und den Jakobus insbesondere neben dem Petrus 1 Kor. 15, 7. Allein in diesem Falle hätten sie sich vielmehr οἱ τοῦ κυρίου oder οἱ τοῦ Ἰησοῦ oder noch bestimmter οἱ τοῦ Ἰακώβου (vgl. Gal. 2, 12) nennen müssen. Auch müßte man von den Anhängern des Jakobus erwarten, daß sie das Gesetz noch weit stärker betont hätten, als die Petriner, und doch bekämpfen die Korintherbriefe nirgends eine so streng gesetzliche Richtung. Daher hat Baur die Christuspartei geradezu mit der Petruspartei identificirt. Dieselben Glieder der Gemeinde, so meint er, nannten sich nach Kephas, weil dieser an der Spitze der Judenapostel stand, und zugleich nach Christus, weil sie die unmittelbare Verbindung mit Christo zum Hauptmerkmal der apostolischen Autorität machten und ebendaher den erst später aufgetretenen Paulus nicht als ebenbürtigen Apostel anerkennen wollten[2]). Diese Auffassung sucht Baur durch alle die Stellen zu begründen, in welchen Paulus nachweist, daß er mit demselben Rechte, wie irgend ein Anderer, sich einen Apostel Christi nennen könne, besonders durch 2 Kor. 10, 7. Aber so plausibel auch seine Hypothese ist, so steht ihr doch der Umstand entgegen, daß Paulus die Petriner und Christiner als zwei Parteien bezeichnet, sie also von einander unterscheidet.

Geht man dagegen vom Namen der Christuspartei aus, der eine Opposition gegen die menschlichen Apostelnamen anzuzeigen scheint, so gelangen wir eher

---

[1]) Opusc. acad. II, p. 256. Derselben Meinung folgen Flatt, Bertholdt, Hug und Heidenreich, ganz neulich auch Conybeare und Hawson, Life and Epistles of St. Paul, I, 477.

[2]) Paulus, S. 272 ff. Dieser Ansicht sind im Wesentlichen Billroth in seinem Commentar zu den Korintherbriefen, Credner in seiner Einleitung in's N. T. und Schwegler, Nachapost. Zeitalter I, S. 162 beigetreten. Eine eigenthümliche Modification der Baur'schen Hypothese ist die Meinung von Thiersch (die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 143 f.): er unterscheidet zwar die Christuspartei von der Kephaspartei, hält sie aber doch auch für pharisäisch gesinnte Judaisten und für die heftigsten persönlichen Gegner des Paulus, welche sein ganzes Wirken verdächtigten und von ihm ironisch die „übergroßen Apostel", ja falsche Apostel und Diener des Satans genannt werden (2 Kor. 11, 15; 12, 11; 11, 13—15). Allein es läßt sich sehr schwer denken, daß solche boshafte und gefährliche Menschen lauter persönliche Schüler Jesu waren, wie Thiersch, gestützt auf den Namen der Partei, annimmt.

zu der Ansicht, daß sie alle menschliche Autorität in anmaßender Willkühr verwarf und im Gegensatz gegen die Anhänger irgend eines Apostels, im Gegensatz gegen die von Gott selbst geordnete Vermittlung, sich bloß an Christum halten wollte, ähnlich wie sich viele Secten älterer und neuerer Zeit im Gegensatz gegen die Kirchenlehre und alle Symbole bloß auf die Schrift berufen, dieselbe dann aber in ihrem Sinne und durch die Brille ihrer eigenen Tradition einseitig und verkehrt auffassen, und indem sie die Spaltungen in der Kirche bekämpfen, dieselben nur vermehren[1]). Bei diesem allgemeinen Resultate wird man aber wohl stehen bleiben müssen, da es uns an allen sichern Angaben zur näheren Kenntniß der Christuspartei fehlt.

Doch müssen wir noch zwei Hypothesen anführen, welche neuerdings aufgestellt worden sind. Der schweizerische Theologe Schenkel[2]) hält die Christiner für falsche Mystiker und Visionäre, welche ihren Namen nicht bloß deßhalb sich beilegten, weil sie keine apostolische Autorität anerkannten, sondern auch darum, weil ihre Führer, die von Paulus bekämpften „falschen Apostel und trüglichen Arbeiter" (2 Kor. 11, 13), durch Gesichte und Offenbarungen in einer unmittelbaren geheimnißvollen Gemeinschaft mit Christo zu stehen vorgaben und so einen innerlichen, idealen Christus an die Stelle des historischen zu setzen drohten. De Wette, der darin mit seinem Schüler Schenkel im Wesentlichen übereinstimmt, setzt die theosophischen Irrlehrer in Kolossä mit ihnen in Eine Kategorie und erklärt sie für judaisirende Gnostiker. Zum Beweise wird besonders angeführt das 12. Kap. im zweiten Korintherbrief, wo

[1]) Es möchte hier vielleicht nicht unpassend sein, zur Erläuterung ein Beispiel aus der neueren amerikanischen Sectengeschichte anzuführen. Wir meinen die Christians, welche am Ende des vorigen Jahrhunderts entstanden sind und schon durch ihren Namen anzeigen, daß sie alle menschliche Autorität verwerfen und alle Sectenunterschiede aufheben wollen, obwohl sie gerade am entgegengesetzten Ziele anlangen. Einige Stellen aus der Beschreibung Eines ihrer Anhänger in der History of all the relig. denominations in the Unit. States (2. Aufl. Harrisburg 1848) S. 164 reichen hin, um sie von dieser Seite zu charakterisiren: „Within about one half century, a very considerable body of religionists have arisen in the United States, who, rejecting all names, appellations, and badges of distinctive party among the followers of Christ, simply call themselves *Christians*. . . . . Most of the Protestant sects owe their origin to some individual reformer, such as a Luther, a Calvin, a Fox, or a Wesley. The Christians never had any such leader, nor do they owe their origin to the labours of any one man. They rose nearly simultaneously in different sections of our country, remote from each other, without any preconcerted plan, or even knowledge of each other's movements. . . . This singular coincidence is regarded by them as evidence that they are a people raised up by the immidiate direction and overruling providence of God, and that the ground they have assumed is the one which will finally swallow up all party distinctions in the gospel Church."

[2]) In der Abhandlung De ecclesia Corinthia primaeva factionibus turbata etc. Basil. 1838. Ihm sind de Wette und mit einigen Modificationen auch Goldhorn und Dähne beigetreten.

sich der Apostel solchen Schwärmern gegenüber, gezwungen, seiner eigenen Gesichte rühmt. Allein diese Hypothese ruht auf einer Reihe willkührlicher und künstlicher Combinationen, und die letztere Stelle ist offenbar gegen die Gegner der apostolischen Autorität des Paulus überhaupt gerichtet. Einfacher und plausibler ist die Annahme Neander's, daß die Christuspartei aus weisheitssüchtigen Hellenen bestand und eine philosophisch rationalistische Richtung gehabt, in Christo einen zweiten höhern Sokrates gesehen habe[1]). Er identificirt sie mit den im 15. Kap. des ersten Briefes bekämpften Gegnern der Lehre von der Auferstehung. Sie faßten dieselbe wahrscheinlich ganz spiritualistisch und idealistisch, als etwas schon Geschehenes, auf (vgl. 2 Tim. 2, 17. 18), und das paßt auf philosophisch gebildete Hellenen weit besser, als auf Juden; denn an die Sadducäer zu denken, verbietet die ganze Argumentationsweise des Apostels, verglichen mit der Art, wie Christus dieselben aus dem Pentateuch widerlegt, worauf sie sich beriefen (Matth. 22, 23 ff.). Eine Verwerfung der von Gott selbst geordneten menschlichen Vermittlung Seiner Offenbarung führt fast immer auf eine rationalistische Tendenz, oder geht schon ursprünglich davon aus. In diesem Sinne statuirten schon der Neuplatoniker Porphyrius im dritten Jahrh., gewissermaßen auch die Manichäer, und in neuerer Zeit viele Deisten und Rationalisten einen Gegensatz zwischen einem Christenthum Christi und einem Christenthum der Apostel und der Kirche, und erklärten das letztere für eine Corruption des ersteren[2]). Indeß, wie gesagt, aus Mangel an sicheren Data läßt sich auch diese Neander'sche Auffassung nicht zur Gewißheit erheben und leidet an mancherlei Schwierigkeiten, welche besonders Baur sehr scharfsinnig hervorgehoben hat.

Außer dem Parteiwesen bekämpfte Paulus noch andere Gebrechen, welche nicht alle mit demselben nothwendig zusammenhingen[3]), aber doch davon mehr oder weniger berührt und influirt wurden und die reine Entfaltung des christlichen Lebens hemmten. Dahin gehört vor allem das blutschänderische Verhältniß eines Gemeindegliedes zu seiner Stiefmutter (1 Kor. 5, 1 ff.) und die Unzucht überhaupt (5, 9 ff.; 6, 12 ff.; 2 Kor. 12, 21), worüber man in Korinth, dieser πόλις ἐπαφροδιτοτάτη, wie sie Dio Chrysostomus im schlimmen Sinne nennt, höchst leichtsinnige Begriffe hatte, da dort um den berühmten Venustempel über tausend Hierodulen als öffentliche Buhlerinnen leb-

---

[1]) Ap. Gesch. I, S. 395 ff. Ebenso Olshausen in seinem Commentar III, S. 478 ff. Dieser irrt aber jedenfalls darin, daß er die Christuspartei für die bedeutendste in Korinth hält. Denn dann würden sich wohl deutlichere Anspielungen auf dieselben finden, und dann würde sie der mit Paulus und den Verhältnissen der korinthischen Gemeinde genau bekannte Clemens Romanus nicht mit völligem Stillschweigen übergehen.

[2]) Auch die oben angeführten Christians treffen in vielen Punkten, wie in der Läugnung der Dreieinigkeit und der Gottheit Christi, mit dem Rationalismus zusammen.

[3]) Wie Storr und andere Erklärer irrig annehmen.

ten. Dieses Unwesen straft der Apostel mit imponirendem Ernst und verlangt die Ausschließung jenes Verbrechers aus der Gemeinde. Sodann tadelt er die Gewohnheit, vor heidnischen Gerichten Processe zu führen, statt die Streitigkeiten vor dem Tribunal der Gemeinde auszugleichen (1 Kor. 6, 2 ff.). Den Zwiespalt der Meinungen über den Werth des ehelosen Lebens schlichtet er so, daß er demselben nach seiner Privatansicht in gewissen Verhältnissen den Vorzug vor dem Ehestand einräumt, ohne jedoch irgend Einem eine gesetzliche Beschränkung aufzulegen (Kap. 7). Hinsichtlich der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlen und dem Genuß des Opferfleisches empfiehlt er schonende Rücksicht auf die schwachen Gewissen (Kap. 8 und 10). Ferner bekämpft er die unziemliche Freiheit der Frauen in Bezug auf die Kopftracht (11, 1 ff.); die leichtsinnige Profanation der Liebesmahle von Seiten der Reichen (11, 17 ff.); die Unordnung im Gottesdienst, die Ueberschätzung und das eitle Prangen mit außerordentlichen Geistesgaben, besonders mit dem Zungenreden. Dagegen hebt er hervor, daß alle Gaben zur Ehre Christi und zur Erbauung der Gemeinde dienen sollen, und preist, in jener unvergleichlich schönen, mit dem Pinsel eines Seraph entworfenen Schilderung, die Liebe als die köstlichste aller Gaben (Kap. 12 — 14). Das 15. Kap. endlich handelt, im Gegensatz gegen eine epikureische und skeptische Denkweise, von der Auferstehung des Leibes und von der Vollendung der christlichen Gemeinde bis zu dem Punkte, wo Gott sein wird Alles in Allem. Das 16. Kap. schließt mit der Ermahnung zur Hebung der Collecte für die Christen in Jerusalem und mit persönlichen Nachrichten und Grüßen.

§. 79. Neue Reise nach Griechenland. Der zweite Korintherbrief.

Einige Wochen nach der Abfassung des ersten Korintherbriefes, um Pfingsten des Jahres 57 (1 Kor. 16, 8), verließ Paulus Ephesus in der Absicht, seine Gemeinden in Griechenland zu besuchen, von da nach Jerusalem zurückzukehren und dann sich zum ersten Male nach der Welthauptstadt zu begeben (Apg. 20, 1; vgl. 19, 21). Er reiste nach Troas, predigte da eine Zeit lang und hoffte mit Titus, den er etwas später, als Timotheus, ebenfalls nach Korinth gesandt hatte (2 Kor. 12, 18; 7, 13—15), zusammenzutreffen und Nachricht über den Eindruck seines ersten Schreibens zu erhalten; jedoch vergeblich (2 Kor. 2, 12. 13). Dann segelte er nach Makedonien (Apg. 20, 1; vgl. 1 Kor. 16, 5), wo ihm zwar viel äußere und innere Unruhe (2 Kor. 7, 5), aber zugleich die Freude zu Theil wurde, seine Gemeinden in einem blühenden Zustande zu finden. Denn sie hatten sich in der Trübsal bewährt und waren trotz ihrer großen Armuth freudig bereit, zur Unterstützung der Gemeinden in Judäa selbst über ihr Vermögen beizutragen (2 Kor. 8, 1—5). Diese Collecte lag dem Apostel damals besonders am Herzen, und er empfahl sie auch den Christen in Achaja sehr angelegentlich (1 Kor. 16, 1—3; 2 Kor. 8 und 9). In Makedonien traf er den sehnlich erwarteten Titus, welcher ihm im Ganzen erfreuliche Nachrichten

von Korinth überbrachte[1]). Sein erster Brief hatte nämlich bei dem größten und besten Theil der Gemeinde eine heilsame Erschütterung und göttliche Traurigkeit hervorgebracht (2 Kor. 7, 6 ff.), der Blutschänder (1 Kor. 5, 1) war von der Mehrzahl excommunicirt worden und zeigte sich nun selbst bußfertig, so daß jene den Paulus ersuchte, mit ihm milder verfahren zu dürfen, was er denn auch gerne bewilligte, um den Reuigen vor Verzweiflung zu schützen und ärgeres Uebel zu verhindern (2 Kor. 2, 5—10). Auf der andern Seite waren aber die judaistischen Gegner des Apostels nur noch mehr gegen ihn erbittert worden und suchten seine reinsten Motive zu verdächtigen, indem sie ihn der Schwäche und Inconsequenz, des Hochmuthes und des Eigennutzes beschuldigten (2 Kor. 10, 10 f.; 12, 16 ff.; vgl. auch 1, 15 ff.; 3, 1 u. 5, 12 f.).

In dieser Lage der Dinge hielt es Paulus für gerathen, vor seiner persönlichen Ankunft während dieses seines Aufenthaltes in Makedonien (vgl. 2 Kor. 1, 8; 2, 12. 13; 7, 5 ff.; 8, 1—5; 9, 2. 4), etwa im Sommer des Jahres 57, noch einmal an die Christen in Korinth und in der ganzen Provinz Achaja (2 Kor. 1, 1) zu schreiben und dadurch womöglich alle Hindernisse im Voraus wegzuräumen, welche einem freudigen und gesegneten Wiedersehen im Wege standen. Dem Inhalt nach zerfällt dieser Brief in drei Theile. In den ersten sechs Kapiteln beschreibt er seine unlängst überstandenen Lebensgefahren in Ephesus und den ihm gewordenen Trost Gottes, räth zur Wiederaufnahme des reuigen Blutschänders, und schildert dann das Wesen des evangelischen Predigtamtes und sein Verfahren als Apostel. Kap. 8 und 9 handeln von der Almosensammlung für die armen Judenchristen in Jerusalem. Im dritten Theil, Kap. 10—13, vertheidigt er sich gegen die Beschuldigungen der falschen Apostel und rühmt sich ihnen gegenüber seiner selbstverläugnenden Arbeit und der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen[2]). Der zweite Korintherbrief steht dem ersten, sowie dem Römerbrief, in dogmatischer Bedeutung nach, um so wichtiger aber ist er für die persönliche Charakteristik des Apostels. Keines seiner Schreiben läßt uns so tief hineinschauen in sein edles, zartfühlendes Gemüth, in die Leiden und Freuden seines innersten Lebens, in den Wechsel seiner Stimmungen, in seine Kämpfe und Sorgen um das Wohl seiner Gemeinden, die ihm alle, wie

---

[1]) Auch Timotheus befand sich während der Abfassung des zweiten Korintherbriefs in Makedonien bei ihm und wird in der Ueberschrift genannt. Wahrscheinlich war derselbe schon in Ephesus wieder mit ihm zusammengetroffen, was Paulus bestimmt erwartete (1 Kor. 16, 11), und hatte ihn von dort an begleitet. Mehrere neuere Kritiker nehmen an, daß Timotheus aus irgend einem Grunde gar nicht nach Korinth gekommen sei. Allein die Gründe dafür sind nicht stichhaltig, vgl. Wieseler a. a. O. S. 359 ff.

[2]) Wieseler a. a. O. S. 357 f. sucht zu zeigen, daß bloß der zweite und dritte Theil nach dem Zusammentreffen mit Titus, die ersten sechs Kap. aber vor demselben geschrieben seien und sich auf Nachrichten von Timotheus gründen. Daraus erklärt er den Umstand, daß Paulus kurz nach der Erwähnung der Ankunft des Titus 7, 6 ff. von Neuem auf den Eindruck seines früheren Briefes zurückkommt und zum Theil denselben üblen Eindrücken entgegenzuwirken sucht.

unter Schmerzen geborene Kinder, täglich und stündlich auf dem Herzen lagen, und deren unverdiente Kränkungen nur das Feuer seiner Liebe und seines heiligen Eifers für ihr ewiges Seelenheil stärker anfachte. Der Brief ist offenbar nicht aus der klaren Ruhe denkender Betrachtung, sondern aus tiefer Bewegung und Erschütterung des Gefühls hervorgegangen, wie das Buch des Propheten Jeremias; daher auch der abrupte, oft dunkle und schroffe, aber auch hinreißende und schlagende Charakter des Styls, die raschen Uebergänge, die kühnen Schatten und Lichter in der Schilderung geistiger Zustände und Erfahrungen. Ohne denselben würde uns ein wesentlicher Zug in der Individualität des unvergleichlichen Mannes fehlen, dessen Herz ebenso warm und innig, als sein Geist kräftig und tiefsinnig war.

Paulus übersandte dieses letzte Schreiben an die Korinther durch Titus und zwei andere Brüder mit dem Auftrag, die bereits begonnene Collecte für die palästinensischen Christen zu Ende zu bringen (8, 6—23; 9, 3. 5). Etwa im Spätherbst desselben Jahres, nachdem er seinen Wirkungskreis von Makedonien direct oder indirect bis nach Illyrien, dem Küstenlande des adriatischen Meeres, ausgedehnt hatte (vgl. Röm. 15, 19), reiste er selbst nach Hellas und brachte drei Monate in Korinth und der Umgegend zu (Apg. 20, 2; vgl. 1 Kor. 16, 6). Die Geschichte schweigt über sein ferneres Verhältniß zu dieser merkwürdigen Gemeinde. Dagegen haben wir aus dieser Zeit ein anderes, überaus wichtiges Denkmal seiner Thätigkeit, nämlich den Brief an die Römer, welcher seiner Wirksamkeit in der Welthauptstadt, die er im folgenden Jahre (58) zu besuchen gedachte (Apg. 19, 21; 23, 11. Röm. 1, 13. 15; 15, 23—28), den Weg bahnen sollte.

§. 80. Die römische Gemeinde und der Römerbrief.

(a. 58.)

Der Ursprung der römischen Gemeinde, welche in der Kirchengeschichte eine so überaus wichtige Rolle spielt, ist leider in geheimnißvolles Dunkel gehüllt. Wir denken uns denselben ähnlich, wie die Bildung der Gemeinde von Antiochien, welche zuerst von Apostelschülern und ausgewanderten Gliedern der jerusalemischen Gemeinde gesammelt, dann aber von Barnabas, Petrus und Paulus fester begründet und permanent organisirt wurde (vgl. Apg. 11, 19—26. Gal. 2, 11 und §. 61). Es läßt sich von vorn herein denken, daß die Kunde des Evangeliums sehr frühzeitig nach Rom kam. Denn in der Welthauptstadt war ein Zusammenfluß aller Völker und Religionen, so daß Ovid mit Recht sagen konnte: Orbis in urbe erat[1]); und Röm. 16, 7 werden unter den römischen Christen auch solche gegrüßt, welche schon vor Paulus an Christum gläubig geworden waren. Ja es ist möglich, obwohl allerdings nicht nach-

[1]) Athenäus nennt (Deipnosoph. I, 20) Rom πόλιν ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης, die Welt im Auszug, im Kleinen, wo man alle Städte beisammensehen könne, und wo ὅλα ἔθνη ἀθρόως συνῴκισται.

weisbar, daß die Anfänge der Gemeinde bis an den Geburtstag der Kirche hinaufreichen, indem unter den Augen- und Ohrenzeugen des Pfingstwunders ausdrücklich auch römische Juden aufgeführt werden (Apg. 2, 10), welche wahrscheinlich die erste Kunde vom Christenthum in ihren Wohnort zurückbrachten. In diesem Falle wäre allerdings der Apostel Petrus, der am Pfingstfeste eine so hervorragende Rolle spielte, gewissermaßen der Gründer jener Gemeinde, und daß er durch seine Schüler fortwährend einen bedeutenden Einfluß auf sie geübt hat, versteht sich von selbst. Aber eine persönliche Anwesenheit Petri in Rom vor dem Jahre 63 kann durchaus nicht bewiesen werden. Da die Apg. 12, 17 bemerkt, daß er nach seiner Befreiung aus dem Gefängniß, kurz vor dem Tode des Herodes Agrippa, also a. 44, Jerusalem verlassen und sich an „einen andern Ort" begeben habe, ohne uns über seinen späteren Wirkungskreis nähere Auskunft zu ertheilen: so giebt diese Lücke zwar Raum für die Annahme, daß er schon unter dem Kaiser Claudius, wie zuerst Eusebius berichtet, der Welthauptstadt einen vorübergehenden Besuch gemacht (wir sagen einen vorübergehenden Besuch, denn a. 50 finden wir ihn wieder in Jerusalem, Apg. 15, und etwas später in Antiochien, Gal. 2, 11) und unter der zahlreichen dortigen Judenschaft gewirkt habe. Allein dieser Annahme steht der Umstand entgegen, daß sowohl die Apostelgeschichte, als die Briefe Pauli nicht die geringste Andeutung einer früheren Wirksamkeit Petri daselbst, und zwar auch da nicht, wo man eine solche erwarten müßte, wohl aber deutliche Beweise seiner Abwesenheit zwischen den Jahren 50 und 63 enthalten, wie wir später (§. 93) näher zeigen werden. Jedenfalls kann er zur Zeit der Abfassung des Römerbriefes nicht dort gewesen sein, weil ihn sonst Paulus sicherlich unter den vielen persönlichen Grüßen, Kap. 16, mit erwähnt hätte. Auch ist es sehr zweifelhaft, ob der Apostel, dessen Grundsatz es war, unabhängig und selbstständig zu wirken und sich nicht in die Sphäre seiner Collegen einzumischen (vgl. Röm. 15, 20. 21. 2 Kor. 10, 16), einen so ausführlichen und wichtigen Brief an die römische Gemeinde geschrieben hätte, wenn diese damals schon unter der speciellen persönlichen Leitung des Petrus gestanden hätte.

Die erste deutliche Spur einer förmlichen christlichen Gemeinde in Rom haben besonnene Historiker mit Recht in dem Edict des Kaisers Claudius (41—54) gefunden, welches sämmtliche Juden aus der Hauptstadt vertrieb, weil sie auf Anstiftung des „Chrestus" fortwährend aufrührerisch waren[1]). Nun kann man

[1]) Nach Sueton, Claud. c. 25: Judaeos impulsore *Chresto* assidue tumultuantes Roma expulit. Dasselbe Edict erwähnt Lucas Apg. 18, 2, wonach Aquila und Priscilla in Folge desselben nach Korinth gekommen waren und zwar kürzlich (προσφάτως), d. h. nicht lange vor der ersten Ankunft Pauli daselbst, also etwa a. 52 (vgl. oben §. 74). Diese chronologische Bestimmung würde bestätigt, wenn das Edict, wovon Sueton redet, identisch wäre mit dem Senatsbeschluß de mathematicis Italia pellendis, welchen Tacitus Ann. XII, 52 zu dem Jahre 52 erwähnt, was unter Anderen Wieseler in seiner Chronologie S. 125 f. wahrscheinlich zu machen sucht.

freilich unter dem Chreſtus, welchen Sueton als die Urſache dieſes Tumultuirens angiebt, einen damals lebenden jüdiſchen Aufrührer, einen jener politiſchen Pſeudopropheten verſtehen, welche vor der Zerſtörung Jeruſalems in Paläſtina nicht ſelten waren. Da wir aber von einem ſolchen ſonſt nichts wiſſen, und da es Thatſache iſt, daß die Römer öfter Chreſtus für Chriſtus gebraucht haben[1]): ſo findet dieſe Verwechslung wahrſcheinlich auch in dieſem Edicte Statt, und man hätte demnach die aufrühreriſchen Bewegungen auf die Streitigkeiten zwiſchen Juden und Chriſten zu beziehen, welche bei den Heiden damals noch nicht genau von einander unterſchieden wurden. Dieß wird auch durch Lucas beſtätigt, indem er Apg. 18, 2 unter den von Rom um das Jahr 51 vertriebenen Juden den Aquila und ſein Weib Priſcilla nennt, welche damals ohne Zweifel ſchon bekehrt waren, da Paulus bei ihnen ſogleich eine gaſtfreundliche Aufnahme fand. Indeß muß dieſes Edict, wie es ſich auch damit verhalten möge, jedenfalls bald wieder außer Kraft gekommen ſein, zumal nach dem Regierungsantritt Nero's (a. 54), welcher mit ſeiner Gemahlin Poppäa die Juden begünſtigte[2]). Außerdem hatte das Chriſtenthum höchſt wahrſcheinlich ſchon um dieſe Zeit, und zwar ohne Zweifel vorzüglich durch die Schüler des Apoſtels Paulus (vgl. Röm. 16), auch unter den Heiden Wurzel gefaßt, welche von dem Edict nicht betroffen wurden. Wenige Jahre ſpäter, a. 58, zur Zeit der Abfaſſung des Römerbriefs, war die römiſche Gemeinde ſchon ſehr zahlreich und bedeutend, ja die bedeutendſte im eigentlichen Occident. Dieß ergiebt ſich deutlich theils aus ihrem weitverbreiteten Ruhme (1, 8), theils aus der Menge ihrer Lehrer (Kap. 16) und aus den verſchiedenen Verſammlungsplätzen der Chriſten (16, 5. 14. 15), theils endlich aus dem höchſt wichtigen dogmatiſchen Inhalt des Briefes. Nehmen wir dazu noch die Thatſache, daß die beiden Hauptapoſtel ihre großartige öffentliche Thätigkeit in Rom beſchloſſen und mit ihrem Märtyrerblute verſiegelten: ſo haben wir die geſchichtliche religiöſe Grundlage für die weitgreifende Autorität und den enormen Einfluß, welchen die römiſche Kirche ſchon im zweiten und dritten Jahrhundert ausübte.

Fragen wir nun nach den Beſtandtheilen dieſer Kirche, ſo war ſie ohne

---

[1]) Nach Tertullian, Apolog. c. 3, und Lactantius, Divin. Instit. IV, 17. Man leitete nämlich Chriſtus fälſchlich von χρηστός ab, und aus dieſem etymologiſchen Irrthum ſuchte Juſtinus die Ungerechtigkeit der Verfolgung der Chriſten um ihres Namens willen zu erhärten, da ſie ja „gute Menſchen" heißen, Apol. I, p. 136. Vgl. Hug's Einleitung II, S. 391 f. Daß Sueton im Leben Nero's c. 16 richtig Christiani ſchreibt, kann nicht beweiſen, daß er auch an einer andern Stelle, wo er wahrſcheinlich ein officielles Document vor ſich hatte, jenen Irrthum vermieden haben müſſe.

[2]) Joſephus bezeichnet die Poppäa durch den Ausdruck θεοσεβής als Proſelytin des Judenthums (Archaeol. XX, 8, 12) und erfuhr ſelbſt bei ihr große Gunſt, wie er in ſeinem Leben c. 3 erzählt. Ja ſchon unter Claudius am Ende des Jahres 52 finden wir den jüngern Agrippa wieder in Rom, wo er mit Erfolg die jüdiſchen Abgeordneten gegen den Landpfleger Cumanus unterſtützte, nach Joſephus Arch. XX, 6, 3.

Zweifel, wie alle außerpalästinensischen Gemeinden, aus Juden- und Heidenchristen gemischt (Röm. 15, 7 ff.). Judenchristen werden vorausgesetzt Röm. 4, 1. 12 durch die Bezeichnung Abrahams als πατὴρ ἡμῶν 7, 1—6, wo Paulus sich an solche wendet, die das Gesetz kennen, 14, 1 ff., wo er Nachsicht mit Glaubensschwachen empfiehlt, welche sich des Genusses des Fleisches und Weines (wahrscheinlich des Opferfleisches und Opferweines bei gemeinschaftlichen Mahlzeiten mit Heiden) enthielten, ähnlich den Judenchristen in Korinth (1 Kor. 8), und ängstlich die jüdischen Feste beobachteten. Daß es in Rom auch an judaistischen Gegnern des Paulus und seiner freien Grundsätze nicht fehlte, geht theils aus der Analogie anderer Gemeinden, wie in Galatien und Korinth, theils aus Röm. 16, 17 ff. und noch deutlicher aus Stellen der wenige Jahre nachher geschriebenen Briefe aus der römischen Gefangenschaft hervor, wie Phil. 1, 15 ff. 2, 20. 21. Kol. 4, 11. 2 Timoth. 4, 16. Die überwiegende Mehrzahl der Gemeinde aber bestand wohl aus Heidenchristen. Dieß ist schon von vorn herein wahrscheinlich, da Rom der Mittelpunkt des Heidenthums und mit den Hauptstationen der Wirksamkeit des Paulus, mit Antiochien, Kleinasien, Griechenland, im lebendigsten Verkehr war. Dazu kommen noch deutliche Hinweisungen im Briefe selbst, besonders in Stellen, wie Röm. 1, 5—7. 13, wo man unter den ἔθνη, denen der Apostel die Römer beizählt, wie gewöhnlich, Heiden zu verstehen hat, 11, 13. 25. 28, wo er die Heidenchristen besonders anredet, 14, 1 ff., wo er sie zur Schonung judenchristlicher Vorurtheile ermahnt, 15, 15. 16, wo er sein Recht, die römische Gemeinde zu belehren und zu stärken, aus seinem Berufe als Heidenapostel ableitet. Auch läßt sich annehmen, daß wenigstens damals die paulinische Auffassung des Christenthums in Rom die herrschende war. Denn Kap. 16 grüßt Paulus viele seiner Anhänger und Freunde daselbst, wie Aquila und Priscilla, die sich von Ephesus wieder nach Rom begeben hatten, Epänetus aus Achaja und Andere; er hat ferner einen starken Drang die Gemeinde zu besuchen (1, 11. 15; 15, 23), ist im Ganzen mit ihrem christlichen Leben zufrieden (1, 8; 15, 14), findet zwischen ihrem und seinem Evangelium keinen Unterschied (2, 16; 6, 17; 16, 17. 25), und streitet auch nicht, wenigstens nicht direct, gegen jüdische Irrlehrer und persönliche Gegner seines apostolischen Ansehens, wie in den Briefen an die Galater und Korinther[1]).

[1]) Eine ganz entgegengesetzte Ansicht hat Dr. Baur (zuerst in der Tübinger Zeitschr. 1836. Heft 3, und neulich wieder in seinem Werk über Paulus S. 334 ff.) und nach ihm Dr. Schwegler (Nachapost. Zeitalter I, S. 283 ff.) geltend zu machen gesucht, nämlich, daß die römische Gemeinde fast aus lauter Judenchristen bestanden habe und der petrinischen, oder was nach ihrer Theorie dasselbe ist, der streng judaistischen, ebionitischen Richtung zugethan gewesen sei. Diese Behauptung steht und fällt mit der ganzen Baur'schen Auffassung des ursprünglichen Christenthums, das nichts anderes als ein messiasgläubiges Judenthum voll Particularismus, Bigotterie, sklavischer Gesetzesknechtschaft und consequenten Hasses gegen Paulus und sein freies Evangelium gewesen sein soll, und widerspricht außerdem allen bisher gangbaren Begriffen von dem Zweck und der Structur des Römerbriefes. Derselbe

Da nun Paulus schon seit Jahren den Wunsch hegte, in der Welthauptstadt das Evangelium zu verkündigen (Röm. 1, 13. 15; 15, 22 ff.; vgl. Apg. 19, 21), so wollte er einstweilen bis zur Ausführung dieses Entschlusses die mündliche Predigt durch eine schriftliche ersetzen und vorbereiten, und dazu bot sich ihm gerade in der Abreise der Diakonisse Phöbe aus Kenchreä bei Korinth nach Rom (Röm. 16, 1) eine günstige Gelegenheit dar. Der eigentliche Hauptzweck des Schreibens war die positive Darstellung der Heilswahrheit, der großen Centrallehre vom rechtfertigenden, heiligenden und seligmachenden Glauben an Jesum Christum, als den alleinigen Grund des Heils für verlorene Sünder, Juden sowohl als Heiden (1, 16). Angesichts der weltherrschenden Roma, deren große Bedeutung für die künftige Geschichte der Kirche er deutlich voraussah, schämte sich Paulus nicht, frei und furchtlos das Evangelium als das alleinige Rettungsmittel für die unter dem Fluch der Sünde und des Todes schmachtende Menschheit, das Christenthum als die absolute Offenbarung zu verkündigen, in welche das Heidenthum und Judenthum einmünden müssen, um darin die Befriedigung ihrer tiefsten Sehnsucht und die Erfüllung aller ihrer Weissagungen und Vorbilder zu finden. Dieser Brief enthält daher die vollständigste und am meisten systematisch gehaltene Entwicklung seines Lehrbegriffs und ist die wichtigste dogmatische Schrift des N. T.'s. Wir läugnen keineswegs, daß er daneben, besonders im paränetischen Theile, auch auf specielle Bedürfnisse und Gebrechen der Gemeinde, mit denen er leicht durch Briefe seiner römischen Freunde bekannt werden konnte, Rücksicht nahm, wie die Neigung zur Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit (Kap. 13), die Bedenklichkeiten der Schwachgläubigen (14), die engherzigen Vorurtheile und fleischlichen Ansprüche der Juden (Kap. 9 und 10), die beginnenden Umtriebe der Judenchristen (16, 17—20) und das gespannte Verhältniß zwischen ihnen und den Heidenchristen (15, 7—9); nur muß man diese polemischen Nebenabsichten und speciellen Veranlassungen nicht zur Haupt-

---

soll nämlich nach Baur eine Apologie der paulinischen Missionsthätigkeit gegen die particularistischen Vorurtheile der Judenchristen, oder, wie Schwegler etwas allgemeiner die Tendenz bestimmt, eine Apologie des Paulinismus überhaupt und eine systematische Widerlegung des judaistischen Urchristenthums oder Petrinismus sein. Beide finden demnach den Kern und die Hauptsache des ganzen Schreibens in der Auseinandersetzung des historischen Entwicklungsgangs des Gottesreichs Kap. 9—11, wozu die ersten 8 Kapitel, welche sich im eigentlichen Mittelpunkt der Heilslehre bewegen, bloß als Einleitung und Substruction dienen sollen, — während doch der Apostel deutlich genug Kap. 1, 16 als Thema seines Schreibens den viel wichtigeren und umfassenderen Gedanken angiebt, daß das Evangelium eine Gotteskraft zur Rechtfertigung und Beseligung aller Sünder vermittelst des Glaubens sei. Ueber den Gedankengang im Einzelnen sind die Commentare, besonders von Olshausen, Tholuck (4. Aufl.), Fritzsche, de Wette zu vergleichen, welche sich sämmtlich gegen die Baur'sche Hypothese erklären. Wir finden übrigens diese ganz natürlich auf einem Standpunkte, wo man bloß ein philosophisches und kritisches Interesse am Christenthum hat und die tiefen praktischen Bedürfnisse unserer Natur, denen dasselbe vor allen Dingen abhelfen will, verkennt.

sache machen und dadurch den richtigen Gesichtspunkt für die Auffassung des Briefes verrücken, in welchem offenbar der oben angegebene allgemeine Zweck, die Auseinandersetzung der Lehre von der Sünde des Menschen, von der erlösenden Gnade Gottes durch Christum und vom neuen Leben des Glaubens, in den Vordergrund tritt.

Was den Gedankengang betrifft, so spricht der Apostel zunächst nach der Einleitung sein Thema aus: das Evangelium, eine Gotteskraft zur Beseligung aller Menschen vermittelst des Glaubens (1, 16. 17). Dann handelt er 1) von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit der Heiden und Juden (1, 18—3, 20); 2) von der Heilserfüllung oder der Offenbarung der Gerechtigkeit durch Christum, besonders durch Seinen Versöhnungstod, und von dem rechtfertigenden Glauben an Ihn, den zweiten Adam, Der uns viel mehr geschenkt hat, als durch den ersten verloren ging (3, 21—5, 21); 3) von den sittlichen Wirkungen des Glaubens oder der Vermählung der Seele mit Christo, von der Heiligung, dem Wandel im Geiste und der seligen Kindschaft Gottes (6—8). Dazu kommt 4) eine überaus tiefsinnige Betrachtung über die göttliche Berufung und Verwerfung, und über den Entwicklungsgang des Gottesreiches, eine Art von Philosophie der Kirchengeschichte, nämlich der Nachweis, daß die Verwerfung der ungläubigen Juden durch den unerforschlichen Rathschluß Gottes zur Bekehrung der Heiden diene, und daß, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sei, auch für ganz Israel die Stunde der Erlösung schlagen werde, worauf er in eine Lobpreisung der Gnade und Weisheit Gottes ausbricht (9—11). Zu diesem dogmatischen Haupttheile fügt der Apostel seiner Gewohnheit gemäß von Kap. 12—16 noch reichhaltige sittliche Ermahnungen hinzu und schließt mit Empfehlungen, Grüßen, Segenswunsch und Doxologie.

Der Römerbrief geht also, wie der Galaterbrief, ganz vom anthropologischen Gesichtspunkt, von der erlösungsbedürftigen Natur des Menschen und seinem Verhältniß zum göttlichen Gesetze aus, und paßt insofern vortrefflich zur Eigenthümlichkeit der lateinischen Kirche, in welcher Rom so lange den Mittelpunkt bildete. Die orientalisch-griechische Kirche schloß sich vermöge ihres überwiegenden Hanges zur Speculation mehr an die späteren christologischen Sendschreiben des Paulus an die Epheser und Kolosser, sowie an die johanneischen Schriften an und entwickelte daraus die fundamentalen Lehren vom Wesen Gottes, von der Dreieinigkeit, von der Menschwerdung und von dem Verhältniß der beiden Naturen in Christo mit der größten Schärfe, während sie die Anthropologie und Soteriologie vernachlässigte. Als dann später die Reihe der dogmengeschichtlichen Arbeit an die abendländische Kirche kam, schöpfte diese unter der Leitung des großen Augustin, der dem Paulus so vielfach verwandt ist, besonders aus dem Römerbrief den Stoff zur Ausbildung der Anthropologie und der mehr unmittelbar praktischen Lehren von der Sünde und Gnade. Und als die römische Kirche im Laufe des Mittelalters, wie einst die Galater, sich vom Pfade des Evangeliums in das jüdische Gesetzeswesen, von der Glaubensgerechtigkeit in die Werkgerechtigkeit zurückverirrte, da war es wieder vor Allem

das erneuerte Studium des Römerbriefs, welches die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zum Kampf gegen allen Pelagianismus waffnete und ihnen den Weg zu einem tieferen Verständniß der Heilslehre, der Natur des Gesetzes und des Evangeliums, des Glaubens und der Rechtfertigung zeigte. Seitdem ist auch immer der Römerbrief das Hauptbollwerk des evangelischen Protestantismus geblieben, obwohl wir damit keineswegs sagen wollen, daß dieser seinen Inhalt überall richtig aufgefaßt und bereits allseitig ergründet habe.

§. 81. Die fünfte und letzte Reise nach Jerusalem.

(a. 58.)

Nach diesem dreimonatlichen Aufenthalt in Achaja schickte sich Paulus zur Ausführung seines Entschlusses an, noch einmal nach Jerusalem zu reisen, dort seine Wirksamkeit im Orient zu beschließen und dann das Evangelium nach Rom und Spanien zu tragen (Röm. 15, 22—25). Nach Jerusalem trieb ihn sowohl ein äußerer, als ein innerer Grund. Er wollte einmal die im Laufe des letzten Jahres gesammelte und reichlich ausgefallene Collecte für die armen Judenchristen selbst überbringen, um dadurch nicht nur ihrer leiblichen Noth zu steuern, sondern auch der Muttergemeinde einen praktischen Beweis von der dankbaren Liebe und dem frommen Eifer der griechischen Christen zu geben und, so viel an ihm lag, das Band zwischen den beiden großen Abtheilungen der Kirche fester zu knüpfen (1 Kor. 16, 3. 4. 2 Kor. 9, 12—15. Röm. 15, 25—27). Die vollständige Beilegung der inneren Spaltung, die durch die unermüdlichen Umtriebe der judaistischen Irrlehrer immer wieder hervorzubrechen drohte, mußte ihm nach seiner Auffassung des Wesens der Kirche, als des Leibes Jesu Christi, an und für sich schon als aller Anstrengung und Opfer werth und zugleich als die nothwendige Bedingung der erfolgreichen weiteren Ausbreitung des Evangeliums erscheinen. Dazu kam aber noch jenes „Gebundensein im Geiste", wovon er in der Abschiedsrede an die ephesinischen Aeltesten spricht (Apg. 20, 22), d. h. eine dunkle innere Nöthigung, in welcher er einen höheren Antrieb des heil. Geistes erkannte, dem entscheidenden Wendepunkt seines eigenen Schicksals entgegenzugehen, der mit der Gefangennehmung in Jerusalem eintrat. Daher gab er den warnenden Stimmen kein Gehör, die ihn von der Reise abmahnten, überzeugt, daß selbst Bande und Trübsal, die seiner in Jerusalem warten, zur Ehre des Herrn und zum Besten der Kirche ausschlagen müssen (20, 23. 24; 21, 13. 14).

Paulus verließ also im Frühling des Jahres 58 Korinth, brachte das Osterfest in Philippi zu, wo er wieder mit Lucas zusammentraf, und schiffte sich dann mit diesem[1]) nach Troas ein, wohin ihm seine sieben Gefährten, Sopater,

[1]) Denn von Kap. 20, 6 an beginnt Lucas plötzlich wieder mit „wir" zu erzählen, welches mit der ersten Abreise Pauli von Philippi, (17, 1), der dritten Person Platz gemacht hatte. Auch verräth die große Genauigkeit der nun folgenden Reisebeschreibung den Augenzeugen.

Aristarchus, Secundus, Cajus, Timotheus, Tychikus und Trophimus, auf directer Seereise vorausgeeilt waren (Apg. 20, 4—6) [1]. Dort blieb er eine Woche und stärkte die ein Jahr zuvor von ihm gegründete Gemeinde durch Ermahnung und durch die wunderbare Erweckung des Jünglings Eutyches, der während eines über die Mitternacht ausgedehnten Vortrags am Fenster eingeschlafen und auf die Straße gestürzt war. Da der Apostel auf das Pfingstfest in Jerusalem eintreffen wollte, so schiffte er an der Küste von Ephesus vorbei, ließ aber die Aeltesten dieser und vielleicht auch der benachbarten Gemeinden [2] nach der etwas weiter südlich gelegenen ionischen Hafenstadt Milet kommen.

Hier hielt er an sie, Angesichts der drohenden Gefahren und im wehmüthigen Vorgefühl, sie nie wieder zu sehen, jene paränetische und apologetische Abschiedsrede (Apg. 20, 17—38), welche die rührendste Liebe zu seinen geistlichen Kindern und die treueste Sorgfalt für die Zukunft der Kirche athmet. Zuerst erinnerte er die Bischöfe an seine Wirksamkeit in Ephesus, wie er dort vom ersten Tage seines Aufenthaltes an stets mit aller möglichen Demuth und unter vielen Thränen und Versuchungen, die ihm besonders durch die Nachstellungen der Juden (welche die Apg. bloß andeutet, 19, 9) bereitet wurden, dem Herrn gedient und der Gemeinde nichts, was zu ihrem Seelenheil nöthig war, vorenthalten, sondern öffentlich und im Privatkreise den ganzen Lebensweg verkündigt habe (V. 18—21). Ein Apostel konnte wohl ohne Verletzung der Demuth auf sich und durch sich auf den Herrn, als das höchste Vorbild, verweisen (vgl. 1 Kor. 4, 16. Phil. 3, 17. 1 Thess. 1, 6. 2 Thess. 3, 9), wie denn überhaupt die wahre Demuth nicht sowohl in dem Nichtwissen der eigenen Tugend, als in der Zurückführung derselben auf ihre Quelle, die freie und unverdiente Gnade Gottes, und im Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit von ihr

---

[1]) Baumgarten (II, 41 ff.) nimmt an, Paulus habe der Gemeinde von Jerusalem in diesen sieben Begleitern, vier Europäern und drei Asiaten, die Repräsentanten der göttlichen Gnade in der Heidenwelt darstellen wollen zum Zeichen, daß in gewissem Sinne die Fülle der Heiden eingegangen sei in die Kirche. Lange (II, 291) fügt noch hinzu, daß dieselben zugleich das heidenchristliche Gegenbild der sieben Diakonen von Jerusalem und deßhalb Träger der Collecte waren, welche der Apostel als Liebesgabe der gesammten Heidenkirche an die judenchristliche Muttergemeinde überbrachte. Das ist sehr sinnreich; allein es ist nicht gewiß, daß ihn alle sieben Gehülfen bis nach Jerusalem begleiteten.

[2]) Wie Irenäus annimmt, welcher bei ἐκκλησίας Kap. 20, 17 nicht bloß an die ephesinische Gemeinde, sondern an die ganze kleinasiatische Kirche denkt und den Paulus ein förmliches Concilium halten läßt, wie man aus seinen Worten schließen muß: In Mileto convocatis episcopis et presbyteris, qui erant ab Epheso et a *reliquis proximis civitatibus* (adv. haer. III, 14, §. 2). Zu formell darf man sich zwar die Sache in keinem Falle denken; allein die Annahme, daß außer der ephesinischen Gemeinde auch noch andere in der Nachbarschaft vertreten waren, wird durch die Worte ἐν οἷς διῆλθον V. 25 begünstigt; auch ist es ja an und für sich sehr wahrscheinlich, daß Paulus von Ephesus aus oder vor und nach seinem dortigen Aufenthalt in der Umgegend Gemeinden gegründet hat.

besteht[1]). Sodann kündigt er ihnen (V. 22—25) seine Trennung an und zwar für immer. Denn prophetische Stimmen haben ihm von Gemeinde zu Gemeinde, durch die er passirte (vgl. Apg. 21, 4. 11), vorhergesagt, daß Bande und Trübsal seiner warten. Dadurch lasse er sich aber nicht abhalten, dorthin zu gehen, vielmehr sei er freudig bereit, seinen Zeugenlauf zu vollenden und sein Leben im Dienste des Heilandes zu opfern. Die Worte V. 25: „Ich weiß, daß ihr alle mein Angesicht nicht mehr sehen werdet," sind übrigens kein sicherer Beweis gegen die Vertheidiger einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus, welche annehmen, daß er, aus der ersten befreit, wieder nach Kleinasien gekommen sei (2 Tim. 4, 13. 20); denn das untrügliche Vorherwissen der Zukunft, zumal in persönlichen Angelegenheiten, gehört nicht zu den nothwendigen Merkmalen eines Apostels (vgl. Apg. 20, 22, wo das Gegentheil angedeutet ist), und die Briefe aus der römischen Gefangenschaft zeigen, daß die Stimmung des Paulus in Bezug auf den Ausgang wechselte. Hier in der wehmüthigen Stunde des Abschieds überwältigte ihn das Gefühl der bleibenden Trennung, daher ermahnte er die Aeltesten oder Bischöfe um so ernster und nachdrücklicher zur Wachsamkeit über sich selbst — damit sie nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden — und zur treuen und uneigennützigen Pflege der Gemeinde, welche ihnen der heil. Geist anvertraut und welche der Herr mit Seinem eigenen Blute Sich zum Eigenthum erworben habe (V. 26—35). Dieser Ermahnung, welche wir als die Hauptabsicht der Rede anzusehen haben, giebt er noch einen besonderen Nachdruck, indem er mit prophetischem Blick auf Irrlehrer hinweist, welche nach seinem Weggang von außen her unter sie eindringen, ja aus ihrer Mitte selbst[2]) hervorgehen und, gleich wilden Wölfen, die Heerde verwüsten werden (V. 29. 30). Man hat dabei ohne Zweifel an judaisirende Gnostiker oder ihre Vorläufer zu denken, welche in den Pastoralbriefen (1 Timoth. 1, 4. 20; 4, 1 ff. 2 Timoth. 2, 16 ff.; 4, 3 f. Tit. 1, 10 ff.; 3, 9) und im Kolosserbriefe offen, im Brief an die Epheser und in den johanneischen Schriften mehr versteckt und indirect bekämpft werden. Die Keime zu einer solchen Verfälschung des Christenthums durch fremdartige Elemente waren in Ephesus

---

[1]) Der bekannte Ausspruch Luthers: „Rechte Demuth weiß nimmer, daß sie demüthig ist; denn wo sie es wüßte, würde sie hochmüthig von dem Anschauen derselben schönen Tugend" — läßt sich mit diesem Verfahren des Paulus und mit der Aussage des Heilandes: „Ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig" nicht wohl vereinigen, und paßt weit eher auf die Unschuld.

[2]) Bei dem ἐξ ὑμῶν αὐτῶν muß man entweder an die angeredeten Presbyter selbst, oder an die von ihnen repräsentirten christlichen Gemeinden denken. Das Erstere liegt offenbar näher, und dann kann man aus diesen Worten um so weniger den Schluß ziehen, daß der erste Brief an den Timotheus, wo die Irrlehrer als bereits vorhanden vorausgesetzt werden, erst nach der milesischen Abschiedsrede abgefaßt sein sein müsse. Denn von häretischen Presbytern ist in diesem Briefe noch nicht die Rede, auch wird 1 Tim. 4, 1 ff., vgl. 2 Tim. 2, 16 ff. 3, 1 ff. übereinstimmend mit Apg. 20, 29. 30, der Abfall vom Glauben mehr im prophetischen Geiste als in „den letzten Zeiten" bevorstehend geschildert.

alle vorhanden, wo jüdischer und heidnischer Aberglaube und Zauberei einen Hauptsitz aufgeschlagen hatten [1]). Nach dieser Hinweisung auf die der Kirche drohenden Gefahren empfiehlt der Apostel seine Zuhörer der Obhut des allmächtigen Gottes und hält ihnen nochmals das Beispiel seiner dreijährigen Wirksamkeit zur Nachahmung vor, wie er voll der unermüdlichsten Sorgfalt und der uneigennützigsten Hingebung dem Herrn und Seiner Gemeinde gedient, mit seiner eigenen Hände Arbeit sein und seiner Gefährten Unterhalt erworben, und dabei reichlich die Wahrheit des in den Evangelien nicht aufgezeichneten Spruches Christi erfahren habe: „Geben ist seliger, als nehmen," d. h. es ist beseligender aus Liebe zu Andern zu entbehren und zu darben, als auf Kosten Anderer zu besitzen und zu genießen, was im absoluten Sinne von Gott, dem Geber aller guten Gaben und Urquell aller Seligkeit, gilt (V. 34—35) [2]). — Darauf fiel er auf die Kniee, betete mit ihnen, und unter heißer Umarmung und Thränen schieden sie von einander, wie das Lucas mit den einfachsten und doch so rührenden und ergreifenden Worten schildert (V. 36—38).

Eine ähnliche Abschiedsscene ereignete sich in der phönizischen Handelsstadt Tyrus, wo das Schiff seine Waaren ablud, so daß Paulus eine Woche bei den dortigen Christen zubringen konnte. Nachdem sie ihn vergebens von der Fortsetzung seiner Reise abzuhalten versucht, begleiteten sie ihn sammt ihren Weibern und Kindern mit schwerem Herzen an den Hafen und knieeten am Ufer mit ihm nieder zum Gebet (Apg. 21, 3—5). In Cäsarea Stratonis verweilte er wiederum einige Tage mit seinen Gefährten im Hause des Evangelisten Phi-

---

[1]) Vgl. oben §. 76.

[2]) Auch diese herrliche Rede und die darauffolgende Abschiedsscene, die für jeden unbefangenen Sinn die unverkennbarsten Merkmale der Aechtheit und Ursprünglichkeit an sich trägt, läßt der radicale Skepticismus des Dr. Baur nicht unangetastet und erklärt sie für ein späteres Machwerk (Paulus S. 177 ff.). Seine Gründe sind: 1) der Widerspruch, welcher zwischen den darin ausgesprochenen Todesahnungen und den in dem kurz zuvor verfaßten Römerbrief Kap. 15, 22 ff. kund gegebenen freudigen Hoffnungen auf eine neue Wirksamkeit bis nach Spanien hin Statt finden soll. Allein einmal hat Baur gar kein Recht, sich auf das 15. Kap. des Römerbriefs zu berufen, da er ja dasselbe für unpaulinisch erklärt. Und sodann spricht ja auch Röm. 15, 31 die Befürchtung vor den Gefahren aus, welche dem Apostel von den ungläubigen Juden in Jerusalem drohten, und weßwegen er die römischen Christen um ihre Fürbitte angeht. Ueber solche unbestimmte Befürchtungen aber geht auch die milesische Abschiedsrede im Wesentlichen nicht hinaus (vgl. Apg. 20, 22: *τὰ ἐν αὐτῇ συναντήσοντά μοι μὴ εἰδώς*), nur daß dieselben in Folge der vorangegangenen Warnungen durch prophetische Stimmen und des bevorstehenden Abschieds, der jedes edle, liebende Gemüth mit Schmerz und Trauer erfüllt, sehr natürlich für den damaligen Moment in den Vordergrund traten. 2) die Hinweisung auf die Irrlehrer V. 29. 30, welche aber gerade durch ihre Unbestimmtheit ein hohes Alter kund giebt, abgesehen von der Bestätigung derselben durch die Pastoralbriefe, deren Unächtheit Baur keineswegs erwiesen hat. Ein späterer Schriftsteller, der schon mitten unter den entwickelten Häresieen lebte, hätte dem Paulus gewiß eine weit klarere und ausführlichere Charakteristik derselben in den Mund gelegt.

lippus, Eines jener ersten sieben Diakonen der jerusalemischen Gemeinde, und wurde auch hier vor den drohenden Gefahren gewarnt. Der Prophet Agabus aus Judäa, derselbe, der einst die Hungersnoth vom Jahr 44 vorhergesagt hatte (Apg. 11, 28), band sich die Hände und Füße mit dem Gürtel des Paulus[1]) und sagte: „So spricht der heil. Geist: Den Mann, dem der Gürtel gehört, werden die Juden in Jerusalem also binden und in die Hände der Heiden überliefern" (Apg. 21, 11). Da vereinigten sich die Glieder der Gemeinde und die Gefährten des Paulus aus dem Antrieb ihres eigenen Geistes unter Thränen zu der dringenden Bitte, er möchte doch nicht nach Jerusalem ziehen. Allein er glaubte seinem inneren Drange und der Stimme der Pflicht mehr gehorchen zu müssen, als dem Rathe der Freunde und Schüler, obwohl dieser aus lauterer Liebe zu ihm und aus Rücksicht auf das Wohl der Kirche hervorging und daher auch sein gefühlvolles Herz tief bewegte. Er war bereit, für den Namen des Herrn Jesu nicht nur gebunden zu werden, sondern auch zu sterben. Die Brüder ergaben sich endlich in den Willen des Herrn. Einige von ihnen begleiteten den Apostel auf seinem letzten Gang zu der Stadt, „die da tödtet die Propheten und steiniget, die zu ihr gesandt sind". Bei einem der ältesten Christen, einem gewissen Mnason aus Kypern, fanden die Heidenmissionäre gastfreundliche Aufnahme und Herberge.

§. 82. Die Gefangennehmung des Paulus.

(a. 58.)

Wir stehen hier an einem epochemachenden Wendepunkt in dem Leben des Paulus. Zwei Decennien hatte er als ein reisender Missionär von Stadt zu Stadt, von Land zu Land das Evangelium verkündigt und durch Gottes Gnade mehr gearbeitet, als alle anderen Apostel (1 Kor. 15, 10). Von nun an sollte er seinem göttlichen Meister noch mehrere Jahre in Ketten und Banden dienen und Ihn zuletzt durch den Märtyrertod verherrlichen. Wie die erste Hälfte seines Wirkens, so ist auch diese zweite für die Kirche nicht nur seiner, sondern aller Zeiten von unberechenbarem Segen gewesen und bildet einen wo möglich noch stärkeren Beweis für die Kraft seines Glaubens und für die Göttlichkeit des Christenthums.

Als Friedensbote kam er nach Jerusalem, voll schmerzlicher Liebe zu seinen Volksgenossen, für deren Bekehrung er, wenn es möglich gewesen wäre, selbst die Strafe der Verdammten durchzumachen bereit war (Röm. 9, 3), mit reichlichen Liebesgaben der griechischen Brüder für die armen Gemeinden Judäa's versehen und mit dem aufrichtigen Wunsche nach festerer Vereinigung aller Christen beseelt. Aber er mußte bitter den Undank der Welt und der falschen

[1]) Durch diese symbolische Handlung sollte die bevorstehende Gefangennehmung den Anwesenden lebendiger vor die Augen gemalt und nachdrücklicher eingeprägt werden. Aehnliche dramatische Weissagungen finden sich im A. T., z. B. das Joch des Jeremias (27, 2), das heimliche Durchgraben der Wand bei Ezechiel (12, 5).

Brüder erfahren. Die Verfolgung ging von den ungläubigen Juden aus, welche dreißig Jahre zuvor den Herrn der Herrlichkeit Selbst an's Kreuz geschlagen hatten. Sie haßten den Apostel, als einen Apostaten vom Gesetz und als Empörer gegen Gottes Autorität, mit jenem blinden Fanatismus, womit er selbst einst die junge Christengemeinde auszurotten versucht hatte. Wie aber der Heiland von einem Seiner Jünger verrathen, von einem andern in der Stunde der Gefahr verläugnet wurde, so scheint der engherzige, pharisäisch gesinnte Theil der Judenchristen zur Gefangennehmung des Paulus beigetragen, der liberalere Theil ihn aus Menschenfurcht im Stiche gelassen zu haben. Denn die Ersteren kennen wir ja bereits als seine erbittertsten Gegner, die überall sein Ansehen und sein Wirken zu untergraben bemüht waren, und von den Letzteren wird wenigstens nirgends berichtet, daß sie sich auch nur mit Einem Worte für den gefangenen Knecht Christi bei der jüdischen oder heidnischen Obrigkeit verwendet haben. Dieß ist aber um so auffallender, da Jakobus mit seinen Aeltesten die Zahl der gläubig gewordenen Juden in Jerusalem auf viele Myriaden angiebt (Apg. 21, 20). Mag man auch dieß bloß für eine hyperbolische Bezeichnung einer unbestimmten Menge erklären und die Judenchristen der Umgegend, sowie die gerade zum Festbesuche anwesenden Ausländer mit einschließen: so erscheint doch die Zahl nach allem, was wir von der späteren Geschichte der jerusalemischen Gemeinde wissen[1]), unglaublich, wenn wir nicht zugleich annehmen, daß wenigstens ein beträchtlicher Theil derselben aus solchen bestand, welche zwar die Wasser-, aber nicht die Feuertaufe des Christenthums empfangen hatten und daher in der Stunde der Entscheidung entweder in's eigentliche Judenthum zurückfielen oder sich als ebionitische Secte fortpflanzten. Daß die Neigung zum Abfall sehr groß war, ersehen wir aus dem Hebräerbrief, der höchst wahrscheinlich an palästinensische Judenchristen gerichtet und zwar nicht von Paulus selbst, aber doch unter dem directen Einfluß seines Geistes von Einem seiner Schüler verfaßt ist. Wir haben Ursache anzunehmen, daß der mächtige Eindruck der Erscheinung Christi nach Seinem Hingange auch auf die große Masse derer wirkte, die zwar an Seiner Knechtsgestalt Anstoß genommen hatten, die aber von Seiner baldigen Wiederkehr die Erfüllung ihrer fleischlichen Messiashoffnungen erwarteten und sich daher äußerlich den Christennamen beilegten, ohne darum ihre frühere Gesinnungsweise aufzugeben. Um so nöthiger war daher auch die furchtbare Krisis des jüdischen Kriegs, um diesem Scheinfrieden zwischen Judenthum und Christenthum ein Ende zu machen und eine Sichtung zwischen wahren und falschen Bekennern Jesu herbeizuführen.

Gleich am ersten Tage nach seiner Ankunft begab sich Paulus mit seinen Begleitern zu Jakobus, dem Vorsteher der jerusalemischen Christengemeinde, und theilte ihm und den bei ihm versammelten Aeltesten die Erfolge seiner gesegneten Wirksamkeit unter den Heiden mit. Sie priesen Gott darüber (21, 20);

---

[1]) Zur Zeit des Origenes betrug nach dessen Schätzung (in Joann. t. I, §. 2) die Zahl der bekehrten Juden in der ganzen Welt nicht einmal 144,000.

denn Jakobus erkannte ja, wie wir aus den Verhandlungen des Apostelconcils und aus dem Galaterbrief wissen, die eigenthümliche Mission und Gnadengabe des Paulus brüderlich an, obwohl er seinen eigenen Wirkungskreis auf die Juden beschränkte und für seine Person sich eng an die Formen der A. T.lichen Frömmigkeit anschloß. Allein so dachten nicht alle Glieder seiner Gemeinde. Vielmehr herrschte unter vielen, und wie es scheint, unter der Mehrzahl derselben, ein starkes Vorurtheil gegen den Heidenapostel: sie hatten ihn im Verdacht, daß er nicht bloß die Heiden von der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes freispreche, sondern auch alle ausländischen Juden zum Abfall von demselben verführe und sie auffordere, ihre Kinder nicht beschneiden zu lassen. Nun hatte er zwar allerdings den Grundsatz aufgestellt und fortwährend geltend gemacht, daß der Mensch ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben an Jesum Christum, selig werde, und darin stimmten mit ihm Petrus und alle Apostel überein (Apg. 15, 11). Dieser Grundsatz mußte mit der Zeit die Aufhebung des Ceremonialgesetzes auch für die Judenchristen nach sich ziehen. Aber er war weit davon entfernt, diese Aufhebung plötzlich und gewaltsam zu vollziehen, vielmehr überließ er dieß der inneren Entwicklung des evangelischen Geistes, wie er selbst deutlich genug bezeugt in den Worten: „Ist jemand beschnitten berufen, so ziehe er die Vorhaut nicht über; ist jemand in der Vorhaut berufen, so beschneide er sich nicht. Die Beschneidung ist nichts und die Vorhaut ist nichts, sondern die Haltung der Gebote Gottes. Ein jeglicher bleibe in dem Zustande, in dem er berufen worden" (1 Kor. 7, 18—20). Ja er accommodirte sich selbst manchmal an die jüdischen Formen, wie in der Beschneidung des Timotheus (Apg. 16, 3), wenn man nur nicht behauptete, daß die Beschneidung, oder irgend ein Gesetzeswerk zur Seligkeit nothwendig sei. Die obige Beschuldigung war also nur halbwahr und beruhte auf einem voreiligen Schluß aus der Lehre des Paulus, vielleicht auch auf einigen praktischen Beispielen solcher Judenchristen, welche in der Abschüttelung des alten Joches weiter gehen mochten, als er selbst unter den damaligen Verhältnissen für weise und zweckmäßig hielt.

Jakobus, dem die Erhaltung der Eintracht in seiner Heerde und das Wohl des „Bruders" Paulus sehr am Herzen lag, ertheilte ihm daher den Rath, an den asketischen Uebungen des Naziräatsgelübdes (vgl. 4 Mos. 6, 1—21), das gerade, wie durch providentielle Fügung, vier arme Glieder der Gemeinde auf sich genommen hatten, Theil zu nehmen, die Kosten der damit verbundenen Reinigungsopfer für sie zu bestreiten, was für ein verdienstliches Werk galt, und auf diese Weise jene gefahrdrohende Anklage factisch zu widerlegen. Der Freiheit der Heidenchristen wollte er dadurch nicht zu nahe treten. Daher die Erinnerung an das Decret des Apostelconcils (Apg. 21, 25; vgl. 15, 20. 29). Dem Paulus aber, als einem gebornen Juden, glaubte er eine solche Unterwerfung unter eine mosaische Verordnung wohl zumuthen zu dürfen, zumal da der Herr Selbst freiwillig dem Gesetze unterthan gewesen. Paulus, der ja mit Gedanken der Liebe und des Friedens nach Jerusalem gekommen

war, befolgte den wohlgemeinten Rath, unterzog sich den Entbehrungen der Nasiräer und zeigte am folgenden Tage den Priestern die Zeit an, wann das Gelübde beendigt und das abschließende Opfer dargebracht werden sollte. Natürlich that er dieß nicht etwa bloß aus Accommodation an die Schwäche der jüdischen Brüder, sondern mit gutem Gewissen, wie er denn auch anderwärts freiwillig sich der Zucht des Gesetzes unterwarf[1]), freilich nicht, um sich damit die Seligkeit zu erwerben.

Dieß ist die bisher gangbare Auffassung des Abschnitts Apg. 21, 18—26. Nach der neuen, von Wieseler[2]) vorgetragenen Ansicht dagegen wäre Paulus gar nicht Nasiräer geworden, sondern hätte bloß die Kosten der Opfer für die vier Nasiräer der Gemeinde getragen, deren früher übernommenes Gelübde (vgl. V. 23) schon mit dem folgenden Tage ablief (V. 26). Dann muß man das ἁγνίσθητι, welches ihm Jakobus V. 24 zumuthet, von der gewöhnlichen Reinigung verstehen, welche der Darbringung der Opfer und jedem Tempelbesuche, besonders der Festfeier, voranging (vgl. 1 Sam. 16, 5. 2 Mos. 19, 10. 2 Makk. 12, 38. Joh. 11, 55), und den etwas schwierigen V. 26 so übersetzen: „Da zog Paulus die Männer herzu, und nachdem er sich mit ihnen am folgenden Tage geheiligt hatte, ging er in den Tempel hinein, anmeldend die Vollendung der Tage des Nasiräats (und blieb daselbst), bis für einen jeden von ihnen die Gabe dargebracht wurde." Dazu paßt allerdings der Aorist (προσηνέχθη) vortrefflich, der die wirkliche Darbringung der Opfer an diesem Tage, also die Lösung des Nasiräatsgelübdes anzudeuten scheint. Bei der andern Auffassung muß man ihn als Futurum nehmen (donec offeretur), wobei man aber, in indirecter Rede mit ἕως οὗ, wie hier, durchaus den Conjunctiv erwarten sollte (vgl. Apg. 23, 12. 21; 25, 21). Sodann wird 24, 18 ausdrücklich bemerkt, daß der Apostel an demselben Tage, an welchem er geheiligt (ἡγνισμένον, vgl. das ἁγνισθείς 21, 26) im Tempel opferte, gefangen genommen worden sei. Endlich wird dadurch der Anstoß wenigstens einigermaßen gehoben, den ein förmliches Nasiräat von Seiten des Heidenapostels zu haben scheint. Freilich schloß auch die Theilnahme und Hülfleistung bei der bloßen Lösung des Gelübdes im Grunde eine relative Billigung desselben und der damit zusammenhängenden judaisirenden Frömmigkeit in sich.

So trafen also hier die beiden Apostel von verschiedenen Gesichtspunkten aus zusammen in demselben conservativen und irenischen Sinne. Man kann ihre herablassende Liebe und Schonung der Schwachen, ihre selbstverläugnende Rücksicht auf die Erhaltung der Einheit der Kirche hochachten und bewundern[3]),

---

[1]) Apg. 18, 18; vgl. darüber oben §. 76, besonders die zweite Note.

[2]) Chronologie S. 105 ff.

[3]) R. Stier sagt mit Rücksicht auf diese Nachgiebigkeit der Apostel gegen die schwachgläubigen Juden: „O wäre doch in der Reformationszeit dieser Sinn herrschend gewesen! Es wären so wenig zwei evangelische Kirchen einander gegenüber getreten, als damals eine pauliniſche und eine petriniſche Gemeine Gottes!" (Die Reden der Apostel Th. II, S. 219).

und doch dabei der Vermuthung Raum geben, daß vielleicht dieß Mal beide, der Eine durch Rath, der andere durch die That, in der Accommodation zu weit gegangen seien. Da die ausdrücklichen Erklärungen der Apostel selbst und der bekannte temporäre Zwiespalt zwischen Paulus einerseits, und Petrus, Barnabas und Marcus andererseits (vgl. §. 70) uns verbieten, sie von aller menschlichen Schwachheit auszunehmen, so darf man wohl in aller Ehrfurcht und Bescheidenheit fragen: Konnte nicht, ja mußte nicht ihr Verfahren in diesem Falle dazu dienen, die Gesetzeseiferer in ihrem unevangelischen Irrthum zu bestärken, als sei die Beobachtung der mosaischen Ceremonien nothwendig zur Seligkeit? Hätte nicht Jakobus vielmehr den Paulus im Princip rechtfertigen und den alten pharisäischen Sauerteig furchtlos bekämpfen sollen? Und beging nicht Paulus hier — freilich unter viel gefährlicheren Umständen — von seinem Standpunkte aus denselben Fehltritt, den er an Petrus in Antiochien so scharf tadelte? Hätte er nicht besser daran gethan, auch dieß Mal diesen Halbchristen kräftigen Widerstand zu leisten, wie einst bei der ihm zugemutheten Beschneidung des Heiden Titus (Gal. 2, 5)?

Diesen Bedenken gegenüber, die allerdings sehr nahe liegen, muß man nun aber andererseits gehörig berücksichtigen, einmal, daß der Bericht des Lucas viel zu summarisch ist und uns zu wenig näheren Aufschluß über die Verhältnisse der jerusalemischen Gemeinde giebt, um darauf solche ungünstige Schlüsse zu bauen. Sodann war die Stellung des Jakobus, wie sein wenige Jahre darauf erfolgter Märtyrertod zeigt, jedenfalls eine äußerst schwierige, da er bei der zunehmenden Verstockung der Nation und dem herannahenden göttlichen Gericht noch immer als Vermittler zwischen der alten und neuen Oekonomie dazustehen hatte — denn das war seine eigentliche Mission —, um noch möglichst viele aus dem Feuerbrand zu retten. Und was endlich den Paulus betrifft, so befand er sich hier nicht auf seinem eigenthümlichen Gebiete der heidenchristlichen Wirksamkeit, für welche er sich gewiß — wie wir aus seinem sonstigen Benehmen schließen müssen — keine Beschränkung auflegen ließ, vielmehr sich volle Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vorbehielt, sondern auf dem ehrwürdigen Boden der judenchristlichen Muttergemeinde, wo er die Sitte der Väter und die Autorität des Jakobus, ihres rechtmäßigen Bischofs, zu respectiren hatte. Im vollen Bewußtsein der Gerechtigkeit und Seligkeit, die er in Christo bereits besaß, bequemte er sich aus den edelsten und wohlmeinendsten Motiven an die schwächeren Brüder; obwohl selbst ein Freier wurde er aus Liebe denen, die unter dem Gesetze sind, als Einer, der unter dem Gesetze stand, den Juden ein Jude, den Unfreien ein Knecht, um ihrer einige zu gewinnen nach dem Grundsatze, den er selbst 1 Kor. 9, 19—23 aufstellt. Sollte er also auch in diesem bestimmten Falle zu viel nachgegeben haben, so war es jedenfalls nicht ein Verrath gegen seine Ueberzeugung, — dafür bürgt sein fester, consequenter Charakter —, sondern ein persönliches Opfer, welches er dem großen Zwecke des Friedens und der Einheit der Kirche brachte. Und sicherlich wird dieses Opfer von den edler und milder Gesinnten unter den Judenchristen gehörig gewürdigt worden sein.

Die Juden aber hatten eine zu tief gewurzelte Feindschaft gegen Paulus, um sich durch diese Annäherung an ihre Frömmigkeit günstiger stimmen zu lassen. Denn noch vor dem Ablauf der Pfingstwoche[1]) erregten kleinasiatische Juden, die gerade beim Pfingstfest anwesend waren und den Heidenapostel schon in Ephesus verfolgt haben mochten, einen wilden Auflauf gegen ihn, ergriffen ihn im Tempel und schrieen: „Helfet, ihr Männer von Israel! das ist der Mensch, der alle allenthalben lehret gegen das Volk, gegen das Gesetz und gegen den Tempel, den er entweiht hat." Die Fanatiker schlossen nämlich ohne Grund aus seinem Umgang mit dem Heidenchristen Trophimus, der ebenfalls von Kleinasien stammte (20, 4. 2 Tim. 4, 20), er habe Griechen in das Heiligthum geführt, was bei Todesstrafe verboten war[2]). Die wüthende Menge schleppte ihn aus dem Tempel, damit dieser nicht durch Blut verunreinigt würde, mißhandelte ihn und hätte ihn ohne Zweifel umgebracht, wenn nicht zur guten Stunde der Tribun der römischen Besatzungscohorte, die in der benachbarten Burg Antonia nordwestlich vom Tempel stationirt war, mit seinen Soldaten und Hauptleuten herbeigeeilt wäre. Claudius Lysias — so hieß der Chiliarch nach Apg. 23, 26 — entriß den Zeugen Jesu Christi dem ergrimmten

---

[1]) Es fragt sich hier, worauf die räthselhaften „sieben Tage" Apg. 21, 27 zu beziehen seien. Gewöhnlich versteht man darunter die ganze Dauer des Nasiräatsgelübdes der vier Brüder. Allein das streitet gegen die jüdische Sitte. Das Nasiräat dauerte entweder lebenslänglich, oder wenigstens dreißig Tage. Grotius, Kuinöl und de Wette nehmen daher an, daß von dem Nasiräat der vier Brüder damals noch sieben Tage übrig waren, und daß sich Paulus bloß für diesen Rest an sie angeschlossen habe, und de Wette meint, daß die Priester denen, welche die Kosten des Gelübdes trugen, eine kürzere Zeit nach ihrem Belieben erlaubten. Allein für einen solchen Gebrauch läßt sich gar kein Beweis beibringen, und sodann widerstreitet diese Annahme durchaus der Angabe der zwölf Tage 24, 11, welche seit der Abreise des Paulus von Cäsarea nach Jerusalem bis auf den sechsten Tag seiner Gefangenschaft in Cäsarea verflossen waren. Diese muß man nämlich so berechnen: 2 Tage für seine Reise nach Jerusalem; 3. Tag Zusammenkunft mit Jakobus (21, 18 — 25); 4. Tag (wahrscheinlich das Pfingstfest) Opferung im Tempel mit den Nasiräern und Gefangennehmung (21, 26 — 22, 29); 5. Tag Verhör vor dem Synedrium (22, 30 — 23, 11); 6. Tag Abends 9 Uhr Wegführung nach Cäsarea (23, 12 — 31); 7. Tag Ankunft daselbst (23, 32 — 35); und die übrigen 5 Tage hatte er dort bereits gefangen gesessen, als Ananias von Jerusalem ankam (24, 1 — 23). Man sieht, daß auf diese Weise bloß Ein Tag (statt der vermeintlichen sieben) für das Nasiräerthum Pauli übrig bliebe. Unter diesen Umständen scheint mir die Auskunft Wieselers a. a. O. S. 110 alle Beachtung zu verdienen, daß Lucas unter den ἑπτὰ ἡμέραι die Pfingstwoche verstehe, was er bei seinen Lesern, als aus dem Zusammenhang erhellend, voraussetzen konnte, da er ja kurz zuvor (20, 16) die Absicht Pauli, dieses Fest zu feiern, gemeldet hatte.

[2]) An den Säulen des Vorhofs der Israeliten stand in griechischer und lateinischer Sprache die Warnung: „Kein Ausländer (Nichtjude) darf in das Heiligthum eingehen" (Joseph. de bello Jud. V, 5, 2). Nach Philo und Josephus hatten die Juden das Recht, oder vindicirten es sich wenigstens, jeden Juden, selbst einen Römer, der durch Ueberschreitung dieser Grenze den Tempel profanirte, zu tödten.

Pöbel und ließ ihn, an zwei Ketten gebunden, in die Kaserne bringen. Wie vortheilhaft contrastirt hier der gesetzliche Ordnungssinn der heidnischen Römer gegen die zügellose Wuth des entarteten Volkes Gottes! Paulus hielt nun von der Treppe der Burg eine hebräische Rede (22, 1—21), und hoffte durch die einfache Erzählung seiner Bekehrung vom strictesten Pharisäismus zum Christenglauben und durch die Schilderung der großen Thaten Gottes unter den Heiden die aufgeregte Menge einigermaßen zu beruhigen. Als er aber an seine göttliche Berufung zum Heidenapostel kam, die durch eine Vision im Tempel an ihn ergangen war, da brach der Tumult auf's Neue los, und stürmisch wurde seine Hinrichtung verlangt. Der Tribun, der ihn zuerst für einen Aufrührer hielt, wollte ihn geißeln lassen, um ihm das Bekenntniß seines Verbrechens zu entlocken. Von dieser Schmach wurde jedoch Paulus befreit, indem er erklärte, daß er römischer Bürger sei.

§. 83. Paulus vor dem Synedrium.

Am andern Tage schickte Lysias den Gefangenen vor das versammelte Synedrium. Hier benahm sich Paulus mit Würde und Klugheit. Er wollte sich zuerst in ordentlicher Rede vertheidigen. Als er aber darin von dem vorsitzenden Hohenpriester Ananias, einem stolzen und grausamen Menschen, der nachher im jüdischen Kriege von Mörderhand fiel, auf eine rohe und ungesetzliche Weise unterbrochen wurde und auf dessen Befehl hin auf den Mund geschlagen werden sollte, da entfielen ihm die Worte: „Gott wird dich schlagen, du getünchte Wand!" (Apg. 23, 3) d. h. du Heuchler, der auswendig weiß und inwendig schmutzig ist, dessen Betragen im Widerspruch mit deinem heiligen Amte steht. So treffend und wohlverdient dieser Vorwurf an sich auch war, so ging er doch aus leidenschaftlicher Heftigkeit hervor, welche von der ruhigen Würde und Resignation Jesu bei noch gröberer Beleidigung (Joh. 18, 22. 23) nachtheilig absticht[1]), und verstieß gegen die dem Träger des Hohenpriesterthums schuldige Hochachtung. Das fühlte auch Paulus selbst und bestrafte sofort durch Anführung einer Schriftstelle (2 Mos. 22, 28) seine Uebereilung. Es giebt indeß auch eine andere Auffassung dieses Auftrittes, wonach der Apostel von aller Schuld der Uebereilung und Leidenschaftlichkeit freigesprochen werden muß, indem man in ihm den Propheten Gottes sieht, der mit der Autorität des himmlischen Richters die Ungerechtigkeit seines irdischen Richters verdammt[2]).

---

[1]) Diesen Contrast hebt schon Hieronymus, und wohl zu stark, hervor, contra Pelag. III im Anfang: Ubi est illa patientia salvatoris, qui quasi agnus ductus ad victimam non aperuit os suum, sed clementer loquitur verberanti: Si male locutus, argue de malo, si autem bene, quid me caedis? fügt aber mildernd hinzu: Non apostolo detrahimus; sed gloriam Domini praedicamus, qui in carne passus carnis injuriam superat et fragilitatem.

[2]) Es hängt hier Alles von der richtigen Erklärung der schwierigen Worte ab: „Ich wußte nicht, daß es der Hohepriester sei," Apg. 23, 5. Dieß kann kaum im

Da er sah, daß bei der gereizten Stimmung seiner Gegner eine ruhige Vertheidigung unnütz, ja unmöglich war, so schlug er den Weg der Klugheit ein, die ja, sobald sie bloß als Mittel für höhere Zwecke dient und mit der Wahrheit in keinen Conflict geräth, nicht nur erlaubt, sondern sogar geboten ist (vgl. Matth. 10, 16)[1]). Er durchschaute den inneren Widerspruch dieses Collegiums

---

streng buchstäblichen Sinne genommen werden, da Paulus das doch schon aus dem Präsidium und aus der Amtstracht ersehen konnte, auch wenn er den Ananias nicht persönlich kannte. Man hat daher das οὐκ ᾔδειν verschieden gefaßt: 1) non agnosco, unter Voraussetzung, daß Ananias seit seiner Verklagung beim Kaiser nicht mehr eigentlicher Hoheprieſter gewesen sei, sondern sich das Amt während des Interregnums unmittelbar nach der Ermordung seines Nachfolgers Jonathan bloß angemaßt habe. Dagegen spricht aber, daß Lucas ihn V. 2 ohne Einschränkung „Hohenprieſter" nennt. 2) nesciebam, aber im ironischen Sinne: „Einen Menschen, der sich so unheilig zeigt, konnte ich gar nicht für den Hoheprieſter halten. Denn diesen freilich darf man nicht schelten nach dem Gesetz." Diese von Auslegern verschiedener dogmatischer Richtung, Camerarius, Calvin, Stier, Meyer, Baumgarten, auch von Baur (S. 207), adoptirte Fassung würde uns nicht nöthigen, eine Uebereilung in den früheren Worten des Paulus anzunehmen. Man könnte sich die Sache so denken, daß er V. 3 nicht in der Aufwallung menschlichen Zorns, sondern des richtenden heil. Geistes gesprochen und im Namen Gottes dem elenden Ananias die Wahrheit gesagt und das Strafgericht verkündigt habe, das nachher wirklich über ihn hereinbrach. (Aehnlich Stier, Reden der Ap. II, S. 321 ff. und Baumgarten Apostelgesch. II, 2, S. 185 ff.) Allerdings ist der Ausdruck „übertünchte Wand" nicht stärker, als die Prädicate, welche der Herr Selbst den Pharisäern Matth. 23 beilegt, wo Er sie unter Anderm auch mit „übertünchten Gräbern" vergleicht V. 27. Auch der Märtyrer Stephanus, dessen Antlitz im Glanze eines Engels strahlte, sagte dem versammelten Synedrium in's Gesicht: σκληροτράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, Apg. 7, 51. Es fragt sich aber, ob sich nicht in die Art und Weise, wie Paulus das Wort gebrauchte, die natürliche Hitze seines Temperaments einschlich, ähnlich wie bei seiner Collision mit Petrus und Barnabas in Antiochien. Denn wenn wir ihn im letzteren Falle von aller Schuld freisprechen, so erscheinen seine beiden Collegen um so strafbarer, und es wäre mithin für diejenigen nichts gewonnen, welche sich einen Apostel schon während seines irdischen Lebens von aller menschlichen Schwachheit frei denken. Sodann tritt die Ironie in V. 5 doch offenbar nicht klar genug hervor. Daher haben wir im Texte die Erklärung vorgezogen, welche in verschiedenen Wendungen von Bengel, Wetstein, Kuinöl, Olshausen, Neander u. A. vorgetragen wird, nämlich 3) non reputabam, ich bedachte in dem Augenblicke nicht, so daß darin zugleich eine Selbstberichtigung, eine Zurücknahme des scharfen Ausdrucks läge, sofern er das schuldige decorum verletzte. Kann auch diese ungewöhnliche Bedeutung von εἰδέναι aus Ephes. 6, 8. Kol. 3, 24 und andern Stellen nicht hinlänglich erwiesen werden, so liegt sie doch sehr nahe und ergab sich in diesem Falle von selbst aus dem Zusammenhang, wie denn auch die Zuhörer keinen Anstoß daran nahmen, was sie wahrscheinlich im Falle der Ironie gethan hätten.

[1]) Treffend bemerkt Grotius zu 23, 6: Non deerat Paulo humana etiam prudentia, qua in bonum evangelii utens, columbae serpentem utiliter miscebat et inimicorum dissidiis fruebatur. Anders faßt die Sache Bengel: Non usus est P. calliditate rationis aut strategemate dialectico, sed ad sui defensionem simpliciter eos invitat, qui propius aberant a veritate.

und brachte ihn durch den Blitz der Wahrheit an den Tag. Er hob nämlich die wichtige Lehre von der Auferstehung der Todten als Anklagepunkt hervor, warf damit einen Feuerbrand in die aus Sadducäern (an deren Spitze Ananias stand) und Pharisäern gemischte Versammlung und zog die stärkere Partei, wenigstens für den Augenblick, auf seine Seite. Natürlich dachte er sich die Auferstehung der Frommen überhaupt in der engsten Verbindung mit der Auferstehung Jesu, wie denn auch diese letztere ausdrücklich von Festus Apg. 25, 19 als Controverspunkt bezeichnet wird. Man hat nun gesagt, daß dieses Strategem eine unredliche Verschiebung des Streitpunktes sei[1]). Zwar wurde ihm allerdings eigentlich die Lästerung des Gesetzes, des Volkes und des Tempels schuldgegeben; allein dieß war im Grund nur der negative Ausdruck für seinen energischen Glauben an Christum, als den Urheber einer neuen Schöpfung, durch den das Alte vergangen und Alles neu geworden. Das war sein einziges Verbrechen. Worauf ruht aber nach pauliniſcher Lehre dieſer Glaube, worauf stützt sich vor Allem die Ueberzeugung von der Göttlichkeit des Christenthums? Offenbar auf die Thatsache der Auferstehung, wodurch ein neues Lebensprincip in die Menschheit eingeführt wurde. Daher nannten sich die Apostel emphatisch „Zeugen der Auferstehung" und wurden gerade wegen derselben zuerst verfolgt, als die Sadducäer das Uebergewicht im hohen Rath hatten (Apg. 4, 2 ff.; 5, 17 ff.). In ihr allein findet die Sehnsucht und Hoffnung Israels ihre Erfüllung, und ohne sie hat die Auferstehung der Gläubigen keinen Grund und keine Bedeutung. Denn „ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, so seid ihr noch in euren Sünden" (1 Kor. 15, 17). Ebendeßhalb ist man aber auch zu der Annahme berechtigt, daß Paulus, dem seine eigene Sicherheit weit weniger, als die Ehre seines Herrn am Herzen lag, durch diese Politik des divide et impera dem Evangelium wo möglich zum Durchbruch verhelfen wollte, indem er den Pharisäern gleichsam zum letzten Male, wenn auch fruchtlos, zurief: „Das, was ihr als eine leere Formel festhaltet, ist in mir als lebendige Wahrheit vorhanden. Wollt ihr also die gefährliche Ketzerei der Sadducäer erfolgreich überwinden, so müßt ihr mit eurer Auferstehungstheorie Ernst machen und an Christum glauben, ohne welchen sie ein eitler Traum ist." Wirklich legten sie unwillkührlich aus Parteihaß über den Apostel ein Zeugniß der Unschuld ab, zu welchem sie die bloße Wahrheits- und Gerechtigkeitsliebe nie vermocht hätte: „Wir finden nichts Arges an diesem Menschen" (Apg. 23, 9). Sie stellten auch nicht in Abrede, daß ihm ein Geist oder ein Engel auf dem Wege nach Damaskus erschienen sei. Das war aber auch Alles. Diesen Geist als den Messias anzuerkennen, dazu wollten sie sich nicht verstehen. Endlich entzog Lysias den Apostel diesem immer wilder werdenden und lebensgefährlichen Parteistreit

---

[1]) So Dr. Baur a. a. O. S. 203 ff., der eben deßhalb den Bericht der Apostelgeschichte als unhistorisch verwirft und ihn aus der Tendenz erklärt, den Gegensatz des Paulus gegen das Judenthum zu verdecken und ihn so viel als möglich zu judaisiren.

des Sanhedrin, der einen traurigen Beweis von dem entsetzlichen Zerfall der ganzen Nation ablegte, und brachte ihn wieder in die Burg Antonia.

In der folgenden Nacht, wo Paulus, ohnedieß durch viele Strapazen ermattet, von Bangigkeit und Zaghaftigkeit überwältigt, an seinem Plane, in Rom das Evangelium zu verkündigen, irre werden mochte und sich nach oben um Licht und Stärkung wandte, erschien ihm der Herr in der Vision und tröstete ihn mit der Zusicherung, daß er, wie in der Hauptstadt des Judenthums, so auch in der Hauptstadt der Heidenwelt von Ihm zeugen müsse (Apg. 23, 11). Diese Aussicht auf eine reiche Ernte, die ihm nachher unter den Stürmen der Meerfahrt bestätigt wurde (27, 24), dieses göttliche Muß war ihm ein Labetrunk für die bevorstehenden langen Leiden.

§. 84. Paulus in Cäsarea vor Felix und Festus.

(a. 58—60.)

Tags darauf machten mehr als 40 der ärgsten Zeloten, im Einverständniß mit dem Hohenpriester und der sadducäischen Partei des Synedriums, einen Mordanschlag gegen das Leben des Paulus. Der römische Tribun, davon noch bei Zeiten durch einen in Jerusalem wohnhaften Neffen des Apostels in Kenntniß gesetzt, sandte ihn daher noch dieselbe Nacht unter starker militärischer Bedeckung, die wegen der Verschwörung und der damals in Palästina immer häufiger werdenden Räuberbanden nothwendig schien, sowie mit einem Briefe, worin die Sachlage des Gefangenen beschrieben und seine Unschuld bezeugt wird, nach Cäsarea zu dem Procurator Felix. Diesen kennen wir aus Josephus und Tacitus als ein sehr unwürdiges Subject, das Grausamkeit, Ungerechtigkeit und Wollust mit Sklavensinn verband[1]). Er verwahrte den Apostel einstweilen im Prätorium, welches Herodes erbaut hatte, bis seine Ankläger sich einstellen würden und der Proceß beginnen könne. Nach fünf Tagen erschienen die Gegner aus dem Synedrium, an ihrer Spitze Ananias selbst, sammt einem Advocaten Namens Tertullus, der nun in einer schmeichlerischen und lügenhaften Rede (Apg. 25, 2—8) den Apostel als einen politischen Aufrührer, als Ketzerhaupt der nazarenischen Secte und als Tempelschänder anzuschwärzen suchte, sich zugleich über die unberufene Dazwischenkunft des Lysias beklagte und dem Felix andeutete, den Gefangenen zum Geständniß seiner Verbrechen zu zwingen und durch dessen Bestrafung oder noch lieber Auslieferung an's Synedrium sich die Gunst der Juden zu erwerben. Paulus deckte aber in seiner Vertheidigungsrede (V. 10—21) die Grundlosigkeit dieser Beschuldigungen auf, erinnerte an die Abwesenheit der asiatischen Juden, die als Augenzeugen der vermeintlichen Tempelschändung hätten erscheinen

[1]) Vgl. das Nöthigste in Winers Reallexik. sub Felix. Er hatte immer Banditen, die sogenannten Sicarier, deren er sich übrigens selbst zur Ermordung des Hohenpriesters Jonathan im Tempel bediente, und falsche Messiasse zu bekämpfen, und that es so, daß er die Flamme des Aufruhrs nur noch mehr anfachte.

sollen, und stellte sich selbst als den ächten und consequenten Israeliten dar, was er denn auch in der That war, sofern ja der Messias der Kern und Stern des A. T.'s, des Gesetzes und der Propheten Erfüllung ist. Der Landpfleger verschob einstweilen das Urtheil bis auf weitere Evidenz, da er kein strafbares Verbrechen an ihm finden konnte und in die Religionsstreitigkeiten der Juden sich nicht mischen wollte.

Einige Tage darauf ließ Felix den Apostel aus dem Gefängniß zu sich kommen, um mit seiner jüdischen Frau Drusilla[1]), der Tochter des Königs Herodes Agrippa des Aelteren (12, 1), die er ihrem früheren Gemahl, dem König Aziz von Emesa, mit Hülfe des (Magiers) Simon abwendig gemacht hatte[2]), seine Neugierde über den christlichen Glauben zu befriedigen. Als aber Paulus zur praktischen Anwendung kam und ihm von der Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit und vom zukünftigen Gericht in's Gewissen redete, da erschrak der alte Sünder und entließ den furchtlosen Strafprediger mit der Bemerkung, die so recht den vom Stachel der Wahrheit getroffenen, aber ihr Trotz bietenden Weltsinn charakterisirt: „Gehe hin für dieß Mal; wenn ich gelegene Zeit habe, will ich dich kommen lassen" (24, 24 f.). Er war ohne Zweifel von der Unschuld des Paulus überzeugt, hoffte aber von ihm, der zwar selbst gewiß arm war, aber sehr leicht durch seine christlichen Freunde in Cäsarea und anderwärts Unterstützung bekommen konnte, durch Geld bestochen zu werden. Natürlich verschmähte dieser ein solches Mittel zu seiner Befreiung, vertrauend, daß ihm der Herr zu seiner Zeit schon auf ehrenvolle Weise gemäß Seiner Verheißung nach Rom verhelfen werde, und so blieb er zwei Jahre in Cäsarea gefangen (24, 27), unverurtheilt, von den Christen besucht, vom Landpfleger bisweilen angehört und, wie es scheint, milde behandelt, in uns unbekannter Thätigkeit für das Reich Gottes[3]). Als Felix nach Verfluß dieser Zeit abberufen wurde, hinterließ er, um sich den Juden gefällig zu erweisen, die ihn aber dennoch wegen seiner Bedrückung beim Kaiser Nero verklagten, den gefangenen Paulus seinem Nachfolger M. Porcius Festus, der im Jahr 60 oder spätestens 61 sein Amt antrat[4]).

---

[1]) Sie fand nachher mit ihrem Sohne Agrippa beim Ausbruch des Vesuv a. 79 einen kläglichen Tod. Josephus Antiqu. XX, 7, 2.

[2]) Josephus Antiqu. XX, 7, 1.

[3]) Olshausen (zu Apg. 25, 27) meint: „Die Hauptabsicht Gottes bei dieser Führung mochte wohl die sein, dem Apostel eine stille Zeit zur inneren Sammlung und Vertiefung zu gönnen. Das fortwährende bewegte Leben Pauli mußte ihm natürlich die Beschäftigung mit sich selbst, die nothwendige Bedingung gesegneter innerer Entwicklung, erschweren. Die göttliche Gnade weiß daher Beides zu vereinigen: sie braucht ihre Werkzeuge zur Förderung der Wahrheit an Andere, nimmt aber auch zu Zeiten diese Werkzeuge selbst zu ihrer persönlichen Vollendung in die Schule."

[4]) Hier haben wir wieder einen festen chronologischen Anhaltpunkt für das Leben Pauli, von welchem man vorwärts und rückwärts rechnen kann. Zwar wird die Regierungszeit dieser zwei Procuratoren nicht ausdrücklich angegeben, aber man kann sie

Festus, der nach den wenigen Nachrichten über seine kurze Administration zu schließen[1]), ein gerechtigkeitsliebender Mann, jedenfalls Einer der besseren Landpfleger war, besuchte drei Tage nach seinem Amtsantritt in officiellem und persönlichem Interesse Jerusalem und wurde vom Hohenpriester (Ismael, dem Nachfolger des Ananias) und den vornehmen Juden um Auslieferung des Paulus gebeten, den sie unterwegs umzubringen gedachten. Aber auch dieß Mal schützte Gott Seinen Apostel durch die Gerechtigkeit der Heiden gegen die Bosheit der entarteten Juden. Festus forderte sie zu einer ordnungsmäßigen Anklage in Cäsarea auf und hielt daselbst Tags nach seiner Rückkehr Gericht. Auch dieß Mal vermochten die Ankläger nichts zu beweisen, weder daß er gegen das (richtig verstandene) Gesetz, noch gegen den Tempel, noch — worauf es hier vor dem römischen Tribunal eigentlich allein ankam — gegen den Kaiser gesündigt habe. Festus, der einerseits den Juden gefällig sein, andererseits aber doch auch dem guten Rechte des Paulus, von dessen Unschuld er überzeugt war, nicht zu nahe treten wollte, fragte diesen, ob er unter seiner Aufsicht von dem Synedrium gerichtet werden wolle. Da berief sich Paulus, der als römischer Bürger nicht gezwungen werden konnte, sich einem niederen Tribunal zu unterwerfen, auf den Kaiser und brach damit die Bahn zur Erfüllung seines längst gehegten Wunsches, in der Welthauptstadt vom Heiland zu zeugen. Festus, der dieses Resultat voraussehen konnte, mußte natürlich die jedem römischen Bürger zustehende Appellation anerkennen und sagte, als unbewußtes Werkzeug der göttlichen Vorsehung (Apg. 25, 12): „Auf den Kaiser hast du dich berufen, zum Kaiser sollst du ziehen!"

---

durch Combinationen ziemlich genau bestimmen. Was nämlich zunächst den Felix betrifft, so muß der spätest e Termin seiner Abberufung das Jahr 62 sein, da sein Bruder Pallas (ein Günstling Nero's), dessen Vermittlung ihm die Freisprechung von der Anklage der Juden auswirkte (Josephus Antiqu. XX, 8, 9 f.), und der Präfect Burrus, der während dieser Anklage noch lebte (XX, 8, 9), im Jahre 62 vergiftet wurden, jener gegen Ende (wenigstens nach dem Tode der Kaiserin Octavia, Tacitus Ann. XIV, 65. Dio LXII, 14), dieser im Anfang des Jahres 62 (Tac. XIV, 51 ff. Dio LX, 13). Der früheste Termin der Abberufung des Felix ist das Jahr 60 (vgl. darüber die genauen Combinationen von Wieseler, Chronol. S. 66 ff.). Der Regierungsantritt des Festus, der bloß ein oder zwei Jahre Procurator war, muß in's Jahr 60 oder spätestens 61 fallen, da sein Nachfolger Albinus zur Zeit des Hüttenfestes vier Jahre vor dem jüdischen Kriege, also a. 62 sein Amt bereits angetreten hatte (Josephus de bello Jud. VI, 5, 3), und da die jüdischen Gesandten, welche mit seiner Erlaubniß in einer Streitsache nach Rom gingen, dort (wie Wieseler gegen die gewöhnliche Annahme erwiesen hat S. 93 ff.) noch vor der Verheirathung der Poppäa mit Nero, welche nach Tacitus in den Mai des Jahres 62 fiel, angekommen sein müssen. Mithin lösten sich Felix und Festus a. 60 oder 61 ab, wahrscheinlicher a. 60, wie die bedeutendsten neueren Chronologen, Wurm, Winer, Anger und Wieseler annehmen. Da nun Paulus bei der Ankunft des Festus bereits zwei Jahre in Cäsarea gefangen gesessen hatte (Apg. 24, 27), so muß seine Gefangennehmung in's Jahr 58 fallen.

[1]) Vgl. über ihn, außer Apg. 25 und 26, Josephus, Antiq. XX, 8, 9 f. de bello Jud. II, 14, 1.

Wenige Tage darauf stattete der junge König Herodes Agrippa II. — ein Günstling des Kaisers Claudius, an dessen Hofe er gebildet worden war, Sohn und Erbe des Apg. 12, 1 erwähnten Christenverfolgers gleichen Namens, Urenkel des Herodes M. und der letzte König aus diesem Geschlechte, — mit seiner schönen, aber lasterhaften Schwester Bernike — die früher an ihren Oheim, Herodes von Chalcis, verheirathet gewesen, damals und auch später wieder, nach einer zweiten Verheirathung, mit ihrem Bruder im Verdacht der Blutschande lebte und zuletzt die Maitresse der Kaiser Vespasian und Titus wurde — dem neuen Landpfleger einen Ehrenbesuch ab. Da er ein Jude und Aufseher des Tempels[1]) war, so legte ihm Festus den Handel mit Paulus vor, um sein Urtheil über diese religiöse Streitfrage und über die Auferstehung eines „gewissen verstorbenen Jesus" (Apg. 25, 19) zu vernehmen und dadurch besser in den Stand gesetzt zu werden, an den Kaiser zu berichten. Der König, dem das Christenthum nicht unbekannt sein konnte — denn sein Vater hatte ja den älteren Jakobus hingerichtet und den Petrus gefangen gesetzt — wünschte den Gefangenen gern selbst zu hören. Festus ließ daher diesen Tags darauf in seinen Audienzsaal kommen, wo sich Agrippa und Bernike mit großem Gepränge, sammt den Obersten der fünf in Cäsarea stationirten Cohorten und den vornehmsten Militär- und Civilpersonen der Stadt versammelt hatten, um ihre Neugierde zu befriedigen.

Vor dieser glänzenden Zuhörerschaft hielt Paulus, nach einer einleitenden Erklärung des Procurators, mit großer Freudigkeit eine Vertheidigungsrede (Apg. 26, 1—23), durch welche die Weissagung des Herrn (Matth. 10, 18. Marc. 13, 9) in Erfüllung ging: „Man wird euch vor Statthalter und Könige führen um Meinetwillen, zum Zeugniß für sie und die Völker." Er erzählte auch dieß Mal, wie vor dem Volke in Jerusalem, seine wunderbare Umwandlung aus einem bigotten Pharisäer und Christenverfolger zum Apostel Jesu Christi, um die Heiden zu bekehren von der Finsterniß zum Licht und von der Macht des Satans zu dem lebendigen Gott. Er habe also seinen Beruf nicht willkührlich gewählt, sondern er sei ihm aufgedrungen worden durch eine himmlische Erscheinung, und er verkündige nichts, als die Erfüllung dessen, was die Propheten bereits geweissagt haben, den Tod, die Auferstehung und das für Juden und Heiden bestimmte Heil des Messias. Dem kalten römischen Weltmanne erschien der Inhalt der Rede, besonders wohl die Auferstehung, wie den Athenern (Apg. 17, 32), als thörichte Schwärmerei eines überstudirten Gehirns. „Paulus, du rasest," so rief ihm der Landpfleger unwillig zu[2]), „deine große Gelehrsamkeit (dein vieles Lesen in den jüdischen Schriften, auf welche er sich so eben berufen hatte V. 22 u. 23) verrückt dir die Sinne." Der Apostel,

[1]) Es stand ihm auch zu, den Hohenpriester zu wählen, Josephus Antiqu. XX, 1, 3.

[2]) Andere, z. B. Olshausen, fassen das Wort als Scherz, wodurch sich der Heide des Eindrucks der Rede entledigen und den Anhauch der Gnade zurückweisen wollte.

dem vielmehr sein ehemaliges Wüthen gegen die Christen als Wahnsinn erschien (V. 11), konnte mit siegesgewisser Ruhe antworten: „Ich rase nicht, verehrtester Festus, sondern rede Worte der Wahrheit und Besonnenheit." Dann, zum jüdischen König sich wendend, rief er diesen zum Zeugen auf, daß die großen Thatsachen des Christenthums keine Winkelangelegenheit, sondern öffentlich in Jerusalem geschehen seien, und fragte ihn vor der ganzen Versammlung auf's Herz und Gewissen: „Glaubst du — nicht mir, nicht der Erscheinung in Damaskus, sondern zunächst nur — den Propheten, die das Alles vorherverkündigt haben? Ja ich weiß, du glaubest." Agrippa erwiederte — sei es nun im aufrichtigen Ernst augenblicklicher Verstandesüberzeugung, sei es in ironischem Spott, der vielleicht nur seine innere Gewissensbewegung verbergen sollte —: „In Kurzem[1]) überredest du mich, ein Christ zu werden." Da sprach Paulus das große Wort, welches uns einen Blick in seinen heiligen Eifer zur Rettung von Seelen und in seine innere Glückseligkeit hineinthun läßt: „Ich wünsche wohl zu Gott, daß über kurz oder lang nicht nur du, sondern auch alle, die mich heute hören, solche werden mögen, wie ich bin, mit Ausnahme dieser Fesseln" (Apg. 26, 29). Wie unendlich erhaben steht hier der gefesselte Knecht Gottes über seinen Richtern, diesen Sklaven der Welt in goldenen Ketten!

§. 85. Paulus in Rom.

(a. 61—63.)

Auch Agrippa mußte die vollkommene Unschuld des Apostels bezeugen. Da er aber einmal sich auf den Kaiser berufen hatte, so konnte ihn Festus weder freisprechen, noch verurtheilen, sondern mußte ihn nach Rom schicken. Er übergab ihn also bei der ersten Schiffsgelegenheit sammt einigen anderen Gefangenen der Aufsicht des Hauptmanns Julius[2]) von der kaiserlichen Cohorte: und so verließ Paulus Cäsarea in Begleitung seiner treuen Gefährten Lucas und Aristarchus von Thessalonich (Apg. 27, 1. 2. vgl. Kol. 4, 10. Philem. 24).

---

[1]) Die Worte ἐν ὀλίγῳ Apg. 26, 28 werden verschieden erklärt: 1) beinahe, es fehlt nicht viel (Chrysost., Luth., Beza, Grot.). Dann würde man aber παρ' ὀλίγον oder ὀλίγου erwarten. 2) mit Wenigem, mit so wenig Worten, mit so geringer Anstrengung, wie Ephes. 3, 3 (Mey., Olsh.). Diese Auslegung wäre nothwendig, wenn man V. 29 statt ἐν πολλῷ mit Lachmann nach cod. AB Vulg. ἐν μεγάλῳ lesen müßte. 3) in kurzer Zeit, bald (Calv., Kuin., Neander). Darnach giebt es denn auch drei verschiedene Deutungen der entsprechenden Worte in der Antwort des Paulus κ. ἐν ὀλ. κ. ἐν πολλ. V. 29, nämlich: 1) nicht bloß beinahe, sondern ganz. 2) sowohl durch Weniges, als durch Großes, mag nun bei den Einen wenig, bei den Andern (wobei man etwa an Festus denken könnte) viel erforderlich sein, um sie zum Christenthum zu bekehren. 3) über kurz oder lang.

[2]) Wahrscheinlich derselbe mit Julius Priscus, der nach Tacitus Hist. II, 92 unter Vitellius a. 70 vom Centurio zum Präfecten der Prätorianer avancirte und nach Hist. IV, 11 sich selbst entleibte: Jul. Prisc. praetoriarum sub Vitellio cohortium praefectus se ipse interfecit, pudore magis quam necessitate.

Die Seereise, welche Lucas besonders ausführlich mit der Anschaulichkeit eines Augenzeugen beschreibt[1]), war sehr gefährlich, wie sich bei der vorgerückten Jahreszeit kaum anders erwarten ließ; denn als sie bei Lasäa auf der Insel Kreta landeten, war der große Fest- und Versöhnungstag, der auf den 10. Tisri (gegen Ende Septembers) fiel, bereits vorüber (Apg. 27, 9). Paulus rieth zum Ueberwintern, fand aber kein folgsames Gehör, weil der dortige Hafen nicht geeignet schien. Da strandete das Schiff nach vierzehntägiger stürmischer Fahrt an der Küste von Malta (Apg. 27, 27. 33 ff.; 28, 1), und der Apostel wurde durch Gebet und guten Rath das Werkzeug zur Rettung der ganzen Mannschaft (Apg. 27, 21—26. 34 ff.). Um Eines Gerechten willen wurden 275 Seelen erhalten. So war einst der Herr bereit, um eines kleinen Häufleins willen Sodom zu verschonen (1 Mos. 18, 32). „Die Kinder Gottes bleiben ohnmächtig und schützen die Welt". Es ist dieß der Glanzpunkt der ganzen Seereise. Hier zeigt sich die Majestät des gefangenen Paulus gegenüber dem tobenden Sturm und der sicheren Todesnähe, — ein gewaltiger Beweis seiner göttlichen Sendung.

Nachdem er drei Monate auf Malta verweilt und durch wunderbare Errettung von dem Biß einer giftigen Schlange (vgl. Marc. 16, 18) und durch Krankenheilungen den gutmüthigen Barbaren und dem Gouverneur der Insel Gefühle der Ehrfurcht und Dankbarkeit eingeflößt hatte (Apg. 28, 3—10), segelte er mit dem alexandrinischen Schiffe „Kastor und Pollux" (Apg. 28, 11) nach Syrakus in Sicilien, wo er drei Tage blieb, dann nach Rhegium (Reggio), gegenüber von Messina; von da aus erreichte er in zwei Tagen den Landungsplatz der ägyptischen Schiffe, Puteoli (Puzzuolo) in der Nähe von Neapel, verweilte daselbst eine Woche bei der kleinen Christengemeinde und reiste dann zu Lande nach Rom, wo er etwa gegen Ende März des Jahres 61 oder spätestens 62 eingetroffen sein mag. Einige Brüder der römischen Gemeinde waren ihm mehr als eine Tagereise (43 röm. Meilen) nach dem Städtchen Forum Appii an der appischen Straße, andere wenigstens bis zu dem Gasthofe Tres Tabernae (33 röm. Meilen) entgegengekommen und hatten ihm dadurch einen Beweis der Achtung und Liebe gegeben, die ihm zu großer Ermunterung und Freude gereichen mußte.

So war also sein sehnlicher Wunsch (Apg. 19, 21; vgl. Röm. 1, 10 ff.;

---

[1]) Ein sachkundiger Schotte, James Smith, welcher den Bericht dieser Seereise einer durchaus selbstständigen und sehr gründlichen Prüfung unterworfen hat in der Schrift: The voyage and shipwreck of St. Paul, London 1848, kommt zu dem Resultate, daß der Verfasser ohne Seemann von Profession zu sein, sich als einen überaus treuen und sorgfältigen Augenzeugen erweise. So muß auch die scheinbar unwichtige Umständlichkeit dieses Berichtes der Ap. Gesch. dazu dienen, ihre Glaubwürdigkeit zu bestätigen und die luftigen Speculationen ihrer modernen Gegner zu Schanden zu machen. Vgl. auch die ausführliche Darstellung der Reise Pauli nach Rom in dem Werke von Conybeare und Hawson im 23. und 24. Kap. des 2. Bandes.

15, 23 ff.) und die Versicherung des Herrn (Apg. 23, 11; 27, 24) erfüllt, daß er noch in der Welthauptstadt von Christo zeugen sollte, wenngleich in anderen Verhältnissen, als er sich früher denken mochte (Röm. 15, 24). Er wurde nun vom Centurio Julius, der ihn auf der ganzen Reise höflich und menschenfreundlich behandelt hatte (Apg. 27, 3. 43. 44; 28, 14. 15), dem Oberbefehlshaber der kaiserlichen Leibwache (praefectus praetorio) übergeben (Apg. 28, 16)[1]. Da er aber nach dem Geständniß des Festus und Agrippa selbst keiner Uebertretung der Staatsgesetze schuldig war, und demgemäß die sogenannten litterae dimissoriae oder apostoli, worin der Procurator dem Kaiser die Anklagepunkte gegen den Gefangenen und den ganzen Stand der Sache auseinandersetzen mußte, nur günstig für Paulus ausgefallen sein konnten, auch der Centurio ihm ohne Zweifel ein gutes Zeugniß gab: so mußte die Haft eine sehr leichte sein, und dieß wird durch die Beschreibung des Lucas 28, 16 ff. bestätigt. Der Apostel war zwar stets von einem Soldaten, einem Prätorianer, bewacht und durch eine lange Kette an dessen linken Arm gebunden (V. 16. 17. 20)[2]; allein er durfte sich eine Privatwohnung miethen (V. 30), Besuche annehmen und Briefe schreiben, und konnte in dieser Lage zwei volle Jahre (V. 30. 31), bis nach Einberufung aller Zeugen der eigentliche Proceß begann, von welchem jedoch die Apostelgeschichte nichts berichtet, ungehindert für das Reich Gottes wirken.

Das that er denn auch. Schon drei Tage nach seiner Ankunft ließ er die vornehmsten römischen Juden, wahrscheinlich die Synagogenvorsteher, zu sich

---

[1]) Daraus, daß Apg. 28, 16 bloß Ein Präfect (στρατοπεδάρχης) erwähnt wird, kann man mit ziemlicher Sicherheit schließen, daß der treffliche Burrus, der Freund Seneca's und mit ihm Erzieher Nero's, gemeint sei. Denn vor und nach ihm gab es immer zwei Präfecten der Leibwache. Da nun Burrus schon im Februar, jedenfalls vor der Mitte März des Jahres 62 vergiftet wurde, weil er sich der Verstoßung der Kaiserin Octavia und der Vermählung Nero's mit der Poppäa Sabina widersetzt hatte (vgl. Tacitus, Ann. XIV, 51 sqq.): so würde daraus folgen, daß Paulus wenigstens Ein Jahr früher, also im Frühling a. 61 in Rom angelangt sei (vgl. Anger, temp. rat. p. 100. und Wieseler, Chronol. S. 83 und 87 ff.). Es ist freilich möglich, aber nicht so natürlich, den Singular mit Meyer und de Wette so zu verstehen: „dem betreffenden praefectus praetorio, an welchen gerade die Ablieferung geschah." — Daß die Commandeure der kaiserlichen Leibwache, die höchsten Militärpersonen der Stadt, für die Verwahrung der aus den Provinzen an den Kaiser gesandten Inquisiten zu sorgen hatten, mithin Lucas auch hier ganz historisch berichtet, das erhellt unter Anderm aus Plinius Epp. X, 65, wo Trajan schreibt: Vinctus mitti ad praefectos praetorii mei debet. Vgl. Joseph. Ant. XVIII, 6, §. 6 und 7.

[2]) Diese bei der custodia militaris gebräuchliche Fesselung, welche nicht die Bestrafung, sondern die sichere Verwahrung des Inquisiten bezweckte, steht fest aus Josephus, Antiqu. XVIII, 6, 7, wonach Agrippa mit dem wachehaltenden Centurio zusammengeschlossen war, und aus Seneca Epist. 5: quemadmodum eadem catena et militem et custodiam copulat, vgl. Seneca de tranquill. 10: eadem custodia universos circumdedit alligatique sunt etiam, qui alligaverunt, nisi tu forte leviorem in sinistra catenam putas.

kommen, einmal weil er sein apostolisches Wirken immer zuerst bei dem Volke der Verheißung begann, und sodann, weil er sie von der wahren Ursache seiner Erscheinung in Rom, von seinen reinen Absichten unterrichten und neuen Machinationen zuvorkommen wollte. Denn er mußte befürchten, daß sie von Jerusalem aus verläumderische Berichte über ihn empfangen hätten und ihn als den Feind ihres Volkes betrachten würden. Dieß war aber nach ihrer Aussage nicht der Fall; sie haben, so sagten sie, weder schriftlich noch mündlich etwas Schlimmes über ihn vernommen, doch wünschten sie ihn selber näher zu hören, denn von der christlichen Secte sei ihnen allerdings bekannt, daß ihr allenthalben widersprochen werde (Apg. 28, 21. 22). Nun konnte zwar allerdings das Synedrium erst nach der Appellation des Paulus officiell an die römischen Juden berichten, und dieser Bericht konnte wegen des bald eintretenden Winters, wo die Seefahrt aufhörte (mare clausum), jedenfalls nicht wohl vor Paulus selbst anlangen. Auch ist es möglich, daß diese vornehmen römischen Juden sich wenig um religiöse Angelegenheiten bekümmerten. Indeß bleibt es doch höchst unwahrscheinlich, daß sie auch nicht einmal durch Privatnachrichten Schlimmes über den berühmten Apostaten gehört hatten, da er ja schon seit zwanzig Jahren von der Judenschaft in Palästina, Kleinasien und Griechenland gehaßt und verfolgt worden, und da die Christengemeinde in Rom, wie aus dem Römerbrief hervorgeht, groß genug war, um ihre Aufmerksamkeit auf ihn zu lenken. Ohnedieß stimmt der erste Theil ihrer Erklärung nicht recht mit dem zweiten überein, daß ihnen der allgemeine Widerspruch gegen „diese Secte" bekannt sei. Man wird daher in dieser angeblichen Unbekanntschaft der Juden mit dem Heidenapostel eine absichtliche Verstellung annehmen müssen, sei es nun, daß sie dadurch seine eigene Voraussetzung vom Gegentheil verächtlich persifliren wollten, sei es, daß sie fürchteten, sie könnten die Anklagepunkte gegen ihn nicht durchführen und möchten dann von ihm selbst verklagt werden. Als ihnen nun Paulus auf einen festgesetzten Tag das Evangelium näher verkündigte, entstand Zwiespalt unter ihnen: einige glaubten, die anderen verhärteten ihr Herz, wie Jesajas (6, 9. 10) vorherverkündigt hatte; und so konnte er, von seinen eigenen Volksgenossen zurückgewiesen, sich wieder mit gutem Gewissen an die Heiden wenden, die auch hier eine größere Empfänglichkeit an den Tag legten. Im Briefe an die Philipper 1, 7. 13. 14 konnte Paulus schreiben, daß seine Gefangenschaft zur Förderung des Evangeliums gereiche. Die wachehaltenden Soldaten lösten einander ab, und jeder verkündigte, was er vom Apostel gehört hatte, seinen Kameraden, so daß das Wort vom Kreuze in der ganzen kaiserlichen Leibwache (in dem praetorium, den castra praetoria) bekannt wurde (Phil. 1, 12—14). Schon die persönliche Erscheinung des Apostels, sein Muth, seine Freudigkeit, Alles für seine Sache aufzuopfern, mußte zu Gunsten seiner Lehre wirken. Es fehlte zwar auch hier nicht an judaisirenden Irrlehrern, welche aus unlauteren Motiven, aus Neid und Zanksucht das Evangelium predigten, sein Ansehen zu untergraben und seine Lage zu verbittern suchten (Phil. 1, 15. 16). Er klagt, daß unter den Judenchristen bloß drei, nämlich Aristarch,

Marcus und Jesus Justus, ihm zum Troste geworden seien (Kol. 4, 10. 11). Allein er ließ sich dadurch nicht entmuthigen. Er vergaß selbstverläugnend seine eigene Person über der Sache des Herrn, und freute sich, daß auch durch seine Gegner die Thatsachen und Wahrheiten des Christenthums, wenngleich mit manchen Irrthümern vermischt, verbreitet wurden. „Was liegt daran? Wird doch auf jede Weise, sei es aus Vorwand, sei es aus Wahrheit, Christus verkündigt; und darüber freue ich mich, ja ich werde mich auch ferner freuen" (Phil. 1, 18).

Seine Thätigkeit beschränkte sich aber nicht bloß auf die römische Gemeinde. Er hatte die meisten seiner Freunde und Mitarbeiter wenigstens zeitweise um sich, nämlich Lucas, Aristarch, Timotheus, Marcus, Tychikus, Epaphras, Demas, Jesus mit dem Zunamen Justus (Kol. 4, 10—15. Phil. 2, 19. 25. Philem. V. 23. 24; vgl. 2 Tim. 4, 10 ff.). Durch sie konnte er um so leichter die Verbindung mit allen seinen Gemeinden in Griechenland und Kleinasien erhalten und ihre Leitung fortführen. Dieß that er durch Absendung derselben an die Gemeinden mit mündlichen Instructionen und Briefen, durch welche er auf die ganze Kirche der damaligen Zeit und kommender Jahrhunderte wirkte, so daß wir noch fortwährend die Früchte seiner Gefangenschaft genießen.

§. 86. Die Briefe aus der römischen Gefangenschaft.

(a. 61—63.)

Aus dieser Zeit stammen nämlich die Sendschreiben an die Kolosser, an die Epheser, an den Philemon, an die Philipper und der zweite Brief an den Timotheus, welche theils persönliche Verhältnisse berühren, theils neuen Gefahren der Kirche begegnen und besonders durch die Entwicklung der Lehre von der Person Christi den Uebergang zu den johanneischen Schriften bilden. Daß Paulus die genannten Briefe als Gefangener geschrieben habe sagt er selbst an mehreren Stellen derselben, vgl. Ephes. 3, 1. 13; 4, 1; 6, 20. Kol. 1, 24. 29; 2, 1; 4, 3. 18. Philem. V. 1. 9. 10. 13. 22. Phil. 1, 7. 12 ff. 17. 19—26. 30; 2, 17. 2 Timoth. 1, 16; 2, 8; 4, 6 ff. 16 ff. Daraus allein folgt nun aber freilich noch nicht, daß Rom der Abfassungsort sei, da er ja auch in Cäsarea über zwei Jahre gefangen saß. Indeß muß uns für diese Annahme schon die fast einstimmige Tradition der alten Kirche günstig stimmen. Hinsichtlich des zweiten Briefes an den Timotheus wird dieß von allen neueren Kritikern [1]) zugegeben, da Rom Kap. 1, 17

[1]) Mit Ausnahme von Böttger in seinen Beiträgen zur histor.-kritischen Einleitung in die pauliniischen Briefe, Göttingen 1837, Abth. 2, wo er die sonderbare Ansicht aufstellt und scharfsinnig vertheidigt, daß Paulus höchstens fünf Tage in Rom gefangen gesessen und den Rest der zwei Jahre in völliger Freiheit daselbst zugebracht habe. Vgl. dagegen die Bemerkungen von Neander I, S. 498 f. und Wieseler, Chronologie S. 411 ff. Auch Thiersch (Apost. Kirche S. 151) ver-

ausdrücklich genannt wird (vgl. auch die römischen Namen Pudens, Linus und Claudia 4, 21); nur stellt sich hier die später zu besprechende Schwierigkeit ein, ob der Brief aus der ersten oder einer zweiten römischen Gefangenschaft stamme. Der Philipperbrief richtet Kap. 4, 22 Grüße vom Hause des Kaisers aus, wobei man am natürlichsten an den Palast des Nero und an Mitglieder seiner Leibwache oder seiner Dienerschaft denkt. Auch paßt das, was Paulus Kap. 1, 7. 12—18 von den segensreichen Folgen seiner Gefangenschaft für die Ausbreitung des Evangeliums sagt, weit besser zu dem, was die Apostelgeschichte uns über seine Lage in Rom, als zu dem, was sie uns über seine Gefangenschaft in Cäsarea berichtet. Schwieriger ist der Abfassungsort der Briefe an die Epheser, Kolosser und an den Philemon zu bestimmen. Doch läßt sich für die Abfassung derselben in Cäsarea, wofür sich Schulz, Wiggers, Meyer und Thiersch erklärt haben, kein einziger positiver Grund anführen, während die Freiheit und Freimüthigkeit der Predigt, die Paulus nach Ephes. 6, 19. Kol. 4, 3. 4 hatte, abermals auf Rom hinweist (vgl. Apg. 28, 30 f.). Ferner läßt sich leichter denken, daß die vielen oben angeführten Mitarbeiter in Rom, dem Sammelplatz der Welt, als daß sie in dem weniger bedeutenden Cäsarea mit ihm zusammentrafen. Endlich scheint die Stelle Philem. V. 22 entscheidend, wonach Paulus eine baldige Reise nach Phrygien zu machen hoffte. Daran konnte er wohl in Rom, nicht aber in Cäsarea denken, denn hier war vielmehr, nach Apg. 19, 21; 20, 25, vgl. Röm. 1, 13; 15, 23 ff., Rom und Spanien das nächste Ziel seiner Wünsche, während der Gedanke einer Rückkehr nach Kleinasien ihm damals fern lag (vgl. Apg. 20, 25).

Was die chronologische Ordnung dieser Briefe betrifft, so nehmen wir an, daß die Briefe an die Epheser, an die Kolosser und an den Philemon zuerst und zwar fast gleichzeitig, während der zwei ruhigen Jahre Apg. 28, 30. 31 (a. 61—63), dann etwas später der Brief an die Philipper und zuletzt der zweite an den Timotheus abgefaßt und abgesandt wurden[1]). Dafür spricht

---

legt die Abfassung des zweiten Briefs an Timotheus in die Gefangenschaft zu Cäsarea, in das Jahr 58, und sieht in dessen Anfang und Schluß deutliche Hinweisungen auf den wenige Monate zuvor erfolgten Abschied Pauli von Ephesus (2 Tim. 1, 4 vgl. mit Apg. 20, 37; 2 Tim. 4, 13 vgl. mit Apg. 20, 13; 2 Tim. 4, 20 mit Apg. 20, 15). Der stärkste Grund für diese Annahme scheint uns in der verlassenen Lage des Apostels zu liegen, 2 Tim. 4, 10, die sich in Rom nicht gut erklären läßt. Dagegen aber spricht besonders die Todeserwartung, von welcher er damals erfüllt war (2 Tim. 1, 8; 4, 16), während er in Cäsarea bestimmt nach Rom zu kommen hoffte und dafür sich auf eine in Jerusalem erhaltene Vision stützen konnte.

[1]) Ebenso schon Marcion (um 150) in seinem Kanon, der chronologisch und zwar mit Ausnahme der Briefe an die Thessalonicher, welche zuerst stehen sollten, richtig geordnet ist. Er las nämlich die 10 von ihm anerkannten paulinischen Sendschreiben nach der Angabe des Epiphanius (haeres. 42, 9) in folgender Ordnung: Galater, Korinther, Römer, Thessalonicher, Laodicener (= Epheser), Kolosser, Philemon, Philipper. Aehnlich Wieseler S. 422 ff. seiner Chronologie, nur läßt er den Brief an den Philemon und an die Kolosser vor dem Briefe an die Epheser geschrieben sein (vgl. S. 455).

nämlich die Entwicklung, welche diese Briefe hinsichtlich der Lage der Gefangenschaft des Apostels kund geben. Nach Ephes. 6, 19. 20. Kol. 4, 3. 4 verkündigt er ungehindert das Evangelium und erwartet seine Freilassung. Im Briefe an Philemon in Kolossä bestellt er sich bereits bei diesem eine Wohnung V. 22, da die Verhältnisse der Kirche in Kleinasien seine Gegenwart wünschenswerth machten und eine Veränderung seines früheren Reiseplans in Bezug auf Spanien herbeigeführt zu haben scheinen. Von einem Verhöre ist in diesem Schreiben noch nicht die Rede, ebensowenig als in der Apostelgeschichte. Während der Abfassung des Philipperbriefes konnte er schon von großen Erfolgen seiner Predigt in Rom sprechen, was auf einen spätern Zeitpunkt hindeutet (1, 7. 12 — 19; 4, 22). Auch hatte er damals noch die Hoffnung auf baldige Befreiung und Wiedersehen der Philipper (1, 25. 26; 2, 24); aber doch waren die Aussichten nicht mehr so günstig, und die Möglichkeit des nahen Märtyrertodes stand vor seiner Seele (1, 20—23; 2, 17). Nach dem zweiten Timotheusbriefe endlich hatte er die erste gerichtliche Vertheidigung vor dem Kaiser bereits bestanden (4, 16. 17), er war als ein Uebelthäter gefesselt (2, 9), erwartete nur noch seine Hinrichtung und sah seinen Lauf bereits als vollendet, seinen Kampf als ausgekämpft an (4, 6—8. 18). Auf dasselbe Resultat führt die Zahl der um ihn versammelten Gefährten; denn Kol. 4, 7 — 14 werden deren acht, Philem. 10. 23 f. fünf, im Philipperbrief bloß zwei, Timotheus und Epaphroditus (1, 1; 2, 25; vgl. jedoch 4, 21), genannt, und zur Zeit der Abfassung des zweiten Timotheusbriefs hatten alle bis auf Lucas den Apostel verlassen, theils in seinem Auftrage, wie Tychikus, theils freiwillig und zwar, wie es scheint, aus Furcht vor der drohenden Todesgefahr und aus Liebe zur Bequemlichkeit (4, 9. 10. 16; 1, 15).

1. Der Brief an die Kolosser wurde durch Tychikus, den treuen Gehülfen des Paulus (vgl. Apg. 20, 5; Tit. 3, 12), übersandt (Kol. 4, 7. 8), wie auch der Brief an die Epheser (Ephes. 6, 21). Dieser Umstand in Verbindung mit der auffallenden Verwandtschaft des Inhalts beider Sendschreiben deutet darauf hin, daß sie fast zu gleicher Zeit abgefaßt wurden. Wahrscheinlich ist der Kolosserbrief älter, da der Epheserbrief zum Theil dieselben Gedanken und Ermahnungen etwas ausführlicher entwickelt[1]). Die Gemeinde von

[1]) An sicheren äußeren Kennzeichen für die Priorität der Abfassung des einen oder anderen Briefes fehlt es. Zwar glaubt Harleß (in der Einleitung zu seinem gründlichen Commentar über den Epheserbrief, S. LIX.) in dem unscheinbaren Wörtlein καὶ vor ὑμεῖς Eph. 6, 21 einen entscheidenden Grund für die frühere Abfassung des Kolosserbriefes gefunden zu haben, indem es die ähnliche Stelle Kol. 4, 7, 8, als kurz zuvor geschrieben, voraussetze, so daß der Sinn der wäre: „auf daß aber auch ihr" — wie die Kolosser, an welche ich so eben geschrieben habe — „wisset, wie es um mich stehe, so habe ich den Tychikus gesandt" ꝛc. Ebenso Wiggers, Meyer, Neander (I. S. 524 Note 4) und Wieseler (Chronol. S. 432). Allein Paulus konnte bei dem καὶ sehr wohl an andere Brüder, die Tychikus besuchen sollte, denken, ohne daß er gerade an sie geschrieben hatte, und die Epheser hätten wohl nur dann dabei an die Kolosser denken können, wenn sie den Brief an dieselben vor sich

Kolossä, einer unweit von Laodikea und Hierapolis gelegenen Stadt in Großphrygien, war nicht von Paulus selbst, sondern von seinen Schülern, besonders von Epaphras, gestiftet und bestand meistens aus Heidenchristen. Die Veranlassung zum Sendschreiben an sie waren die theils erfreulichen, theils bedenklichen Nachrichten, welche ihm Epaphras überbracht hatte (1, 6—8; 4, 12. 13). Der kleinasiatischen Kirche drohte nämlich eine neue Gefahr der Verfälschung des Evangeliums, wovor der Apostel die ephesinischen Aeltesten schon früher in seiner Abschiedsrede (Apg. 20, 29. 30) gewarnt hatte. Der grobe pharisäische Judaismus war einstweilen durch die gewaltige und entschiedene Polemik des Galaterbriefes zurückgedrängt worden. Nun nahm aber die judaistische Irrlehre eine feinere, spiritualistische Gestalt an und fing an, durch Verbindung mit Elementen hellenischer Philosophie sich zum Gnosticismus zu gestalten. Viele gebildete Juden, besonders zu Alexandria, schämten sich der derben Realität ihrer Religion und bekleideten die einfältige Nacktheit derselben mit griechischen Feigenblättern; sie erklärten die Thatsachen der heiligen Geschichte bloß für symbolische Hüllen höherer platonischer Ideen und suchten diese vermittelst der allegorischen Interpretation in das A. T. selbst hineinzutragen. So entstand jene merkwürdige Amalgamation von Judenthum und Heidenthum, welche wir oben §. 51 an Philo und den Therapeuten kennen gelernt haben. Die kolossischen Irrlehrer scheinen übrigens in keinem directen Zusammenhang mit diesem Eklekticismus zu stehen, sondern ihre Theorie erklärt sich einfacher aus dem Essenismus in Verbindung mit der phrygischen Nationalität, welche zur Schwärmerei und Ueberspannung geneigt war. Sie erscheinen in unserem Briefe (besonders Kap. 2) als asketische Theosophen, welche sich in die wolkenhaften Regionen der Geisterwelt verstiegen, auf Kosten der höhern Würde Christi die Engel verehrten, sich einer verborgenen Weisheit rühmten und in der Ertödtung der Sinnlichkeit das Mittel zur Entsündigung suchten.

Diesem judaisirenden Gnosticismus trat der Apostel mit einer positiven Polemik entgegen, indem er in inhaltsreicher Kürze die Lehre von der Person Jesu Christi und Seinem Erlösungswerke entwickelt. Christus wird

---

gehabt hätten, wie wir, da sich sonst nicht die mindeste Hindeutung auf diesen Brief findet. — Umgekehrt haben die Vertheidiger der früheren Abfassung des Epheserbriefs sich berufen a) auf Kol. 4, 16, unter der Voraussetzung, daß der hier erwähnte Laodikeerbrief mit dem Epheserbrief identisch sei. Möglicher Weise konnte der Apostel aber auch proleptisch auf diesen verweisen, da er ihn sofort zu schreiben beabsichtigte. b) auf die Nichterwähnung des Timotheus in der Ueberschrift des Epheserbriefs, während er Kol. 1, 1 genannt wird, was darauf hindeute, daß er erst nach Abfassung des ersteren Sendschreibens in Rom eingetroffen sei. Diese Nichterwähnung erklärt sich aber natürlicher aus dem enkyklischen Charakter des Epheserbriefs, der überhaupt gar keine persönlichen Verhältnisse berührt, weder Grüße ausrichtet noch Grüße bestellt. Aehnlich verhält es sich mit dem Brief an die galatischen Gemeinden. Möglicher Weise konnte auch Timotheus nach der Abfassung des Kolosserbriefs sich auf einige Zeit von Rom entfernt haben und nachher bei der Abfassung des Philipperbriefs wieder in der Umgebung des Apostels sein.

nämlich dargestellt als das über alle Creatur erhabene Centrum der ganzen Geisterwelt, als der Vermittler der Weltschöpfung und Welterhaltung, als der leibhaftige Inbegriff der ganzen Fülle der Gottheit, als das Haupt der Gemeinde und die Quelle aller Weisheit und Erkenntniß; die durch Ihn gestiftete Erlösung umfaßt Himmel und Erde, entbindet von den äußerlichen Satzungen, von dem vergänglichen Wesen dieser Welt und führt die Gläubigen stufenweise zur wahren Vollkommenheit. — Darauf folgen sittliche Ermahnungen, Nachrichten und Grüße.

2. Der Epheserbrief hat keine solche directe und klar ausgesprochene Beziehung auf eine bestimmte Irrlehre und auf einen bestimmten Leserkreis, und ist eben wegen seines allgemeinen Charakters von einigen neueren Kritikern, wie de Wette und Baur, für unächt erklärt worden. Wenn man bedenkt, daß Paulus drei Jahre in Ephesus gewirkt hatte, so muß es allerdings befremden, daß er seine Leser mit keinem Worte an diesen Aufenthalt erinnert, weder von sich noch von seinen Gefährten Grüße ausrichtet, vielmehr, alle Christen umfassend, in der dritten Person schließt (6, 24), ja nach Kap. 1, 15 und 3, 2 — 4 (vgl. jedoch die ähnliche Redensart 2 Thess. 3, 11. Phil. 1, 27) bloß indirect, vom Hörensagen, mit ihnen bekannt zu sein scheint. Diese auffallende Erscheinung erklärt sich genügend bloß durch die Annahme, daß wir hier ein Circularschreiben vor uns haben, welches zwar an die kleinasiatische Hauptgemeinde von Ephesus, besonders an die dortigen Heidenchristen (vgl. 2, 11 ff. 19 ff.; 3, 1 ff.; 4, 17. 22), zugleich aber an die benachbarten Tochtergemeinden gerichtet ist, mit denen Paulus, zumal seit drei- bis vierjähriger Abwesenheit, nur theilweise persönlich bekannt sein konnte[1]). Dafür spricht auch der Umstand, daß die Worte der Adresse: ἐν Ἐφέσῳ (1, 1) in dem wichtigen codex Vaticanus (B) bloß am Rande, und zwar nach Tischendorfs[2]) Urtheil von zweiter Hand mit kleineren Buchstaben angebracht, im cod. 67 durch diakritische Punkte als verdächtig bezeichnet sind und nach der Angabe des Basilius M. (adv. Eunom. II, 19) und des Hieronymus (ad Ephes. 1, 1) auch in anderen alten Handschriften gefehlt haben müssen. Ist nun gleich diese Adresse durch die überwiegende Autorität der Zeugen hinlänglich als die ursprüngliche Lesart gesichert, so erklärt sich doch das Weglassen derselben in manchen Abschriften am leichtesten aus der Annahme eines Rundschreibens. Endlich wissen wir, daß der Gnostiker Marcion aus der Mitte des zweiten Jahrh. in seinem Kanon den Epheserbrief als epistola ad Laodicenos

---

[1]) Aehnlich schon Beza: suspicor non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad caeteras Asiaticas ecclesias transmitteretur. Ebenfalls für ein enkyklisches oder katholisches Schreiben halten den Epheserbrief mit unwesentlichen Modificationen Ussher (Annal. V. et N. T., ad a. 64. p. 686), Hammond, Bengel, Heß, Flatt, Neander, Anger (der Laodicenerbrief, Leipz. 1843), Harleß, Stier u. A.

[2]) In den „Studien und Kritiken" 1847, S. 433 f.

(πρὸς Λαοδικέας) aufführt[1]). Das war wohl keine absichtliche Verfälschung, wozu man keinen Grund absehen kann, und bestätigt die auch uns sehr wahrscheinliche Vermuthung, daß der Kol. 4, 16 erwähnte Brief an die Laodikeer, welchen die Kolosser auch lesen sollten, derselbe sei mit dem Epheserbrief[2]). Vielleicht war Laodikea die letzte Gemeinde in dem Cyklus, wie denn auch in den apokalyptischen Sendschreiben Ephesus den Anfang und das lauwarme Laodikea den Schluß macht.

Der Inhalt des Briefes ist, wie schon bemerkt, mit dem des Kolosserbriefs vielfach verwandt, bezeichnet aber zugleich einen Fortschritt, indem die Idee der Kirche in der innigsten Verbindung mit der Person und dem Werke des Erlösers ausführlicher entwickelt wird. Der dogmatische Hauptgedanke dieses Umlaufschreibens ist die Gemeinde in Christo Jesu nach ihrem ewigen Lebensgrunde, ihrer vielgliedrigen Einheit, ihrem Streit und Siege, ihrem steten Wachsthum und ihrem herrlichen Ziele. Sie wird dargestellt als der Leib Jesu Christi, als die Fülle aller Seiner gottmenschlichen Herrlichkeit, als ein wunderbarer Geistesbau, der auf Ihm, als dem Grundstein, ruht, und in welchem Heiden und Juden zusammengefügt sind zu einer nie vorher gesehenen Gemeinschaft des Friedens und der Liebe. Darum dringt der Apostel auch im paränetischen Theil besonders auf die Erhaltung der Einheit (4, 1 ff.) und leitet die Pflichten der Ehegatten aus dem Verhältniß Christi zu Seiner Gemeinde und dieser zu Ihm ab (5, 22 ff.). Wir haben also hier einen Brief über die Kirche und für die Kirche, zunächst Kleinasiens, mittelbar aber aller Orte und Zeiten. Schon bei seinem Abschied von Ephesus stand ihm dieser Grundbegriff vor der Seele (Apg. 20, 28). Dort drängte Alles zur festen Ausbildung der kirchlichen Einheit hin, im Gegensatz sowohl gegen die bevorstehenden Verfolgungen von außen, als gegen die aufkeimenden Irrlehren von innen, welche den geschichtlichen Inhalt des Christenthums zu verflüchtigen und aufzulösen drohten. Der Epheserbrief polemisirt zwar nirgends direct, wie der Kolosserbrief, aber er ist doch zugleich eine positive Widerlegung des spiritualistischen Gnosticismus und

---

[1]) Nach Tertullian adv. Marc. V. 11 und 17.

[2]) Unter der ἐπιστολὴ ἡ ἐκ Λαοδικείας Kol. 4, 16 kann nach dem Zusammenhang bloß ein nach Laodikea bestimmter Brief des Paulus gemeint sein. Das ἐκ bezeichnet Laodik. nicht als den Ort der Abfassung, sondern als den Ort, woher der Brief zu holen sei. Harleß, de Wette u. A. verstehen zwar darunter einen eigens für die Laodikeer bestimmten und verloren gegangenen Brief. Allein dann würde man eher die Bezeichnung τὴν πρὸς Λαοδικεῖς erwarten; auch ist es mißlich, die Zahl der verlorengegangenen Briefe der Apostel ohne Noth zu vermehren, und in diesem Falle ist um so weniger Grund dazu vorhanden, da Paulus schon drei Briefe gleichzeitig in dieselben Gegenden gesandt hatte. Neuerdings hat Wieseler (Commentat. de epist. Laodicena, quam vulgo perditam putant, 1844, und Chronol. S. 450 ff.) die Ansicht vertheidigt, daß der Laodikeerbrief mit dem Briefe an Philemon identisch sei. Doch steht ihr entgegen, daß dieser bloß von einer Privatangelegenheit handelt, und daß Philemon und Archippus nicht zu Laodikea, wie Wieseler zu zeigen sucht, sondern in Kolossä wohnten (Kol. 4, 17 und 9).

verzeichnet in idealen Grundzügen die Bahn, welche die Kirche in der nächstfolgenden Zeit einzuschlagen hatte, um diesem gefährlichen Feinde einen unerschütterlichen Damm entgegenzusetzen[1]). Nicht als ob ihm der bestimmte Verfassungsorganismus schon deutlich vorgeschwebt hätte, welchen wir im zweiten und dritten Jahrhundert vorfinden: aber was in der alten Kirche Wahres und Ewiges sich findet, was sie zum siegreichen Kampfe mit den Fundamentalhäresieen befähigte, was auch der Kirche jetzt wieder Noth thut zu ihrem Neubau, das war hauptsächlich die Ausbildung der Lehre von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi und der darauf gegründeten kirchlichen Einheit, welche sich zunächst an die späteren Briefe Pauli, besonders den an die Epheser und Kolosser, sowie an die Schriften und spätere Wirksamkeit des Johannes anschloß. — Was die Darstellung betrifft, so strömen die Ideen in keinem andern Briefe so ununterbrochen und in so vielgliederigen Perioden fort, als in dem an die Epheser. Der verdorbene Geschmack einiger modernen Kritiker hat dieß „Weitschweifigkeit", „wortreiche Erweiterung" und dergl. genannt. Grotius hat es besser verstanden, wenn er darüber urtheilt: rerum sublimitatem adaequans verbis sublimioribus, quam alia habuit umquam lingua humana! Das erste Kapitel hat, so zu sagen, einen liturgischen, psalmartigen Charakter und ist wie ein begeisterter Lobgesang auf den überschwänglichen Reichthum der Gnade Gottes in Christo und die Herrlichkeit des Christenberufes.

3. Der kleine Brief an den Philemon, einen eifrigen Christen in Kolossä, ist eine Empfehlung zu Gunsten seines Sklaven Onesimus, welcher

---

[1]) Umgekehrt läßt Dr. Baur (S. 417 ff.) unseren Brief aus gnostischen Kreisen des zweiten Jahrhunderts hervorgegangen sein, wofür Ausdrücke, wie *θρόνοι, κυριότητες, αἰών, πλήρωμα, γνῶσις, πολυποίκιλος σοφία, μυστήριον*, zeugen sollen! Daneben nimmt er aber zugleich eine montanistische Quelle an, indem die Ansichten des Epheserbriefs vom heil. Geist und von der christlichen Prophetie (3, 5; 4, 11), von den Altersstufen und der Heiligkeit der Kirche (4, 13. 14; 5, 3 ff.), von der Ehe (5, 31), zuerst vom Montanismus in Umlauf gebracht worden seien! Ebenso Schwegler, das Nachapost. Zeitalter II, S. 330 ff. und S. 375 ff. Aber sind denn nicht Gnosticismus und Montanismus zwei gerade entgegengesetzte Systeme, wie schon das Verhältniß Tertullians zu Marcion beweist? Und wie läßt es sich auch nur als möglich denken, daß dieselbe Kirche, die den Gnosticismus als ihren Todfeind bekämpfte, solche vermeintlich gnostische Producte allgemein als apostolisch und kanonisch anerkannte? Es ist ein Grundirrthum der Baurschen Geschichtsconstruction, daß sie den Irrthum zur Quelle der Wahrheit, die Finsterniß zur Mutter des Lichtes macht, während gerade umgekehrt die Häresie sich erst im Gegensatz gegen die bereits substanziell vorhandene Wahrheit bildet und aus dieser ihre besten Waffen entlehnt. Die Weltanschauung des Gnosticismus stammt zwar vom Heidenthum, allein das, was ihm diese eigenthümliche Gestalt gab und ihn zu einem so gefährlichen Feind der Kirche machte, war die Verbindung alt-orientalischer und griechischer Philosopheme mit christlichen Ideen, die er hauptsächlich aus den paulinischen und johanneischen Schriften entnahm. Mit demselben Rechte, mit welchem diese Alles auf den Kopf stellende Kritik den Epheserbrief aus der valentinianischen und montanistischen Schule ableitet, könnte man den Gnostiker Marcion zum Verfasser des Galater- und Römerbriefs machen.

seinem Herrn wegen eines Vergehens (nach alter Tradition wegen Diebstahls) entlaufen, vom Apostel aber in seiner Gefangenschaft bekehrt worden war und nun reumüthig in Gesellschaft des Tychikus (Kol. 4, 9) zurückkehren wollte. Das Schreiben ist eine „Blume christlicher Zärtlichkeit", ein unschätzbarer Beitrag zur Charakteristik der liebenswürdigen, gemüthlichen Persönlichkeit des Apostels, der mitten in seinen Sorgen für die ganze Kirche doch auch ein warmes Herz für einen armen Sklaven hatte.

4. Etwas später, als die genannten Briefe, vielleicht erst nach dem Ablauf der zwei ersten Jahre der Gefangenschaft a. 63[1]), aber wahrscheinlich doch noch vor dem Beginn des eigentlichen Processes[2]), ist der Brief an die Gemeinde zu Philippi geschrieben, welche Paulus zuerst auf europäischem Boden gegründet hatte und mit welcher er auf besonders innigem freundschaftlichem Fuße stand (vgl. 1, 3—11). Er wurde durch Epaphroditus abgesandt, welcher ihm eine Geldunterstützung von den Philippern überbracht hatte (4, 10. 18; 2, 25). Dafür dankte der Apostel (4, 10—20), verband aber damit zugleich Nachrichten über seine persönliche Lage und sein Wirken in Rom (1, 12—26), Ermahnungen zur Demuth und Eintracht, zur Freudigkeit im Herrn, zum Gebet und zum Wohlgefallen an jeglicher Tugend, und Warnungen vor judaistischen Irrlehrern, welche ihre eigene Werkgerechtigkeit statt der Glaubensgerechtigkeit aufstellen wollten (1, 27 — 4, 9). Den Schluß bilden Grüße und der gewöhnliche Segenswunsch (4, 21—23). In dogmatischer Hinsicht ist besonders die christologische Stelle Kap. 2, 5 ff. wichtig. Sonst aber hat dieses Schreiben mehr den Charakter eines Briefes, als die andern an Gemeinden gerichteten Briefe des Paulus; es ist voll von persönlichen Beziehungen, der herzliche Erguß augenblicklicher Eindrücke und Empfindungen, und ein liebliches Denkmal seines zarten, theilnehmenden, für geheiligte Freundschaft so empfänglichen Gemüths.

§. 87. Die Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus.

Die Apostelgeschichte schließt ihren Bericht über das Wirken des Paulus Kap. 28, 31 mit der Bemerkung ab, daß er zwei Jahre in der römischen Gefangenschaft das Reich Gottes predigte und von dem Herrn Jesu Christo lehrte „mit aller Freiheit, ungehindert" (*μετὰ πάσης παῤῥησίας ἀκωλύτως*),

---

[1]) Hug schließt aus Phil. 2, 21 vgl. mit Kol. 4, 14 daß Lucas bei der Abfassung des Philipperbriefes nicht mehr beim Apostel war. Doch kann er sehr wohl in den Grüßen Kap. 4, 21 mit eingeschlossen sein. Jedenfalls finden wir ihn wieder bei ihm 2 Tim. 4, 10.

[2]) Zwar haben manche Ausleger nach dem Vorgange des Chrysostomus die *ἀπολογία* Phil. 1, 7 auf eine gerichtliche Vertheidigung bezogen (vgl. 2 Timoth. 4, 16 *ἀπολογία μου*). Allein dieses Wort ist offenbar eng mit *τοῦ εὐαγγελίου* zu verbinden, wie schon der bei *βεβαιώσει* fehlende Artikel und V. 16 zeigt, und charakterisirt die evangelische Thätigkeit des Apostels nicht sowohl gegenüber der heidnischen Obrigkeit, als gegenüber den judaistischen Irrlehrern (vgl. V. 16 und 17).

und läßt es mithin ganz unentschieden, ob er wieder frei geworden sei oder nicht. Lucas scheint gerade diese zwei ruhigen Jahre zur Abfassung oder Fortsetzung seiner (wahrscheinlich schon in Cäsarea angefangenen) beiden Schriften auf Grundlage theils älterer Documente theils eigener Anschauung benützt und die Apostelgeschichte gleich nach Ablauf dieser Zeit vollendet zu haben. Seine Absicht, in dem zweiten Werke, welches sich an das Evangelium als unmittelbare Fortsetzung anreiht, die Gründung der christlichen Kirche durch die beiden Hauptapostel unter Juden und Heiden darzustellen (vgl. 1, 8), findet ihren angemessenen Ruhepunkt in der freudigen evangelischen Wirksamkeit des Paulus zu Rom, der Hauptstadt der ganzen damaligen Welt und dem baldigen Mittelpunkt der christlichen Kirche. Damit war die dem Apostel gegebene Verheißung (Apg. 23, 11; vgl. 19, 21; 27, 24) in Erfüllung gegangen und der endliche Triumph des Evangeliums entschieden.

Nun knüpft sich aber daran sogleich die Frage nach dem weiteren Schicksale des Apostels. Aus der Tradition ist bloß so viel unzweifelhaft und auch allgemein angenommen, daß er zu Rom unter Nero den Märtyrertod starb. Ob dieß aber in der ersten, oder in einer zweiten römischen Gefangenschaft geschehen sei, darüber sind die Exegeten und Kirchenhistoriker noch heut zu Tage unter einander uneins [1]). Nach der einen Ansicht wurde Paulus schon im Jahre 63 oder 64 hingerichtet; nach der anderen erhielt er seine Freiheit, machte dann noch mehrere Missionsreisen und starb erst etwa a. 66 oder 67. Im letzteren Falle müßte man die Freisprechung jedenfalls vor das Jahr 64 setzen. Denn in diesem Jahre brach die große römische Feuersbrunst und in Folge derselben die grausame Christenverfolgung aus, bei welcher Paulus, als das Haupt der verhaßten Secte, gewiß am wenigsten verschont geblieben wäre. Was nun aber die Thätigkeit des Paulus zwischen der ersten und zweiten römischen Gefangenschaft betrifft, so sind darüber die Vertheidiger der letzteren selbst wieder verschiedener Meinung. Baronius und Hug z. B. verlegen die Abfassung der Pastoralbriefe vor die Zeit der Freilassung, während Usher, Pearson, Heydenreich, Gieseler und Neander den ersten Brief an den Timotheus und den Brief an den Titus der Zwischenzeit zwischen den beiden Gefangenschaften, den zweiten Brief an den Timotheus, nach dem Vorgange des Eusebius, der

[1]) Diese Differenz hat übrigens bloß wissenschaftliches Interesse und ist ohne allen Einfluß auf die Glaubens- und Sittenlehre. Unter den Vertheidigern einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus sind besonders zu nennen: Baronius, Tillemont, Usher, Pearson, Mosheim, Münster, Hug, Wurm, Schott, Credner, Gieseler, Neander, Conybeare und Hawson; unter den Gegnern derselben: Petavius, Lardner, Schrader, Hemsen, de Wette, Winer, Baur, Niedner, Wieseler. Der letztere scheint uns diese Frage nach ihrer exegetischen und traditionellen Seite am gründlichsten und scharfsinnigsten untersucht zu haben (Chronologie des apost. Zeitalters S. 461 ff. und S. 521—551). Seitdem haben sich Ebrard und Thiersch gegen, Lange aber (II, 374 ff.) wieder für eine zweite Gefangenschaft ausgesprochen, ohne indeß auf die verschiedenen Seiten der Streitfrage näher einzugehen.

zweiten römischen Haft zuweisen. Neander setzt sich dann in seiner umsichtigen und besonnenen Weise aus den historischen Andeutungen der Pastoralbriefe folgendes Bild von dem Theil der Thätigkeit des Paulus zusammen, welcher in der Apostelgeschichte gänzlich übergangen wäre[1]). Nach seiner Befreiung führte Paulus zunächst den im Briefe an den Philemon und an die Philipper ausgesprochenen Entschluß einer Visitationsreise nach Kleinasien und Griechenland aus, ließ in Ephesus den Timotheus zur Leitung der Gemeinde und als Wächter gegen die unterdeß eingedrungenen Irrlehrer zurück, brachte das Evangelium nach Kreta, vertraute die fernere Einrichtung der Kirche auf dieser Insel seinem Schüler Titus an, begab sich dann wieder nach Griechenland (Nikomedien in Epirus) und Kleinasien, nahm von Timotheus Abschied, und führte nun seinen früheren Entschluß aus, das Evangelium in Spanien zu verkündigen[2]); hier wurde er abermals gefangen genommen, nach Rom geschleppt, schrieb von da aus den zweiten Brief an Timotheus und starb darauf den Märtyrertod. Wir müssen aber hier sogleich bemerken, daß sich so viele und so ausgedehnte Missionsreisen kaum in den Zeitraum von drei oder höchstens vier Jahren hineindrängen lassen, zumal da es nach dem, was uns aus der Apostelgeschichte bekannt ist, die Gewohnheit des Apostels war, die Länder nicht nur bloß zu durchfliegen, sondern in größeren Städten sich längere Zeit niederzulassen.

Wir wollen nun die wichtigsten Gründe für und wider die Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft mit möglichster Unbefangenheit prüfen. Es sind dabei sechs Punkte in's Auge zu fassen: 1) die Natur des Processes Pauli, 2) der Schluß der Apostelgeschichte, 3) die eigenen Aussichten des Paulus, 4) die Abfassungszeit der Pastoralbriefe, vor Allem 5) des zweiten Briefes an den Timotheus, 6) die Aussagen der patristischen Tradition.

1) Was den ersten Punkt betrifft, so war Paulus eigentlich unschuldig und hatte kein Verbrechen begangen, wonach er vor dem Richterstuhl des römischen Gesetzes verurtheilt werden konnte. Denn der römische Staat hatte damals vom Christenthum als solchem noch keine officielle Notiz genommen, dasselbe noch nicht für eine religio illicita erklärt, und um innere Religionsstreitigkeiten der Juden bekümmerte er sich nicht. Felix, Festus und Agrippa waren von der Unschuld des Apostels überzeugt; der Bericht, mit welchem er nach Rom gesandt wurde, lautete ohne Zweifel günstig, und dazu mochte der Hauptmann Junius, der ihn auf der Reise achten und lieben gelernt hatte und ihm die Rettung seines Lebens verdankte, seine auf die Kenntniß seines Charakters gegründete Empfehlung hinzugefügt haben.

Allein auf der anderen Seite muß man bedenken, daß die Juden gewiß

---

[1]) Ap. Gesch. I. S. 538 ff.

[2]) Mynster dagegen (de ultimis annis muneris apostolici a Paulo gesti, in seinen kleinen theologischen Schriften S. 234) läßt umgekehrt den Apostel zuerst nach Spanien und dann nach Kleinasien gereist sein.

kein Mittel unbenutzt ließen, um den eigentlichen Streitpunkt zu verschieben und das Opfer ihres Fanatismus als einen Störer der öffentlichen Ruhe, also als einen politischen Verbrecher darzustellen, wie dieß schon ihr Advocat Tertullus in Cäsarea versucht hatte. An der Kaiserin Poppäa, welche Nero a. 62 heirathete, konnten sie leicht Unterstützung finden, da sie jüdische Proselytin war und öfter mit Erfolg für die Juden intercedirte[1]). Dazu kam die erfolgreiche Wirksamkeit des Paulus in Rom selbst, wodurch viele Heiden und Juden zum Abfall von ihrer Religion verleitet, und die Aufmerksamkeit und der Verdacht der römischen Behörden auf die neue Secte gezogen wurden. Die im Jahre 64, also jedenfalls bald nach dem Ablauf der zwei Jahre (Apg. 28, 30) ausgebrochene Verfolgung der Christen setzt voraus, daß diese bereits ein Gegenstand des öffentlichen Hasses und Abscheues waren; denn sonst hätte das Gerücht, welches sie für die Urheber der Feuersbrunst erklärte, wohl nicht so leicht Eingang finden können. Daß aber Nero kurz zuvor den Paulus gerecht und billig sollte behandelt haben, ist sehr unwahrscheinlich, da er schon seit dem Jahre 60 und noch mehr seit dem Tode des Burrus a. 62 mit bodenloser Willkühr und scheuslicher Grausamkeit regierte. Sollte übrigens auch Paulus wirklich von der Anklage der Juden freigesprochen worden sein, so folgt daraus noch keineswegs, daß er Rom verlassen habe und später zum zweiten Male gefangen gesetzt wurde. Er konnte in den Verhältnissen der römischen Gemeinde gute Gründe finden, nach seiner Befreiung noch eine Zeit lang daselbst thätig zu verweilen, bis dann die neronische Christenverfolgung im Sommer a. 64 ausbrach, welche auch seinem Leben und all' seinen weiteren Reiseplänen ein Ende machte.

2) Das Schweigen der Apostelgeschichte über den Erfolg der Appellation an den Kaiser und den Ausgang des Apostels ist auf verschiedene Weise erklärt worden, aus der Bekanntschaft des Theophilus mit demselben, oder aus der Absicht des Lucas, eine Fortsetzung zu schreiben, oder aus Gründen der Vorsicht, um nicht durch die Erwähnung der neronischen Christenverfolgung eine Aufregung zu verursachen, — was aber alles leicht als unbefriedigend nachgewiesen werden kann. Wahrscheinlich war das Schicksal des Paulus bei der Vollendung der Acta noch gar nicht entschieden, und dann würde man daraus weder für, noch gegen eine Befreiung argumentiren können, wenn man nicht etwa annehmen will, daß gerade eine Verschlimmerung der Lage des Gefangenen oder der Ausbruch der Verfolgung gegen die Christen den Verfasser an der Fortsetzung gehindert habe. Setzt man aber die Abfassung nach dem Tode des Apostels, so spricht sie eher gegen eine zweite Gefangenschaft, da sie seinen Plan nach Spanien zu reisen, den er in Korinth faßte (Röm. 15, 24. 28), aber später aufgegeben oder doch in's Unbestimmte hinausgeschoben zu haben scheint (Philem. 22. Phil. 2, 24), gar nicht erwähnt, und überhaupt ziemlich deutlich Rom als das äußerste und letzte Ziel seiner Wirksamkeit bezeichnet (Apg. 19, 21; 23, 11; 27, 24; vgl. 20, 25. 38).

---

[1]) Josephus Archaeol. XX, 8, 11 und dessen vita §. 3.

3) Paulus selbst spricht im Briefe an den Philemon V. 22 und an die Philipper 1, 25; 2, 24 die Hoffnung auf Befreiung aus und baut darauf den Plan einer Besuchsreise zu seinen griechischen und kleinasiatischen Gemeinden, ja er bestellte sich schon eine Herberge in Kolossä. Indeß läßt sich daraus keineswegs sicher auf die wirkliche Befreiung schließen. Denn er hatte diese Hoffnung nicht aus einer höheren Offenbarung, wie sie ihm in Betreff seiner Reise nach Rom zu Theil geworden war, sondern bloß aus seinem eigenen Geiste und dem sehr natürlichen Wunsche nach dem Wiedersehen seiner Brüder und erneuter Thätigkeit für das Reich Gottes. Ein untrügliches Vorherwissen ihres persönlichen Schicksals aber dürfen wir den Aposteln keineswegs zuschreiben. Wir finden vielmehr, daß die Stimmung des Paulus in solchen Dingen je nach den Umständen wechselte. In der Abschiedsrede zu Milet nahm er von den ephesinischen Aeltesten auf immer Abschied[1]); seinen früheren Plan, von Rom direct nach Spanien zu reisen (Röm. 15, 24), gab er auf; und bei der Abfassung des Philipperbriefs war seine Erwartung der Befreiung keineswegs so zuversichtlich, vielmehr schwebte ihm die Möglichkeit des nahen Märtyrertodes vor, Phil. 2, 17, und auch subjectiv schwankte er zwischen dem Wunsche, abzuscheiden und beim Herrn zu sein, und zwischen dem Wunsche, den Brüdern noch länger zu dienen, 1, 20—23. Wie leicht konnte aber in Rom eine ungünstige Veränderung seiner Lage eintreten, zumal nachdem der eigentliche Proceß begonnen hatte! Bei der Abfassung des zweiten Timotheusbriefes, den auch mehrere Vertheidiger einer zweiten Gefangenschaft noch vor seiner Befreiung geschrieben sein lassen, war er zwar auch noch bloß mit Einer Kette (2 Tim. 1, 16), aber doch schon wie ein Verbrecher gefesselt (2, 8), von vielen seiner Brüder, selbst von seinem Mitarbeiter Demas, aus Todesfurcht verlassen (4, 10. 16—18) und erwartete nur noch die Märtyrerkrone (4, 6—8).

4) Ein viel stärkeres Argument zu Gunsten einer zweiten römischen Gefangenschaft scheinen auf den ersten Anblick die Pastoralbriefe zu liefern, deren paulinischer Ursprung von einigen neueren Kritikern, Baur und de Wette, nach dem Vorgange des Gnostikers Marcion, vergeblich bekämpft worden ist. Was nämlich zunächst den ersten Brief an den Timotheus und den Brief an den Titus betrifft, so hält es schwer, dieselben in die frühere Lebensgeschichte des Paulus einzureihen, hauptsächlich deßhalb, weil die Apostelgeschichte nichts von einer evangelischen Wirksamkeit des Paulus auf der Insel Kreta (jetzt Candia) berichtet, welche doch Titus 1, 5 vorausgesetzt wird[2]). Sodann

---

[1]) Vgl. oben §. 81 f.

[2]) Lucas weiß zwar von einem ganz kurzen und zufälligen Aufenthalt des Paulus in „Schönhafen" nahe bei der Stadt Lasäa (wahrscheinlich identisch mit dem Lissa der Peutingerschen Tafel) während seiner Reise nach Rom (Apg. 27, 8). Dieser Aufenthalt kann aber unmöglich Tit. 1, 5 gemeint sein. — Uebrigens scheint mir diese chronologische Schwierigkeit ein Beweis für die Aechtheit der Pastoralbriefe zu sein, da ein späterer Fälscher sie gewiß nicht in solche Verhältnisse hineinverlegt hätte, welche sich in der Apostelgeschichte gar nicht nachweisen lassen.

scheint der Inhalt derselben besser auf eine spätere Zeit zu passen. Der Apostel ertheilt nämlich dem in Ephesus befindlichen Timotheus (1 Tim. 1, 3) und dem in Kreta zurückgelassenen Titus (Tit. 1, 5) Instructionen über die Einrichtung und Leitung der Kirche, besonders über die Erfordernisse und Pflichten der Kirchenbeamten und die Bekämpfung gnostisirender Irrlehrer, die theils als schon vorhanden, theils mit prophetischem Blick als zukünftig geschildert werden. Endlich hat der Geist und Styl der Pastoralbriefe manches von den übrigen Schriften des Paulus Abweichende, was man durch sein höheres Alter erklären könnte; sie sind nicht so didactisch, dialectisch argumentirend und streng zusammenhängend, wie z. B. der Galater- und Römerbrief, sondern fast ausschließlich praktisch, kurz hinwerfend und abrupt in den Uebergängen, und über das Ganze ist eine gewisse Wehmuth verbreitet, als sehne sich der Schreiber aus der Hitze des Tages und dem Schauplatze des Streites in das Land der Ruhe.

Allein alle diese Bedenken gegen eine frühere Abfassung sind keineswegs zwingend und werden zum Theil schon dadurch abgewiesen, daß die alte Kirche fast ganz einstimmig und auch viele Vertheidiger der in Frage stehenden Hypothese den ersten Brief an Timotheus und den Brief an Titus vor der ersten römischen Gefangenschaft geschrieben sein lassen. Wären sie kurz nach derselben verfaßt, so würde man irgend eine Hinweisung darauf erwarten; eine solche findet sich aber nirgends. Die Schwierigkeiten lassen sich, näher betrachtet, ziemlich genügend lösen.

a) Das Schweigen der Apostelgeschichte über die kretensische Thätigkeit des Paulus ist nicht entscheidend, da sie überhaupt keinen vollständigen Bericht geben will und manches Andere, wie seinen dreijährigen Aufenthalt in Arabien (Gal. 1, 17), seinen zweiten Besuch in Korinth (s. oben §. 77), seine Wirksamkeit in Illyrien (Röm. 15, 19) und viele seiner Trübsale und Verfolgungen (2 Kor. 11, 23 ff.) völlig übergeht. Paulus konnte sehr wohl von größeren Städten aus, wie Antiochia, Ephesus, Korinth, wo er sich Jahre lang aufhielt, eine Reise nach Kreta machen, und da er nach Röm. 15, 19 vgl. V. 23, also vor seiner Gefangennehmung, die Verkündigung des Evangeliums zwischen Jerusalem und Illyricum vollendet und hier keinen Raum mehr hatte (weßhalb sich nun sein Augenmerk nach Rom und Spanien richtete): so ist sogar sehr wahrscheinlich, daß er damals auch schon in Kreta, der zwischen diesen beiden Endpunkten in der Mitte gelegenen, größten und bedeutendsten Insel des Archipelagus, gewesen war, so gut als in Kypern (Apg. 13, 4 ff.)[1]. Uns scheint die Annahme am meisten begründet, daß die Reise des Paulus

[1]) Etwas voreilig hat Dr. Neander aus dem Umstand, daß Lucas in seinem ausführlichen Reisebericht Kap. 27, 7 ff. nichts von einer Begrüßung durch christliche Brüder erwähnt, den Schluß gezogen, daß es damals überhaupt noch keine Christen auf Kreta gegeben habe (Ap. Gesch. I. S. 543). Denn einmal hatten die Christen ja gar keine Gelegenheit, den zufälligen und vorübergehenden Aufenthalt des Paulus daselbst zu erfahren; und sodann konnte er in einem ganz andern Theil dieser großen Insel gewirkt haben, die schon bei Homer die „hundertstädtige" (ἑκατόμπολις) heißt.

nach Kreta, sowie der Brief an Titus und der erste an Timotheus, in die Zeit seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus (Apg. 19, 7. 10; vgl. 20, 31)[1]) fällt, in welchen wir auch seinen zweiten, in der Apostelgeschichte ebenfalls übergangenen, aber aus 2 Kor. 12, 13. 14 und 13, 1 feststehenden Besuch in Korinth verlegt haben (§. 77). Diese beiden Reisen passen sehr gut zusammen, sowie auch der nach Titus 3, 12 beabsichtigte Winteraufenthalt in Nikopolis, worunter man wohl kein anderes, als das in Epirus gelegene und zur Provinz Achaja gehörige[2]) Nikopolis zu verstehen hat, welches von Augustus zum Andenken seines Sieges über Antonius erbaut wurde und bald zu großer Blüthe gelangte. Denn wir wissen auch aus dem ersten Korintherbrief, der um diese Zeit im Frühling a. 57 in Ephesus geschrieben wurde (s. §. 77), daß Paulus den folgenden Winter in Achaja, wozu, wie so eben bemerkt, auch das epirotische Nikopolis gehörte, zuzubringen hoffte (1 Kor. 16, 3 ff. 6; vgl. 2 Kor. 10, 15. 16. Apg. 19, 21). Diesen Plan führte er aus, nach Apg. 20, 2. 3, und auf seiner Landreise über Makedonien nach Korinth kann er ja sehr wohl nach Nikopolis gekommen sein; diese Möglichkeit wird sogar zur Gewißheit durch die ausdrückliche Erklärung des Apostels in dem bald darauf a. 58 geschriebenen Römerbrief, daß er damals in dem an Epirus angrenzenden Illyrien gewirkt (15, 19) und daß er in diesen Gegenden keinen Raum mehr zur Verkündigung des Evangeliums habe (V. 23). Auch sagt die Apostelgeschichte nicht, daß er den Winter von 57 auf 58 allein in Korinth, sondern überhaupt in Hellas, d. h. in Achaja zugebracht habe (Apg. 20, 2. 3); und war er einmal in Illyrien, so führte ihn schon der nächste Weg nach Korinth über Nikopolis. So stimmt also, genauer besehen, Alles vortrefflich zusammen, während man bei der Verlegung des Titusbriefs zwischen die erste und zweite römische Gefangenschaft sich bloß auf dem unsicheren Boden der Vermuthung befindet[3]). — Daß aber auch der erste Brief an Timotheus um dieselbe Zeit, vielleicht noch etwas früher, als der an den Titus abgefaßt sei, dafür spricht noch positiv der Umstand, daß Timotheus damals noch ein „Jüngling" (1 Tim. 4, 12; vgl. auch Tit. 2, 15) und überhaupt mit der Leitung kirchlicher Ange-

[1]) Vielleicht läßt sich die bekannte Differenz von 9 Monaten, welche sich zwischen der Zeitangabe des Lucas und des Paulus findet, gerade dadurch ausgleichen, daß der letztere auch seine Reise nach Kreta und seinen zweiten Besuch in Korinth (2 Kor. 13, 1), wovon er wieder nach Ephesus zurückkehrte, mit einbegriff.

[2]) Wie Tacitus ausdrücklich sagt, Annal. II, 53: apud *Achajae* Nicopolim, quo venerat per Illyricam oram etc.

[3]) Wir verweisen hier über die Abfassungszeit der beiden Pastoralbriefe auf die ausführliche und scharfsinnige Untersuchung von Wieseler, Chronologie S. 286—315 und S. 329—355, wo zugleich die abweichenden Ansichten geprüft sind. Wieseler setzt, wie wir schon oben bemerkt haben, die Abfassung des ersten Briefs an Tim. in das J. 56 während der Abwesenheit des Paulus von Ephesus entweder in Makedonien oder in Achaja, die Abfassung des Briefs an Tit. etwas später in die letzten Monate seines ephesinischen Aufenthaltes a. 57, zwischen den ersten und zweiten Korintherbrief.

legenheiten wenig bekannt war, was auf die Zeit nach der ersten römischen Gefangenschaft weit weniger paßt, da er ja schon seit Apg. 16, 1 f. im Jahre 51 (s. oben §. 71) an Paulus als Missionsgehülfe sich angeschlossen hatte[1]).

b) Das Vorhandensein von Kirchenbeamten und Irrlehrern in einer so frühen Zeit kann nicht auffallen. Denn Diakonen und Presbyter gab es noch viel früher in der Muttergemeinde von Jerusalem Apg. 6, 3 ff.; 11, 30; 15, 2. 46 und in den paulinischen Gemeinden Apg. 14, 23; 1 Thess. 5, 12; 1 Kor. 16, 15 f. Röm. 16, 1, wo selbst eine Diakonissin, die Phöbe, erwähnt wird[2]). Eine judaisirende Gnosis, ganz ähnlich der in den Pastoralbriefen bekämpften, hatte jedenfalls in Kolossä schon zur Zeit der ersten römischen Gefangenschaft um sich gegriffen[3]); warum sollten sich die Anfänge davon nicht schon ein paar Jahre zuvor in der kleinasiatischen Hauptgemeinde, diesem Mittelpunkte jüdischer und heidnischer Magie und Pseudophilosophie (vgl. Apg. 19, 13—19), gezeigt haben? Sagt ja Paulus schon in Einem seiner frühsten Briefe vom Jahre 53, daß „das Geheimniß der Bosheit" 2 Thess. 2, 7, das doch auch mit einem Abfall von der christlichen Wahrheit in Verbindung steht, vgl. V. 11, „bereits wirksam sei." Zwar macht man dagegen die milesische Abschiedsrede des Paulus Apg. 20, 29. 30 geltend, wo er vor Irrlehrern warnt, welche erst *nach seinem Abschied* auftreten werden. Allein, genau genommen, spricht er dort von dem bevorstehenden Eindringen der Irrlehrer unter die ephesinischen *Presbyter*, und daraus kann man eher schließen, daß sie in der *Gemeinde* schon früher vorhanden waren, als das Gegentheil. Und wer kennt nicht die Unbeständigkeit und Veränderlichkeit, das Ebben und Fluthen in der Geschichte der Häresieen und Secten! Wie leicht konnten die Irrlehrer während der Kirchenleitung des jungen und noch wenig erfahrenen

---

[1]) Zwar warnt Paulus den Timotheus auch noch in dem jedenfalls später geschriebenen zweiten Brief vor „*jugendlichen* Lüsten" (2 Tim. 2, 22), worunter man nach dem Zusammenhang besonders Disputirsucht, Hang zu unnützen Grübeleien und Ehrgeiz zu verstehen hat. Allein solche Versuchungen kann auch ein älterer Mann noch sehr wohl verspüren, und er hat sich um so mehr davor zu hüten, weil sie gerade ihm besonders übel anstehen.

[2]) Gerade umgekehrt hat *Mosheim* aus den vielen Instructionen des ersten Timotheusbriefes auf eine noch unvollständige Organisation der ephesinischen Gemeinde, mithin auf eine sehr frühzeitige Abfassung desselben geschlossen.

[3]) Nach Dr. *Baur* freilich wären die Irrlehrer der Pastoralbriefe die antijüdischen Marcioniten des zweiten Jahrhunderts. Allein diese Ansicht beruht auf einer verkehrten Auslegung, oder vielmehr Einlegung. Mit Recht bemerkt *Neander* (I. S. 538 Anm.): „Was in diesem Briefe (dem 1. an Tim.) über Irrlehrer vorkommt, kann kein Bedenken in mir erregen. Die Anspielungen auf spätere gnostische Lehren, welche *Baur* in diesem Briefe, wie in den übrigen Pastoralbriefen, finden wollte, kann ich durchaus nicht darin finden. Die Keime eines solchen judaisirenden Gnosticismus oder einer theosophisch-asketischen Richtung, wie sie in den beiden Briefen an Timotheus sich erkennen läßt, würde ich schon a priori, als in dieser Zeit vorhanden, voraussetzen, da die Erscheinungen des zweiten Jahrhunderts auf eine solche allmählig aus dem Judaismus sich herausbildende Richtung zurückweisen."

Timotheus frech ihr Haupt erheben, bei der Rückkehr des Paulus durch die Macht seines Geistes und seiner Persönlichkeit für eine Zeit lang entwaffnet werden und dann nach seinem Weggange auf's Neue und gefährlicher hervortreten! Dazu kommt, daß das Uebel auch im ersten Brief an den Timotheus 4, 1 ff. vgl. 2 Tim. 2, 17 ff. u. 3, 1 ff. als ein solches dargestellt wird, das erst in der Zukunft, „in den letzten Zeiten", sich recht entfalten werde.

c) Der eigenthümliche Inhalt und Ton der fraglichen Briefe endlich erklärt sich für diejenigen, welche überhaupt von der Aechtheit derselben fest überzeugt sind, zur Genüge theils aus ihrem praktisch kirchlichen Zweck, theils aus der besonders bewegten Stimmung des Verfassers, wozu wir aus derselben Zeit eine Analogie an dem zweiten Korintherbrief haben (vgl. §. 79 f.), theils aus dem Charakter der Empfänger.

5) Das exegetische Hauptbollwerk für die in Frage stehende Hypothese ist der zweite Brief an den Timotheus, auf welchen sich daher auch die neusten Vertheidiger derselben vor Allem berufen. Dieses Schreiben, welches den Empfänger als in Ephesus oder doch in der Nähe dieser Stadt anwesend voraussetzt (1, 15. 18; 4, 19, womit 4, 12 nicht nothwendig im Widerspruch steht), und ihn sammt Marcus eilend zu dem gefangenen Apostel nach Rom zu kommen auffordert (4, 9. 11. 21), enthält nämlich einige Merkmale, welche auf eine kürzliche Anwesenheit des Paulus in Kleinasien und Korinth und eine von Apg. 27 abweichende Reiseroute, sowie eine von der ersten Gefangenschaft Apg. 28, 30 f. verschiedene Lage des Apostels hinzudeuten scheinen. Eine genauere Exegese führt indeß zu ganz andern Resultaten, wie wir gleich zeigen werden. Die Stellen, die nämlich hier in Betracht kommen, sind folgende:

a) Paulus beauftragt den Timotheus, ihm den in Troas zurückgelassenen Mantelsack[1]) sammt Büchern und Pergamentrollen mitzubringen 4, 13. Allein man kann dabei sehr wohl an die Apg. 20, 6 erwähnte Anwesenheit des Paulus in Troas denken, mag man sich nun die Zurücklassung dieser Sachen aus einer bestimmten Absicht, oder aus der Art seiner Abreise erklären, indem er bis Assos zu Fuß ging (V. 13). Zwar waren allerdings seither mehrere Jahre verflossen; aber es hindert uns nichts, anzunehmen, daß er entweder bisher keine passende Gelegenheit zur Abholung der Bücher gefunden, oder sie absichtlich so lange dem Karpus zum Gebrauch überlassen hatte, oder endlich sie bis dahin nicht bedurfte. Und da er bei der Abfassung des 2. Tim.-Br. den baldigen Märtyrertod erwartete, so darf man wohl der Vermuthung Raum geben, daß er diese Documente damals bloß deßhalb bestellte, weil sie für seinen Proceß als Zeugnisse seiner Unschuld wichtig waren. Es ist indeß auch möglich, daß dieselben sich auf die Abfassung oder Vollendung des Evangeliums und der Apostelgeschichte des Lucas bezogen.

---

[1]) φελόνης kann heißen Mantel, oder Mantelsack, Futteral, Mappe. Das Letztere paßt aber besser wegen der Bücher und Pergamente.

b) Die Bemerkung, daß „er den Trophimus krank in Milet zurückließ," und daß „Erastus zu Korinth blieb" 4, 20, reicht auch nicht hin, das Factum einer kurz vorangegangenen Anwesenheit Pauli zu Korinth und Milet, wovon die Apostelgeschichte nichts weiß, festzustellen. Denn das Letztere sagt bloß aus, daß Erastus (ohne Zweifel der Schatzmeister von Korinth, Röm. 16, 23) gegen die Erwartung des Paulus nicht nach Rom kam, wo er ihm vermöge seiner angesehenen Stellung als deprecator, vielleicht auch als Zeuge beim Proceß hätte nützlich sein können, wenn nämlich seine jüdischen Ankläger den Streit vor dem Tribunal des Annäus Gallio (Apg. 18, 12—27) wieder aufwärmten. Und was das Zurücklassen des kranken Trophimus betrifft, so kann das ἀπέλιπον, welches gewöhnlich als erste Person der Einheit gefaßt wird, so daß Paulus das Subject wäre, grammatisch ebenso gut die dritte Person der Mehrheit sein und so erklärt werden: den Trophimus ließen sie, nämlich seine Landsleute, die Asianer (2 Tim. 1, 15. 16), krank in Milet zurück[1]). Sollte dieß nicht genügen, so kann man — falls nämlich wirklich das karische Milet, und nicht das kretensische zu verstehen, oder gar Malta (ἐν Μελίτῃ) zu lesen ist — an die Transportationsreise des Apostels von Cäsarea nach Rom denken, wo er zwar bloß bis nach Myra in Lykien kam (Apg. 27, 5) und dort ein anderes Schiff bestieg, aber den Trophimus zurücklassen konnte mit der bestimmten Weisung und Erwartung, daß er auf dem ersten Schiffe, welches ja nach Adramytium in der Nähe von Troas bestimmt war und die kleinasiatischen Küstenstädte zu befahren beabsichtigte (27, 2), vollends noch bis Milet reisen würde[2]). Jedenfalls wollte der Apostel dem Timotheus durch diese Notiz schwerlich etwas Neues über den Trophimus mittheilen, da Timotheus ja damals in oder nahe bei Ephesus, also auch nahe bei Milet sich aufhielt, sondern seine einsame und verlassene Lage schildern (2 Timotheus 4, 16) und seine Bitte motiviren, er möchte noch vor dem Winter zu ihm nach Rom kommen (V. 21). Den Trophimus mußte er um so schmerzlicher entbehren, da er die unschuldige Veranlassung seiner Gefangennehmung in Jerusalem gewesen war (Apg. 21, 29), ihm also als Zeuge für die Zurückweisung der Beschuldigung, den Tempel durch Einführung eines Heiden profanirt zu haben, besonders gute Dienste hätte leisten können.

c) 2 Tim. 4, 16. 17 spricht Paulus von seiner ersten Verantwortung (πρώτῃ ἀπολογίᾳ), in welcher ihn seine menschlichen Freunde aus

---

[1]) So Hug in der Einl. z. N. T. II. 418 f., wo er eine Stelle aus Lukian (de morte Peregr. §. 13) citirt, um zu zeigen, mit welchem Eifer die ältesten Christen einem gefangenen Bruder auf gemeinsame Kosten Abgeordnete zum Trost und zum Beistand vor Gericht zusandten.

[2]) Aehnlich Wieseler S. 466 ff. Am allereinfachsten würde sich diese Schwierigkeit heben, wenn wir mit Thiersch die Abfassung des zweiten Timotheusbriefs in die Zeit der Gefangenschaft von Cäsarea, wenige Monate nach der Anwesenheit des Paulus in Milet, Apg. 20, 15, setzen würden, wogegen uns aber zu viele Gründe zu sprechen scheinen.

Todesfurcht verlassen, der Herr ihn aber mächtig gestärkt und aus des Löwen Rachen (ἐκ στόματος λέοντος) errettet habe. Darunter verstehen mehrere Kirchenväter nach dem Vorgange des Eusebius eine Befreiung aus einer früheren römischen Gefangenschaft und aus der Gewalt des Kaisers Nero, und sie beziehen dann die Worte: „damit durch mich die Predigt erfüllt würde, und alle Heiden sie höreten," auf die Wirksamkeit des befreiten Apostels unter anderen occidentalischen Völkern, welche er früher noch nicht besucht hatte. Allein abgesehen davon, daß ἀπολογία nicht = αἰχμαλωσία, und πρώτη nicht = προτέρα ist, so spricht gegen diese Auslegung schon der Umstand, daß Paulus dem Timotheus etwas Neues mittheilen will, diesem aber die Befreiung aus einer ersten Gefangenschaft nicht hätte unbekannt sein können. Daher verlegen jetzt fast alle Exegeten die „erste Vertheidigung" in die Gefangenschaft, in welcher sich Paulus damals während des Schreibens befand, und beziehen die Predigt vor allen Heiden auf die gerichtliche Schutzrede des gefangenen Apostels, da die Criminalprocesse bei den Römern öffentlich waren und in Rom alle Völker zusammenströmten. Die Auslegung des „Löwen" ist weder für die eine noch für die andere Annahme entscheidend, doch haben wir darunter wahrscheinlich nicht Nero, sondern entweder die Todesgefahr, oder den Ankläger des Paulus, den Stellvertreter des Synedriums, zu verstehen[1]). Außerdem findet sich in unserem Briefe keine Hindeutung auf eine frühere römische Gefangenschaft, nicht einmal Kap. 3, 11, wo man eine solche erwarten würde, da er seine Leiden und Verfolgungen aufzählt.

Giebt es somit in diesem Briefe keinen entscheidenden Grund für die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft, so spricht derselbe im Allgemeinen weit eher positiv dagegen. Denn er setzt im Wesentlichen dieselbe Lage des Apostels voraus, wie die Briefe aus der ersten Gefangenschaft. Er hatte dieselben Gefährten theils um sich, wie den Lucas (4, 11. vgl. Kol. 4, 14. Philem. 24), theils kurz zuvor abgesandt, wie den Tychikus (V. 12; vgl. Eph. 4, 21. Kol. 4, 21), theils zu sich bestellt, wie den Timotheus und Marcus (V. 9. 11); er war bloß mit Einer Kette gebunden (1, 16); er konnte Besuche annehmen und Briefe schreiben. Daß sich aber dieselben Umstände in einer zweiten Gefangenschaft wiederholt haben, und daß dem Apostel auch nach der neronischen Christenverfolgung der Umgang und die Correspondenz mit Freunden und eine zweite Vertheidigung (auf welche das richtig verstandene πρώτη 2 Tim. 4, 16 hinweist) gestattet worden sei, ist gewiß in hohem Grade unwahrscheinlich. Aus diesem Grunde haben daher auch manche Vertheidiger einer zweiten Gefangenschaft, wie Baronius und Hug, den 2. Timotheusbrief der ersten Gefangenschaft zugewiesen; nur irren sie darin, daß sie ihn in

[1]) Der Singular stünde dann, weil nach römischem Rechte stets nur Ein Kläger sein durfte. Wieseler citirt S. 476 eine Stelle des Josephus Antiqu. XVIII, 6, 10, wo λέων in ähnlichem Sinn gebraucht wird. Zu vergleichen ist auch der Ausdruck ἐθηριομάχησα 1 Kor. 15, 32, wo unter den wilden Thieren wahrscheinlich die wüthenden Gegner des Paulus zu verstehen sind.

die erste Zeit derselben setzen[1]). Denn alle Umstände, besonders die Abreise der meisten Gefährten, die verlassene Lage (4, 9. 10. 16)[2]), der weit vorgerückte Proceß des Apostels (4, 16. 17), seine Erwartung des nahen Märtyrertodes (4, 7. 8. 18) und der Abfall des Demas (4, 10. vgl. mit Kol. 4, 14) sprechen dafür, daß der zweite Brief an Tim. zuletzt geschrieben ist und zwar nach dem Verfluß der zwei Jahre, mit welchen die Apostelgeschichte schließt, da bereits das erste Verhör des Paulus, wovon Lucas noch nichts berichtet, Statt gefunden und seine Lage, obwohl im Wesentlichen noch dieselbe, sich doch in Bezug auf den wahrscheinlichen Ausgang bedeutend verschlimmert hatte. Der früheste Termin für die Abfassung ist mithin der Frühling des Jahres 63, der späteste Termin der Brand Roms im Juli 64, worauf die Christenverfolgung ausbrach; und da Paulus den Timotheus aufforderte, bald (4, 9) und zwar noch vor dem Winter (V. 21) zu ihm zu kommen, so möchte der Spätsommer des Jahres 63 sich als die wahrscheinlichste Abfassungszeit dieses Briefes ergeben.

Im N. T. selbst finden wir also durchaus keinen eigentlichen Beweis zu Gunsten der in Frage stehenden Hypothese, und gesetzt auch, die erwähnten Schwierigkeiten in der Auslegung der Pastoralbriefe ließen sich nicht auf eine völlig befriedigende Weise lösen, so ist man doch dadurch keineswegs zur Annahme einer Reihe von historischen Thatsachen berechtigt, von denen sich sonst

---

[1]) In diesem Punkte stimmen mit ihnen auch Petavius, Lightfoot, Schrader, Matthies ꝛc. überein. Das einzige Argument für diese Ansicht ist, daß Timotheus noch nicht in Rom war, während wir ihn bei der Abfassung der Briefe an die Kolosser (1, 1), an Philemon (V. 1) und an die Philipper (2, 19) bei ihm finden (Hug's Einleit. II, S. 415 und 451). Allein dieß ist vielmehr durch eine zweimalige Anwesenheit des Timotheus in Rom zu erklären, weil sonst alle Merkmale für die frühere Abfassung der letztgenannten Briefe sprechen (vgl. §. 86). Paulus beabsichtigte während der Abfassung des Philipperbriefs, den Timotheus baldigst nach Philippi zu senden (Phil. 2, 19—24), und von dort war es nicht weit nach Ephesus, woher ihn der Apostel später zurückrief. Den Marcus hatte er schon früher nach Kolossä, also in dieselben Gegenden, gesandt (Kol. 4, 10). Die Grüße, welche er an Timotheus von einzelnen römischen Christen ausrichtet (2 Tim. 4, 21), machen ebenfalls eine frühere Anwesenheit desselben in Rom wahrscheinlich. Dem Hugischen Schluß steht der weit sichrere Schluß aus der Nichtanwesenheit des Aristarch 2 Tim. 4, 11 entgegen, da dieser mit Paulus nach Rom gekommen war (Apg. 27, 2) und Kol. 4, 10. Philem. 24 unter seiner Umgebung genannt wird, also erst nach der Abfassung der beiden letztgenannten Briefe abgereist sein kann.

[2]) Diese verlassene Lage des Apostels ist übrigens allerdings etwas räthselhaft, wenn man bedenkt, daß er Röm. 16 so viele Freunde in Rom grüßt, deren Zahl sich wohl durch seine persönliche Wirksamkeit vermehrt haben muß, und daß nach Tacitus eine „ingens multitudo" von Christen unter Nero hingemordet wurde. Darin liegt, wie uns dünkt, ein sehr scheinbares Argument für die Annahme, daß der zweite Brief an Timotheus während der Gefangenschaft in Cäsarea verfaßt worden sei, was aber freilich aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist. Man wird wohl das πάντες με ἐγκατέλιπον V. 16, „Alle haben mich im Stiche gelassen" auf die Zeugen beim Processe beschränken müssen.

gar keine sicheren Spuren finden[1]). Es fragt sich nun aber noch, ob die Hypothese einer zweiten Gefangenschaft nicht durch spätere Zeugnisse erwiesen werden könne. Mehrere Vertheidiger derselben, wie Baronius und Hug, verzichten auf einen exegetischen Beweis, nehmen sie aber dennoch auf die Autorität einiger Kirchenväter hin an. Im letzteren Falle hätten wir gar keine Documente von der Wirksamkeit des Paulus nach seiner Befreiung übrig, und wüßten bloß ganz im Allgemeinen, daß er entweder in Rom geblieben sei, oder seinem früheren Vorsatze gemäß noch mehrere Missionsreisen, vielleicht in den Orient, vielleicht nach Spanien, vielleicht in beide Gegenden gemacht und dann in einer zweiten Gefangenschaft den Märtyrertod erlitten habe. Dieß führt uns zum sechsten und letzten Punkt.

6) Unter den Zeugnissen der Tradition kommen eigentlich bloß zwei in Betracht, das des Clemens Romanus und das des Eusebius, da die anderen Kirchenväter in diesem Punkte durchaus von Eusebius abhängig sind.

a) Clemens von Rom, ein jüngerer Zeitgenosse und wahrscheinlich auch ein Schüler des Paulus (Phil. 4, 3), also ein besonders wichtiger Zeuge, berichtet in seinem ersten Korintherbrief Kap. 5. von Paulus, nach der gewöhnlichen Auslegung, daß er sieben Mal Fesseln getragen, im Orient und Occident das Evangelium verkündigt, die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt habe, bis an die Grenze des Abendlandes gekommen und unter den Herrschern den Märtyrertod gestorben sei[2]). Würde Clemens mit dürren Wor-

---

[1]) Treffend bemerkt Winer im Reallexicon sub Paulus (II. S. 220 f. der 3. Aufl.): „Man darf nicht übersehen, daß, da wir in der A. G. keine vollständige Reisegeschichte des P. finden, die eigenen Notizen des Apostels aber nur zufällig sind, es sehr natürlich ist, wenn wir bei der Einordnung eines mehrere specielle Beziehungen enthaltenden Sendschreibens auf Schwierigkeiten treffen. Diese Schwierigkeiten und die theilweise Unmöglichkeit ihrer Lösung möge, wenn sie vorhanden, offen anerkannt, darum aber nicht eine auf so schwankendem historischen Grunde ruhende Thatsache postulirt werden."

[2]) Wir setzen hier das griechische Original unter den Text, da die Auslegung streitig ist: *Διὰ ζῆλον* [ὁ] *Παῦλος ὑπομονῆς βραβεῖον* [*ἐπέσχ*]*εν, ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας,* [*παι*]*δευθείς, λιθασθείς. Κῆρυξ γ*[*ενό*]*μενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν* [*τῇ*] *δύσει, τὸν γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν· δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον κ*[*αὶ ἐπὶ*] *τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθὼν καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων, οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός.* Das Eingeklammerte ist von dem Herausgeber dieses im Alterthum sehr angesehenen Briefes, dem Bibliothekar Patricius Junius, ergänzt, darf also dem ursprünglichen Text nicht gleich gestellt werden. In dem auf dem britischen Museum befindlichen codex Alexandrinus nämlich, in welchem der Brief des Clemens allein noch erhalten ist, und aus welchem ihn Junius a. 1633 zu Oxford zum ersten Mal dem Druck überliefert hat, sind mehrere Schriftzüge verblichen und somit Textlücken entstanden, welche nur durch Conjecturen ausgefüllt werden können (vgl. darüber Hefele, Patrum Apostolicorum Opera, prolegg. p. XXV sqq. ed. 3).

ten sagen, Paulus sei in Spanien gewesen, so wäre die Sache bald abgemacht, und wir hätten dann ein unzweideutiges Zeugniß, daß er aus der ersten römischen Gefangenschaft befreit wurde, da er vor derselben erwiesener Maßen nicht in Spanien gewesen sein kann, sondern erst von Rom aus dorthin zu reisen gedachte (Röm. 15, 24. 28). Allein so einfach ist die Sache nicht. Vielmehr hängt Alles von der Auslegung des Ausdrucks τέρμα τῆς δύσεως und μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων ab. Um mit dem Letzteren anzufangen, so fassen die Vertheidiger einer zweiten römischen Gefangenschaft das μαρτυρεῖν in dem (erst bei späteren Schriftstellern gebräuchlichen) Sinne: den Märtyrertod sterben, und beziehen das ἡγούμενοι entweder (mit Pearson) auf Helius und Polyklet, welche während der Abwesenheit Nero's in Griechenland vom Jahr 66—67, also nach der ersten Gefangenschaft des Paulus, zu Rom regierten, oder (mit Hug) auf die Präfecten Tigellinus und Nymphidius Sabinus. Allein, abgesehen von einigen historischen Schwierigkeiten, ist ἐπὶ hier schwerlich Zeitbestimmung: „zur Zeit der Fürsten" (sub praefectis, wie Hefele übersetzt), sondern heißt: coram principibus. Dann aber ist auch das μαρτυρήσας vielmehr in seiner gewöhnlichen Bedeutung vom öffentlichen, freimüthigen Bekenntniß zu verstehen, welches Paulus vor dem kaiserlichen Gerichte abgelegt hat (vgl. 2 Tim. 4, 16. 17. Apg. 23, 11[1]). Den Begriff des Todes drückt ja Clemens gleich nachher vielmehr durch ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη (e mundo migravit et in locum sanctum abiit) aus. Somit hängt der ganze Beweis bloß noch an dem vielbesprochenen τέρμα τῆς δύσεως. Darunter glauben nämlich Pearson, Hug, Neander und Olshausen am natürlichsten Spanien verstehen zu müssen, indem ja Clemens von Rom aus schrieb, Italien für ihn also nicht die Grenze, sondern eher der Anfang des Occidents war (denn an und für sich kann ja bekanntlich der Ausdruck „Grenze" ebenso gut den Anfang, als das Ende bezeichnen, je nach dem Gesichtspunkte des Schreibenden). Englische Theologen haben im Interesse ihrer Kirche an das von Rom noch weiter entfernte Britannien gedacht[2]). Allein abgesehen davon, daß τέρμα, wenn es einmal geographisch gedeutet werden soll, auch eine subjective Fassung zuläßt und möglicherweise bloß dasjenige bezeichnen kann, was für Paulus die Grenze seines apostolischen Wirkens war[3]), oder was den Korinthern, an welche ja Clemens schrieb, als Grenze

[1]) So erklärt auch Dr. Neander I, 529 Anm. 1 die Stelle („er legte vor der heidnischen Obrigkeit ein Zeugniß von seinem Glauben ab") und hält es für unzulässig, daß Clemens durch ἐπὶ τῶν ἡγουμ. eine bestimmtere chronologische Bezeichnung geben und auf Männer hinweisen wollte, welchen damals die höchste Verwaltung der Reichsangelegenheiten zu Rom übertragen war.

[2]) So Usher (Brit. Eccl. Antiqu. c. 1) und Stillingfleet (Orig. Brit. c. 1).

[3]) So erklärt Dr. Baur den fraglichen Ausdruck: „Paulus kam zu seinem ihm im Occident gesteckten Ziel, welches als im Occident gelegen, auch das natürliche Ziel seines occidere war." Paulus S. 231 und in mehreren Abhandlungen. Dieselbe Erklärung trägt Schenkel vor in den „Studien und Kritiken" 1841. S. 71, und sucht zugleich zu beweisen, daß Clemens seinen ersten Brief an die Korinther

des Occidents erschien: so ist die ganze Stelle offenbar so rhetorisch und panegyrisch gefärbt, daß man darauf allein unmöglich eine so wichtige Hypothese bauen kann. Clemens sagt ja auch, daß Paulus sieben Mal Fesseln getragen, wobei man gewiß nicht an eben so viele Gefangenschaften denken wird, und daß er „die ganze Welt" Gerechtigkeit gelehrt habe, was ebenfalls bloß hyperbolisch zu verstehen ist. Paulus bedient sich zur Bezeichnung der schnellen Ausbreitung des Evangeliums über das ganze römische Reich ganz ähnlicher Ausdrücke, und zwar in einer Zeit, wo er zugestandenermaßen noch nicht in Spanien gewesen war, Kol. 1, 6. 23 (2 Tim. 4, 17) und schon Röm. 10, 18, wo er die Worte des 19. Psalms auf die Boten des Evangeliums anwendet: „In alle Lande ist ihr Klang ausgegangen, bis an's Ende der Erde (εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης) ihre Worte." Ebenso heißt es Apg. 1, 8 vgl. 13, 47, daß die Apostel Zeugen Jesu sein sollen „bis an die Grenzen der Erde" (ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς), und doch schließt Lucas, der ebenfalls in Rom schrieb, seinen Bericht von der Gründung der Kirche mit der Predigt des Paulus in Rom, womit freilich zugleich der Sieg des Christenthums im übrigen Abendlande bereits gesichert war. Derselbe Lucas sagt Apg. 2, 5, daß beim Pfingstfest „Juden aus allerlei Völkern, die unter dem Himmel sind," in Jerusalem anwesend waren; und doch erwähnt er gleich darauf V. 10 bei der Aufzählung derselben die Römer als das westlichste Volk, zum Beweis, daß nach dem damaligen Sprachgebrauch Rom wirklich in hyperbolischer Redeweise sehr gut die Grenze des Occidents heißen konnte[1]).

Allein es fragt sich, ob die locale Bedeutung von τέρμα in der clementinischen Stelle nicht überhaupt aufzugeben sei. Wenn man bedenkt, daß keiner der Kirchenväter sich auf dieselbe als ein Zeugniß für die Anwesenheit des Paulus in Spanien berufen hat, und daß die Präposition ἐπί, welche erst die geographische Auslegung veranlaßte, lediglich eine Conjectur des Herausgebers Junius ist, indem das Original im cod. Alex. hier eine Lücke darbietet (s. Note 2, S. 345): so verdient die neustens von Wieseler vorgetragene Exegese wenigstens alle Beachtung, wonach statt ἐπὶ vielmehr ὑπὸ zu lesen,

---

schon zwischen den Jahren 64 und 65, als Augenzeuge des Märtyrertodes Pauli, vom Schauplatz der verübten Schreckuisse aus und noch selbst von Todesgefahr umringt, geschrieben habe, also von keiner anderen, als von der ersten römischen Gefangenschaft reden konnte. Die Beweise dafür sind indeß sehr precär. Aus Kap. 40 und 41, wo der Tempel und Tempelcultus in Jerusalem als noch vorhanden vorausgesetzt zu sein scheint, läßt sich höchstens schließen, daß der Brief noch vor dem Jahre 70 abgefaßt worden sei. Vgl. Hefele, Patrum apostolic. opera, prolegg. p. XXXVI.

[1]) Wäre die Neander'sche Auslegung des clementinischen τέρμα für die damalige Zeit so naheliegend gewesen, so müßte man sich billig wundern, daß nicht schon Eusebius, der ja so unzweideutig eine zweite Gefangenschaft des Paulus behauptet und den damals fast als kanonisch geltenden Brief des Clemens sehr wohl kannte, nicht schon darauf sich berief und sich bloß mit einem unbestimmten: „Es geht die Sage", begnügte.

und τέρμα in der Bedeutung „oberste Gewalt, höchstes Tribunal" zu nehmen ist[1]). Wie übersetzen mithin die fragliche Stelle so: „Nachdem er (Paulus) ein Herold (des Evangeliums) im Morgenland und Abendland gewesen, erlangte er den edlen Ruhm seines Glaubens; nachdem er die ganze Welt Gerechtigkeit gelehrt hatte und vor der höchsten Gewalt des Abendlandes erschienen war und Zeugniß (von Christo) abgelegt hatte vor der Obrigkeit, so schied er aus der Welt und ging an den heiligen Ort, das erhabenste Muster der Geduld hinterlassend." So allein kommt ein schöner Fortschritt in die Darstellung des Clemens, und so allein wird die Tautologie vermieden, welcher er nach der anderen Auslegung schuldig wäre, da er ja die große Ausdehnung der Predigt des Paulus schon hinlänglich in den früheren Worten von κῆρυξ bis κόσμον geschildert hatte.

b) Wir übergehen das, später beim Abschnitt über den Aufenthalt des Petrus in Rom noch näher zu besprechende Fragment des korinthischen Bischofs Dionysius (um 170) bei Eusebius (II, 25), da es zwar den Petrus und Paulus gemeinschaftlich die korinthische Gemeinde gründen läßt (was in Betreff des Ersteren jedenfalls ungenau ist) und von ihrem gleichzeitigen Märtyrertod spricht, aber nicht von einer gleichzeitigen Reise der beiden Apostel von Korinth nach Italien, die allerdings erst nach der ersten Gefangenschaft hätte Statt finden können[2]). Ebenso das um das Jahr 170 verfaßte, von Muratori herausgegebene Fragment über den Kanon, welches zwar zum ersten Mal ausdrücklich eine „profectio Pauli ab urbe ad *Spaniam* proficiscentis" erwähnt, aber in einer so schadhaften und dunklen Stelle, daß man daraus im besten Falle nichts weiter, als das damalige Vorhandensein der Sage von einer solchen Reise folgern kann, die aber keine einzige ecclesia Paulina in jenem Lande aufweisen kann und sich, wie auch Neander zugiebt, sehr leicht aus einem voreiligen Schluß von dem Vorhaben des Apostels Röm. 15, 24 ff. auf dessen Ausführung erklären läßt[3]).

c) Klar und unzweideutig bezeugt zuerst Eusebius (gest. 340) eine Befreiung des Paulus aus der ersten und eine später erfolgte zweite römische Gefangenschaft im zweiten Buch seiner K.-G. Kap. 22. Allein das Gewicht seines Zeugnisses wird dadurch bedeutend geschwächt, daß er es nicht auf historische Nachrichten — er sagt bloß ganz unbestimmt: λόγος ἔχει — sondern vielmehr auf seine, oben bereits besprochene Auslegung von 2 Timoth. 4, 16. 17 grün-

---

[1]) Bekannt sind die Phrasen: θεοὶ ἁπάντων τέρμ' ἔχοντες, die Götter, die über Alles die höchste Gewalt oder Entscheidung haben, τέρμα σωτηρίας ἔχειν, die Macht haben, Heil zu verleihen, τέρμα Κορίνθου ἔχειν, die Obergewalt über Korinth haben, ꝛc. Vgl. die Nachweisungen in den Lexicis.

[2]) Vgl. das Nähere bei Wieseler S. 534 f.

[3]) Vgl. auch darüber Wieseler S. 536 ff. Dieser Gelehrte, der zu dem oben angeführten Fragment das Verbum omittit ergänzt, meint, daß der muratorische Kanon die Reise des Paulus nach Spanien läugne, und zwar aus dem Grunde, weil Lucas in der Apg. nichts davon erzähle.

det, welche aber selbst von den meisten neueren Vertheidigern einer zweiten Gefangenschaft als irrig aufgegeben wird. Dazu kommt, daß das ganze chronologische System des Eusebius die Annahme dieser Hypothese als Stütze forderte, indem er die erste römische Gefangenschaft des Paulus bereits mit dem Frühling des Jahres 55 eintreten läßt, was jedenfalls entschieden unrichtig ist, und seinen Tod in das 13. Regierungsjahr des Nero, d. h. in's Jahr 67 setzt, folglich ohne die Annahme einer Befreiung des Apostels eine ununterbrochene zwölfjährige Haft hätte annehmen müssen.

Fassen wir das Resultat dieser Untersuchung in ein paar Worten zusammen, so müssen wir sagen: daß die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Paulus auf sehr schwachen Gründen beruht und nicht sowohl aus zuverlässiger historischer Tradition, als aus dem Streben hervorgegangen ist, einerseits den Wirkungskreis des Apostels möglichst weit auszudehnen, andererseits gewisse Schwierigkeiten zu heben, welche die Erklärung der Pastoralbriefe, besonders des zweiten Briefes an den Timotheus, darbietet, — Schwierigkeiten, die sich aber befriedigender ohne diese Hypothese und die damit verbundenen vagen Combinationen lösen lassen.

§. 88. Der Märtyrertod des Paulus und die neronische Christenverfolgung.

(a. 64.)

Ueber den eigentlichen Proceß des Paulus wissen wir nichts, als was uns die allgemeine Kenntniß des römischen Gerichtsverfahrens und einige Winke des zweiten Timotheusbriefes an die Hand geben. Daß jedenfalls nach Apg. 28, 30. 31 wenigstens zwei Jahre verstrichen, ehe seine Angelegenheit sich der Entscheidung näherte, darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken: einmal, daß dieselbe durch ihren Zusammenhang mit einer religiösen Streitfrage sehr verwickelt war; sodann, daß der Angeklagte auch zwei Jahre in Cäsarea gesessen hatte, ohne gerichtet zu werden; weiter, daß despotische Kaiser, zu denen Nero nach seinem quinquennium im vollsten Sinne gehörte, den Gang der gerichtlichen Untersuchung nicht selten absichtlich verzögerten; und endlich, daß die Juden guten Grund haben mochten, die Sache in die Länge zu ziehen, sei es nun, um sich vorher Gönner bei Hofe zu verschaffen, sei es, um den Apostel bei der Ungewißheit des Ausgangs wenigstens so lange als möglich unschädlich zu machen. In solchen Fällen, wie dem vorliegenden, wo die Zeugen, die sich in der Regel persönlich zu stellen hatten (vgl. Apg. 24, 19), aus weiter Ferne kommen mußten, wurde dem Kläger eine bedeutende Frist bewilligt. Das eigentliche Hauptverfahren bestand aus zusammenhängenden Reden des Klägers und seiner Genossen, aus Vertheidigungsreden (ἀπολογίαι) des Angeklagten und seiner Freunde, aus dem Zeugenverhör und der Prüfung anderer Beweismittel. Dann folgte sogleich die Entscheidung des Richters, der im Falle eines unzweideutigen Beweises der Schuld oder Unschuld entweder verurtheilte oder freisprach, in zweifelhaften Fällen aber amplirte, d. h. ein non liquet aussprach,

wo dann nach einer vorherbestimmten Frist die obgenannten Verhandlungen in einer actio secunda wiederholt werden mußten, bis das definitive Urtheil gefällt werden konnte. Aus 2 Tim. 4, 15 geht nach richtiger Auslegung hervor, daß auch bei Paulus eine solche Ampliation oder Vertagung Statt fand, wie schon früher einmal in Cäsarea Apg. 24, 22. Bei der ersten Vertheidigung war er zwar von seinen eigenen Freunden aus Todesfurcht im Stiche gelassen, legte aber durch den Beistand des Herrn gestärkt, ein furchtloses Zeugniß von seinem Glauben vor dem höchsten Tribunal der Heidenwelt ab. Aber obwohl er dießmal noch nicht verurtheilt wurde, so scheint sich doch seine Lage in etwas verschlimmert zu haben. Ob es zu dem zweiten Verhöre kam, das er nach 2 Tim. 4, 16. 18 erwartete, oder ob die bald ausbrechende Christenverfolgung den Gang des Gesetzes gewaltsam unterbrach, das wissen wir nicht.

Der zweite Timotheusbrief aber, der sich jedenfalls als das letzte Sendschreiben des großen Heidenapostels erweist, läßt uns wenigstens einen Blick in seine Gemüthsstimmung kurz vor seinem Märtyrertode hineinwerfen. Beinahe dreißig Jahre hatte er nun seinem himmlischen Herrn und Meister mit beispielloser Treue und Aufopferung gedient; zahllose Gefahren, Kämpfe und Verfolgungen zu Lande und zu Wasser, in Städten und in der Wüste, unter Juden und Heiden und falschen Brüdern hatte er mit einem Heroismus ertragen, der nur durch höheren Beistand möglich ist, und mächtiger, als die scharfsinnigsten Verstandesargumente die Göttlichkeit des Christenthums beweist: — und nun nahe am Ziel seiner Heldenbahn angelangt, hinterläßt er noch ein so schönes Denkmal seiner väterlichen Liebe zu dem Schüler Timotheus, seiner unermüdlichen Sorge für die Kirche und die Reinerhaltung der heilsamen Lehre, seiner hohen Seelenruhe, seines unerschütterlichen Vertrauens auf den allmächtigen, treuen Gott und den endlichen Sieg Seines Evangeliums über alle Feinde! Würdiger konnte er nicht vom Kampfplatze scheiden, als mit den herrlichen Worten 2 Tim. 4, 7. 8: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet, ich habe Glauben gehalten. Hinfort ist mir beigelegt die Krone der Gerechtigkeit, welche mir der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, geben wird, nicht mir aber allein, sondern auch allen, die Seine Erscheinung lieb haben."

Paulus wurde nach der Tradition als römischer Bürger mit dem Schwerte hingerichtet[1]), entweder kurz vor oder während der neronischen Christenverfolgung, welche a. 64 p. C. zu wüthen begann[2]).

[1]) Auf dem Wege nach Ostia außerhalb der Stadt, in der Nähe der jetzigen St. Paulskirche. So berichtet der römische Presbyter Cajus am Ende des zweiten Jahrh. bei Eusebius Hist. Eccl. II, 25 (*ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν*). Die Enthauptung erwähnt zuerst Tertullian de praescript. haer. c. 36: Habes Romam... ubi... Paulus Johannis (des Täufers) exitu coronatur. Dann Eusebius H. E. II, 25: *Παῦλος δὴ οὖν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθῆναι . . . . ἱστορεῖται*, cf. III, 1. Hieronymus de script. eccl. c. 5 sagt von Paulus: Decimo quarto Neronis anno eodem die, quo Petrus, Romae pro Christo capite truncatus sepultusque est in via Ostiensi.

[2]) Wieseler S. 531 setzt die Hinrichtung des Paulus in den Anfang des

Die nächste äußere Veranlassung zu dieser ersten[1]) kaiserlichen Verfolgung der Christen war die furchtbare Feuersbrunst, welche am 19. Juli (XIV. Kalend. Sextil.) des Jahres 64 ausbrach, sechs Tage und sieben Nächte dauerte und von den vierzehn Bezirken, in welche Rom damals getheilt war, drei völlig und sieben halb zerstörte. Die heidnischen Berichterstatter führen sie einstimmig auf Nero selbst zurück, der zwar in den ersten fünf Jahren (a. 54—59) unter Seneca's und Burrus' Leitung musterhaft regierte, dann aber sich einer so maßlosen Willkühr und widernatürlichen Grausamkeit hingab, daß er zu den abscheulichsten aller Tyrannen gezählt werden muß. Während des Brandes, des größten, den die Geschichte kennt, befand er sich in Antium unweit der Stadt, ergötzte sich vom Thurme des Mäcenas aus an den grandiosen Flammen, sang in seinem beliebten Schauspieleranzuge die Zerstörung Troja's ab, und eilte erst dann zurück, als das wüthende Element sich seinem eigenen Palaste näherte. Um den allgemeinen Verdacht der Brandstiftung, der auf ihm lastete, zu tilgen und zugleich seiner teuflischen Grausamkeit neue Unterhaltung zu gewähren, schob er die Schuld auf die verhaßten Christen, die man unterdeß, zumal seit dem öffentlichen Processe des Paulus und seiner erfolgreichen Wirksamkeit in Rom, von den Juden als ein genus tertium unterscheiden gelernt hatte, und von welchen nicht nur die rohe Menge, sondern selbst ernste und gebildete Heiden — wie das Beispiel des Tacitus zeigt — die schändlichsten Dinge zu glauben geneigt waren. Auf diesen Verdacht und auf die gleich grundlose Beschuldigung des Menschenhasses und unnatürlicher Laster hin, ließ Nero eine ungeheure Menge (ingens multitudo) auf die grausamste Weise hinmorden. Das war die Antwort der höllischen Mächte auf die gewaltige Predigt der beiden Hauptapostel, die das Heidenthum im Centrum seiner Gewalt erschüttert hatte. Die Christen wurden theils gekreuzigt, theils in die Felle wilder Thiere eingenäht und den Hunden zur Zerfleischung vorgeworfen, theils mit brennbaren Materialien beschmiert und Nachts als Fackeln in den Gärten des Kaisers verbrannt. Das Ganze endete mit einem Schauspiel, bei welchem sich Nero als Wagenlenker sehen ließ[2]). — Dieser Vorgang in der

---

Jahres 64, die Kreuzigung des Petrus in die neronische Verfolgung, also einige Monate später. Die Tradition setzt den Tod beider Apostel in die neronische Verfolgung, und einige Zeugen, wie Hieronymus und Gelasius auf denselben Tag, während andere, wie Arator, Cedrenus, Augustin, einen Zwischenraum von Einem Jahr oder weniger statuiren. Für die frühere Hinrichtung des Paulus vor dem eigentlichen Ausbruch der Verfolgung scheint theils die leichtere Todesart, theils die Localität zu sprechen. Denn in der Verfolgung selbst wäre sein römisches Bürgerrecht schwerlich respectirt worden, und der Schauplatz derselben war nicht der Weg nach Ostia, sondern der Vatican jenseits der Tiber, wo die neronischen Gärten und der Circus lagen (vgl. Tacitus Annal. XIV, 14. und Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom II, 1, S. 43 ff.)

[1]) Denn in dem Verbannungsedicte des Claudius waren die Christen noch nicht von den Juden unterschieden.

[2]) Sueton, Nero 16: Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum super-

Hauptstadt konnte natürlich bloß einen nachtheiligen Einfluß auf die Lage der Christen in den Provinzen haben und zog wahrscheinlich mehrere andere Verfolgungen nach sich. Leider ist kein Bericht von dem tieferschütternden Eindruck auf uns gekommen, welchen diese tragische Scene und der vielleicht fast gleichzeitige Märtyrertod der beiden Hauptapostel sowohl auf die Juden- als auf die Heidenchristen gemacht haben muß.

Es ist nicht zufällig, daß der Mann die Reihe der kaiserlichen Christenverfolger eröffnet, welcher die reifste Ausgeburt heidnischer Lasterhaftigkeit repräsentirt, in der Geschichte als Mörder seiner Mutter, seiner Gattin, seines Lehrers, zuletzt als Selbstmörder, kurz als Einer der gottlosesten Tyrannen, als ein wahres moralisches Ungeheuer gebrandmarkt dasteht und in der Sage zum Vorläufer des Antichrist gemacht wurde[1]). Die Geschichte liebt es, die größten

---

stitionis novae ac maleficae. Die Feuersbrunst erzählt er in einem anderen Zusammenhang c. 38. Viel genauer ist der berühmte Bericht des Tacitus in seinen Annalen XV, 44, der die Christen zwar für unschuldig an der Brandstiftung hält, aber doch aus Unwissenheit ganz ungerecht schildert und sie noch ziemlich mit den Juden und deren berüchtigtem odium generis humani (vgl. Hist. V, 5, wo er von den Juden sagt: apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed *adversus omnes alios hostile odium*) zusammenwirft. Wir theilen die in mancher Hinsicht merkwürdige Stelle Ann. XV, 44 im Originale mit: Sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin iussum incendium crederetur. Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. (Dieses rursus erumpebat bezieht sich wohl auf den außerordentlichen Erfolg, welchen die Wirksamkeit des Paulus und Petrus in Rom gehabt haben muß und welcher um so eher die teuflischen Grausamkeiten der neronischen Verfolgung erklärt.) Igitur primo correpti qui fatebantur (was? die Brandstiftung oder den Christenglauben?), deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixis, aut flammandi, atque ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. (Juvenal erwähnt, daß die Christen stehend, mit der Gurgel an Pfähle angeheftet, wie Fackeln brannten!) Hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi vel curriculo insistens. Unde, quamquam adversus sontes et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur, tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur.

[1]) Zuerst bildete sich unter den Heiden die Sage, Nero sei nicht wirklich gestorben und werde aus seiner Verborgenheit wieder hervortreten, nach Tacitus Hist. II, 8: Sub idem tempus Achaja atque Asia falso exterritae, velut Nero adventaret, vario super exitu ejus rumore, eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. Dieser Rumor wurde unter den Christen dahin modificirt, daß Nero als Antichrist oder (nach Lactantius) als Vorläufer des Antichrist wiederkehren werde. Daß eine solche Erwartung wenigstens später in der Kirche, freilich bloß als Privatmeinung Einzelner, bestand, sieht man deutlich aus Augustinus de civitate Dei

sittlichen Contraste, wie in diesem Falle die Apostel Paulus und Petrus und das Scheusal Nero, unmittelbar nebeneinander zu stellen und das Loos der Tugend, die im Unterliegen für immer siegt, sowie das Schicksal des Lasters, dessen Triumph sofort zur ewigen Schandsäule wird, zu gleicher Zeit zu veranschaulichen.

Viertes Kapitel.

Die Wirksamkeit der übrigen Apostel bis zur Zerstörung Jerusalems.

---

§. 89. Der Charakter des Petrus.

Simon, nach seinem alten, oder Petrus, nach seinem neuen Namen, war der Sohn des Fischers Jonas (Matth. 4, 18; 16, 17. Joh. 1, 43; 21, 16), aus Bethsaida in Galiläa gebürtig (Joh. 1, 45) und in Capernaum ansässig (Matth. 8, 14. Luc. 4, 38), wo er selbst das Handwerk seines Vaters trieb. Er wurde zuerst durch seinen Bruder Andreas, einen Jünger Johannis des Täufers, zu Jesu geführt und von Ihm zum Menschenfischer berufen (Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff. Joh. 1, 41 f.). Seit jenem wundersamen Fisch-

---

lib. XX, cap. 19, wo er sagt, daß einige unter dem „Geheimniß der Bosheit" 2 Thess. 2, 7 den Nero verstehen, und dann fortfährt: Unde nonnulli ipsum (Neronem) resurrecturum et futurum Antichristum suspicantur. Alii vero nec eum occisum putant, sed subtractum potius, ut putaretur occisus; et vivum occultari in vigore ipsius aetatis, in qua fuit, quum crederetur exstinctus, donec suo tempore reveletur et restituatur in regnum. Sed multum mihi mira est haec opinantium tanta praesumptio. Eine ähnliche Meinung erwähnt Lactantius de mort. persec. c. 2 mit Berufung auf eine Stelle in den sibyllinischen Orakeln (lib. IV, p. 525 ed. Serv. Gallaeus), welche indeß gar nicht vom Antichrist, sondern wahrscheinlich von dem Auftreten des Pseudo-Nero zur Zeit des Titus (vgl. Tacitus hist. I, 2), als von einer Thatsache der Vergangenheit reden, wie Thiersch (in seiner Schrift über die Kritik der N. T.lichen Schriften, 1845, S. 440 ff.) gegen Bleek gezeigt hat. Ganz verkehrt ist die Ansicht von Ewald, Lücke und And., welche diesen Aberglauben von Nero, als dem zukünftigen Antichrist, dem Verfasser der Apokalypse aufbürden, indem sie unter dem Thier, welches „war und nicht ist, wiewohl es ist" (17, 8. 11) den Nero verstehen, was eine überaus niedrige und unwürdige Ansicht von diesem heiligen Buche verräth.

zug, wo der Herr ihm mit Seiner Macht und Majestät imponirte und das Gefühl der Schwäche und Sündhaftigkeit in ihm weckte (Luc. 5, 3 ff.), ergab er sich ganz Seinem Dienste und bildete fortan, mit Johannes und dem älteren Jakobus, Seinen vertrautesten Umgang, war mit ihnen Zeuge der Verklärung auf Tabor und des Kampfes in Gethsemane. Und unter diesen selbst wieder tritt er offenbar am meisten in den Vordergrund. Er ist das eigentliche „Organ des ganzen Apostelcollegiums“[1]), er redet und handelt in ihrem Namen. Während der sinnige, in sich gekehrte Johannes in geheimnißvollem Stillschweigen an der Brust Jesu lag, konnte der mehr praktische und thatkräftige Petrus sein innerstes Wesen nie verbergen, es kommt überall unwillkührlich zum Vorschein, und daher sind wir auch mit seinen Vorzügen und Schwächen genauer aus den Evangelien bekannt, als mit denen irgend eines anderen Apostels. Mit der aufrichtigsten Begeisterung giebt er sich Jesu hin und bekennt im Namen aller Mitjünger, daß Er der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes sei (Matth. 16, 16). Bald darauf nimmt er sich in ungeziemender Vertraulichkeit und unbewußter Anmaßung heraus, dem Herrn einen Rath zu ertheilen und Ihn von dem Leidenswege, der zur Erlösung der Welt nothwendig war, abzumahnen (Matth. 16, 22). Auf dem Verklärungsberge will er sogleich voreilig Hütten bauen und die empfundene Seligkeit sinnlich festhalten (Matth. 17, 4). Bei der Fußwaschung will er es in hochmüthiger Bescheidenheit besser wissen, als sein Meister: „Herr, solltest Du mir die Füße waschen?“ „Nimmermehr sollst Du mir die Füße waschen!“ (Joh. 13, 6. 8). Welche merkwürdige Mischung von glühender Liebe zum Herrn und vermessener Selbstüberschätzung zeigt sich in seinem Gelöbniß kurz vor der Gefangennehmung: „Wenn sie auch alle sich an Dir ärgerten, so will ich mich doch nimmermehr ärgern!“ . . . „Und wenn ich mit Dir sterben müßte, so will ich Dich nicht verläugnen!“ (Matth. 26, 33. 35). Welch' einen stürmischen, unbesonnenen, fleischlichen Eifer giebt er im Garten Gethsemane kund, wo er zum Schwert griff, statt demüthig zu leiden (Joh. 18, 10)! Bald darauf folgte sein tiefer und so schwerer Fall, indem er seinem Meister aus Menschenfurcht und Liebe zum Leben untreu wurde. Aber in der Hand Gottes sollte dieß dazu dienen, daß er seine eigene Schwäche aus bitterer Erfahrung kennen lerne, sich von Herzen demüthige und seine Kraft allein auf Gottes Gnade gründe. Der Herr verließ ihn nicht, Er betete, daß sein Glaube nicht aufhöre (Luc. 22, 31. 32)[2]), setzte ihn nach der Auferstehung wieder in sein Hirtenamt ein, dessen er sich durch die Verläugnung unwürdig

---

[1]) So nennt ihn Chrysostomus, in Joann. homil. 88, wo er von Petrus sagt: ἔκκριτος ἦν τῶν ἀποστόλων καὶ στόμα τῶν μαθητῶν καὶ κορυφὴ τοῦ χοροῦ.

[2]) Es ist bemerkenswerth, daß in dieser Stelle der Glaube der anderen Apostel von dem Glauben des Petrus abhängig gemacht zu werden scheint: „Simon, Simon! Satan hat euch (ὑμᾶς, welches alle Apostel in sich schließt) zu sichten gesucht, wie den Weizen; aber Ich habe für dich (περὶ σοῦ) gebeten, daß dein Glaube nicht aufhöre; und wenn du dich dermaleinst bekehrest, so stärke deine Brüder.“

gemacht hatte, und übergab ihm die Weide seiner Schafe und Lämmer. Freilich ging eine ernste Prüfung vorher durch die dreimalige Frage: „Simon Johanna, hast du Mich lieb, hast du Mich lieber, denn diese Mich haben?“ womit ihn der Herr demüthigend und beschämend an seine dreimalige Verläugnung und an seine Selbstüberhebung über die Mitjünger erinnerte. Wir finden da seinen Stolz gebeugt, seine Gluth geläutert: er wagte nicht mehr sich über die anderen zu erheben, sondern stellte den Grad seiner Liebe dem Herzenskündiger anheim, wohl wissend, daß er Ihn liebe, und in dieser Liebe sein Lebenselement erkennend, aber zugleich schmerzlich fühlend, daß er Ihn nicht so liebe, wie er sollte und gerne möchte (Joh. 21, 15 ff.). Daß er sich auch später noch von augenblicklichen Eindrücken zu einem inconsequenten Benehmen fortreißen ließ, zeigt der uns schon bekannte Auftritt in Antiochien (vgl. §. 70). Aber er hat sich ohne Zweifel auch diese augenblickliche Schwäche und den Tadel des Paulus zur Demüthigung dienen lassen und fortwährend das letzte weissagende Wort des Herrn im Auge behalten, daß er auf dem Wege der Selbstverläugnung wandeln und zuletzt seinen Gehorsam und seine Treue durch willenloses Leiden vollenden müsse (Joh. 21, 19). Denn sonst finden wir, daß er vor dem Volk und vor dem hohen Rath und Angesichts der größten Gefahr seinen Glauben furchtlos bekannt und seine Liebe zum Herrn unter vieler Arbeit und Trübsal bis zum qualvollsten Märtyrertode treu bewahrt, also doch seinen Ehrennamen glänzend gerechtfertigt hat (Apg. 3, 1—4. 22; 5, 17—41; 12, 3—17).

Diese Züge aus dem Leben des Simon Petrus geben uns das Bild einer merkwürdigen Mischung von großen natürlichen Gaben und Vorzügen und von eigenthümlichen Schwächen. Er zeichnet sich vor den anderen elf Jüngern aus durch ein feuriges, schnell auflodernde, cholerisch-sanguinisches Temperament, durch ein offenes, klar verständiges, praktisches Wesen, kühnes Selbstvertrauen, rasch zugreifende Thatkraft und ein bedeutendes Talent zur Repräsentation und Kirchenleitung. Er ist immer bereit zum Aussprechen seiner Gedanken und Empfindungen, zum Entschließen und Handeln. Vermöge dieses Naturells hatte er aber freilich auch eine besonders starke Versuchung zur Eitelkeit, Selbstüberschätzung und Herrschsucht. Seine leicht erregbare, impulsive Natur konnte ihn sehr leicht über das eigentliche Maß seiner Kräfte täuschen, so daß er sich zu viel zutraute und sich dann doch in der Stunde der Gefahr für Augenblicke ebenso schnell von ganz entgegengesetzten Eindrücken fortreißen ließ. Daher erklärt sich seine Verläugnung des Herrn trotz seiner sonstigen Freudigkeit und Festigkeit im Bekenntnisse des Glaubens. An Tiefe der Erkenntniß und der Liebe steht er wohl einem Paulus und Johannes nach, und war daher nicht so gut zu dem Geschäfte der Vollendung geeignet, wie diese. Seine Stärke lag in dem Feuer unmittelbarer Begeisterung, in der schnellen Bereitschaft der Rede und That und in seinem imponirenden Auftreten, das sofort Achtung und Gehorsam gebot. Er war ein geborener Kirchenfürst, und seine Gaben paßten nach gehöriger Läuterung durch den Geist Christi ganz vortrefflich zum Geschäfte des Anfangs, zur ersten Gründung und Organisation der Gemeinde.

§. 90. Die Stellung des Petrus in der Kirchengeschichte.

Damit haben wir bereits die kirchengeschichtliche Stellung und Bedeutung dieses Apostels angedeutet, die sich auf seine Naturanlagen gründet, sofern sie unter der Leitung des heil. Geistes und im Dienste der Wahrheit standen. Der Herr erkannte gleich, was in ihm war, und ertheilte ihm schon bei der ersten Berufung mit Rücksicht auf seine künftige Wirksamkeit den Namen Kephas nach dem Aramäischen, oder Petrus nach griechischer Uebersetzung, d. h. Felsenmann (Joh. 1, 43. Marc. 3, 16). Diesen Ehrennamen bestätigte und erklärte Er ihm ein Jahr später, und knüpfte daran jene merkwürdige Verheißung, welche ein Zankapfel der Kirchengeschichte geworden ist. Während andere Leute Jesum höchstens für einen Vorläufer des Messias, also für einen bloßen, wenn auch noch so ausgezeichneten, Menschen hielten, erfaßte und bekannte Simon zuerst mit voller Kraft und mit der Energie des lebendigen Glaubens das große Centralgeheimniß, den Fundamentalartikel des Christenthums, nämlich die Messianität seines Meisters, die absolute Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen und die allgenugsame Lebensfülle in der Person Jesu von Nazareth; in einer Stunde der Entscheidung und Sichtung, wo Viele abtrünnig wurden, erklärte Simon im Namen aller seiner Mitjünger aus dem Mittelpunkt seiner tiefsten Erfahrung und mit dem Nachdruck der gewissesten und heiligsten Ueberzeugung: „Du bist der Christ“ (der Gottgesalbte, der längst verheißene und sehnlichst erwartete Messias), „der Sohn des lebendigen Gottes!“ (Matth. 16, 16; vgl. Marc. 8, 29. Luc. 9, 20) oder nach dem etwas ausführlicheren Berichte des Johannes: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens; und wir haben geglaubet und erkannt, daß Du bist der Messias, der Sohn Gottes!“ (Joh. 6, 66—69). Auf Grund dieses christlichen Ursymbols, dieses freudig bekannten, seligmachenden Glaubens hin, den ihm nicht Fleisch und Blut, d. h. weder seine eigene Natur, noch bloß ein anderer Mensch, wie früher sein Bruder Andreas (Joh. 1, 42. 43; vgl. 1 Kor. 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5. Gal. 2, 9), sondern der himmlische Vater geoffenbaret hatte, pries ihn der Herr selig und sagte: „Du bist Petrus (Fels, ein Felsenmann), und auf diesen Felsen will Ich Meine Kirche bauen, und die Pforten des Hades werden sie nicht überwältigen. Und Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; und was du auf Erden binden wirst, soll im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, soll im Himmel gelöset sein“ (Matth. 16, 18. 19). Wir haben hier ein ungemein sinnreiches Wortspiel vor uns, welches wir erst vollkommen würdigen können, wenn wir auf das griechische, und noch mehr, wenn wir auf das hebräische Original zurückgehen. Der Herr bediente sich nämlich ohne Zweifel in beiden Gliedern des aramäischen Wortes Kephas, כֵּיפָא (vgl. Joh. 1, 43)[1]. Im Griechischen σὺ εἶ Πέτρος,

[1]) Daher giebt die alte syrische Uebersetzung, die Peschito, die Stelle Matth. 16, 17 so wieder: Anath *chipha*, vehall hada *chipha*. Die arabische Uebersetzung setzt beide Mal *alsachra*.

καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ, sowie auch im Lateinischen: tu es Petrus, et super hanc petram, wird es durch den nothwendigen Wechsel des Geschlechts etwas verdunkelt[1]); im Deutschen und Englischen kann es gar nicht wiedergegeben werden, da weder Fels noch rock als Eigenname gebraucht wird; im Französischen dagegen: tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon église, tritt es ebenso deutlich hervor, wie im Aramäischen und den verwandten semitischen Dialekten.

In der Auslegung dieser berühmten Stelle muß man zwei falsche Erklärungen vermeiden. Einerseits darf man die Verheißung nicht vom Bekenntniß losreißen und bloß an die Person Simons, als solche, knüpfen[2]). Denn einmal bildet der Name „Petrus" V. 18 einen Gegensatz zu dem ursprünglichen Namen: „Simon, Sohn des Jonas," V. 17, und bezeichnet also den neuen, geistlichen Menschen, zu welchem der alte Simon theils schon durch den Geist Christi umgebildet war, theils immer mehr umgebildet werden sollte. Sodann spricht ja der Herr gleich darauf (Matth. 16, 23) zu demselben Apostel, sofern er noch seinen natürlichen Gedanken folgte: „Gehe hinter Mich, Satan (böser Rathgeber, Widersacher), du bist Mir ein Stein des Anstoßes; denn du meinest nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist." Er hatte nämlich zwar in ganz wohlmeinender und gutmüthiger Absicht, aber doch mit natürlicher Kurzsichtigkeit, Leidensscheu und Anmaßung seinem Meister von der Betretung der Kreuzesbahn abmahnen wollen, die ja zum Heile der Welt unerläßlich war. — Ebenso verkehrt ist es andererseits, wenn viele protestantische Theologen das „Petra" von dem vorangegangenen „Petrus" losreißen und bloß auf das Bekenntniß in V. 16 beziehen. Denn dadurch zerstört man offenbar das schöne, geistvolle Wortspiel und die Bedeutung des ταύτῃ, das doch augenscheinlich auf das zunächst vorangegangene „Petrus" hinweist. Sodann ist die Kirche Christi nicht auf abstracte Lehren und Bekenntnisse, sondern auf lebendige Persönlichkeiten, als Träger der Wahrheit gebaut[3]).

---

[1]) Im ersten Gliede mußte nämlich das Kephas durch *Πέτρος*, Petrus, übersetzt werden, weil es sich um die Bezeichnung eines Mannes handelte, und weil die Masculinform auch sonst schon als Personenname gebräuchlich war (vgl. Leont. Schol. 18; Fabric. biblioth. gr. XI, 334). Bei den Classikern bedeutet *πέτρος* in der Regel den Stein, *πέτρα* dagegen den ganzen Felsen. Doch wird dieser Unterschied nicht immer festgehalten, und in unserer Stelle kommt er wohl gar nicht in Betracht, weil das griechische Wort beide Mal dem aramäischen Kephas entsprechen muß, das immer Fels heißt und sowohl nomen proprium, als nomen appellativum ist. Höchstens so viel könnte man in dem Wechsel des genus finden, daß *πέτρα* im zweiten Gliede deutlicher neben der Person des Petrus zugleich auch sein Bekenntniß mit einschließt und insofern uns gleich auf die richtige Erklärung hinweist. Im bildlichen Sprachgebrauch bezeichnet *πέτρα* auch bei den Classikern, wie in unserer Stelle, die Festigkeit und Unbeweglichkeit, z. B. bei Homer Odyss. XVII, 463, sehr oft aber auch die Hartherzigkeit und Gefühllosigkeit. Dieselbe doppelte Anwendung lassen die entsprechenden Wörter in den neueren Sprachen zu.

[2]) Dann würde man im Griechischen eher erwarten: *ἐπὶ σοί, τῷ Πέτρῳ.*

[3]) Noch weniger ist es zulässig, wie bisweilen vorgeschlagen wurde, das „Fels"

Vielmehr sind die Worte: „Du bist ein Fels" u. s. w. mit allen Kirchenvätern und den besten neueren protestantischen Exegeten zwar allerdings auf Petrus, aber nur auf ihn, wie er gerade im Zusammenhange des Textes erscheint, also auf den erneuerten Petrus, sofern ihm Gott das Geheimniß der Menschwerdung geoffenbaret hat (V. 16. und 17), auf Petrus, den muthigen Bekenner der Gottheit Jesu, kurz auf Petrus in Christo zu beziehen, und der Sinn ist mithin der: „Ich bestimme dich, als den lebendigen Zeugen und Träger dieser von dir soeben bekannten Fundamentalwahrheit, zum hauptsächlichsten Werkzeug bei der Gründung Meiner unzerstörbaren Kirche, und rüste dich mit der Vollmacht zu ihrer Leitung unter Mir, dem Baumeister und Herrn der Kirche, aus." Damit bezeichnet der Herr also den Amtscharakter dieses Apostels und prophezeit ihm seine zukünftige Stellung in der Kirchengeschichte. Der gläubige und seinen Glauben kräftig bezeugende Petrus erscheint hier als der Grundstein, Christus Selbst als der Baumeister jenes wunderbaren Geistesbaus, den keine feindliche Macht zerstören kann. Im absoluten Sinne wird freilich Christus das Fundament (*θεμέλιον*) der Kirche genannt, außer welchem kein anderes gelegt werden kann (1 Kor. 3, 11); im abgeleiteten Sinne sind es aber auch die Apostel, die Er als Seine Werkzeuge gebraucht. Daher heißt es von den Heiligen Eph. 2, 20, sie seien erbauet „auf den Grund der Apostel und Propheten (*ἐπὶ τ. θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων κ. πρ.*), da Jesus Christus der Eckstein ist", und daher tragen die zwölf Grundsteine (*θεμέλιοι*) des neuen Jerusalem die Namen der zwölf Apostel des Lammes (Offenb. 21, 14). Sind nun die Apostel überhaupt die menschlichen Gründer der Kirche, natürlich unter der Leitung des heil. Geistes, als die Arbeiter Christi und „Mitarbeiter Gottes" (1 Kor. 3, 9), des eigentlichen Baumeisters: so gilt dieß von Petrus, als ihrem Repräsentanten und Führer, in ganz besonderem Sinne.

Dafür zeugt denn auch die Apostelgeschichte, deren zwölf erste Kapitel einen fortlaufenden Commentar zu dem prophetischen Worte Christi Matth. 16, 18 liefern. Steht Petrus schon vor der Auferstehung an der Spitze des Apostelcollegiums[1]): so ist er nach derselben bis zum Auftritte des Paulus offenbar

---

auf Christum zu beziehen. Zwar ist Christus allerdings der Fels der Kirche, und zwar in einem noch viel höherem Sinne, als Petrus. Aber an dieser Stelle erscheint er offenbar unter einem anderen Bilde, nämlich als Baumeister der Kirche, und könnte sich darum nicht ohne Verletzung aller Regeln des gesunden Geschmackes in demselben Athemzuge zugleich als einen Theil des Gebäudes selbst darstellen. Außerdem würde diese Erklärung das vorangegangene „du bist Fels" ganz bedeutungslos machen und das folgende demonstr. *ταύτῃ* willkührlich von Petrus losreißen, während doch nicht die mindeste Andeutung gegeben ist, daß der Herr plötzlich etwa mit dem Finger auf sich selbst hingewiesen habe.

[1]) Wie aus allen Apostelverzeichnissen, wo sein Name immer voransteht, und aus vielen anderen Stellen hervorgeht: Matth. 10, 2 ff.; 14, 28; 16, 16—19; 17, 4. 25. 26; 18, 21; 19, 27. Marc. 3, 16 ff.; 8, 29; 9, 2; 14, 23. Luc. 6, 14 ff.; 12, 41; 22, 31 ff. Joh. 6, 68; 21, 15 ff. ꝛc.

das leitende Haupt, das handelnde und redende Organ der ganzen Christengemeinde. Er spielt die Hauptrolle bei der Wahl des Matthias zum Stellvertreter des Judas, beim Pfingstfest, bei der Heilung des Lahmen, bei der Bestrafung des Ananias; er war es, der mehr als ein anderer, durch Wort und That die Kirche in Judäa und Samaria ausbreitete, die christliche Sache vor dem hohen Rathe muthig vertheidigte und sich auch durch Ketten und Bande davon nicht abschrecken ließ; und wie er an der Spitze der Judenmission stand, so legte er auch den Grund zur Heidenmission durch die Taufe des Cornelius ohne vorangegangene Beschneidung. Kurz bis zum Apostelconvent zu Jerusalem a. 50 (Apg. 15) ist Petrus ohne Frage die wichtigste Persönlichkeit in der Kirche und behauptet eine Superiorität, welche ihm durch seine natürlichen Fähigkeiten, sowie durch das prophetische Wort des Herrn so klar angewiesen war und durch so viele Thatsachen der Apostelgeschichte bestätigt wird, daß nur blindes Parteiinteresse die Läugnung derselben erklären, aber keineswegs rechtfertigen kann.

Allein einmal findet sich nirgends eine Spur von hierarchischer Geltendmachung dieser Superiorität in der späteren Geschichte des Petrus, der sich vielmehr ganz bescheiden als „Mitältesten und Zeugen der Leiden Christi" bezeichnet und die Vorsteher der Gemeinde ermahnt, die Heerde Christi zu weiden nicht im Geiste des Eigennutzes und der Herrschsucht, sondern durch heiliges Vorbild (1 Petr. 5, 1—3). Sodann trat sie niemals in Conflict mit der Selbstständigkeit der übrigen Apostel in ihrem eigenen Wirkungskreise, und behauptete nicht gleichen Schritt mit der Ausdehnung der Kirche, oder erstreckte sich wenigstens nicht gleichmäßig auf alle Gebiete derselben. Vom Apostelconcil an erscheint nicht mehr Petrus, sondern Jakobus an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem und der streng judenchristlichen Partei. Auf dem Felde der Heidenmission und der christlichen Literatur überflügelte ihn der später berufene Paulus weit (vgl. 1 Kor. 15, 10); er verhält sich zu ihm nach der Darstellung derselben Apostelgeschichte, welche im ersten Theile dem Petrus eine so hervorragende Stellung anweist, vom funfzehnten Kapitel an aber ihn gänzlich aus dem Auge verliert, so zu sagen, wie die aufgehende Sonne zum untergehenden Monde. Jedenfalls stand er ihm mit vollkommener Selbstständigkeit und Unabhängigkeit gegenüber, wovon die beiden ersten Kap. des Galaterbriefs allein schon einen unwiderleglichen Beweis liefern. Das letzte Entwicklungsstadium der apostolischen Kirche endlich, nach dem Tode des Petrus und Paulus, war bloß Johannes geeignet zu leiten und mit seinem Genius zur Vollendung zu führen. Wer kann aber auch nur einen Augenblick den Gedanken ertragen, der sich aus der römischen Anschauung von der fortdauernden Geltung der petrinischen Superiorität über die gesammte Kirche mit Nothwendigkeit ergiebt, daß der Lieblingsjünger, der an der Brust des Gottmenschen lag, dem Bischof von Rom, einem Linus oder Clemens, als dem Nachfolger und Erben der Autorität Petri, unterthan gewesen sei, oder daß dieser über jenen eine päpstliche Autorität geltend gemacht habe? Die eigenthümliche Stellung, welche

Petro angewiesen war, bezog sich also offenbar auf das Werk der Grundlegung der apostolischen Kirche, und nur in dem Sinn kann man von einer Uebertragbarkeit und Allgemeingültigkeit derselben reden, als die Gaben aller anderen Apostel sich in der Christenheit fortpflanzen, und als sie durch ihre vollbrachten Thaten, wie durch die ununterbrochenen Wirkungen ihres Wortes und Geistes den Entwicklungsgang der Kirche auf jeder Stufe bedingen.

§. 91. Die spätere Wirksamkeit des Petrus. Sein erster Brief.

Da wir die frühere Wirksamkeit des Petrus bis zu seiner Collision mit Paulus in Antiochia bereits ausführlich geschildert haben[1]), so bleibt uns noch die Darstellung seiner späteren Thätigkeit übrig, welche jedoch in geheimnißvolles Dunkel gehüllt ist. Denn hier verlassen uns die zuverlässigen Nachrichten der heil. Schrift, und wir befinden uns auf dem unsicheren Boden der Tradition. Die Apostelgeschichte erwähnt seiner nach dem apostolischen Concil Kap. 15 nicht mehr, und scheint damit anzudeuten, daß er im Jahre 50 oder bald darauf Jerusalem abermals verlassen und diesen Wirkungskreis an Jakobus abgetreten habe, der fortan an der Spitze der Muttergemeinde erscheint (vgl. Apg. 21, 18 ff.). Es paßt ganz gut zu seinem vermittelnden Standpunkte, welchen er zwischen dem strengen Judenapostel Jakobus und dem freien Heidenapostel Paulus einnahm, daß er seinen Wirkungskreis über Palästina ausdehnte und auch den Heiden das Evangelium verkündigte, obwohl er fortwährend das angesehenste Haupt der judenchristlichen Abtheilung der Kirche im Großen und Ganzen blieb; denn auch nach dem Apostelconcil nennt ihn Paulus emphatisch den „Apostel der Beschneidung" (Gal. 2, 7), und aus den Korintherbriefen erhellt, daß die Judenchristen sich besonders gerne auf den Namen und die Autorität des Kephas beriefen.

Bald nach dem Jahre 50 finden wir ihn zu Antiochia in Gemeinschaft mit Paulus und Barnabas (Gal. 2, 11 ff.); aber wie lange er sich daselbst aufgehalten habe, das wird nicht gesagt[2]). Aus einer beiläufigen Bemerkung im ersten Korintherbrief, der a. 57 geschrieben wurde, ergiebt sich, daß Petrus sich nie an einem andern Orte permanent niederließ, sondern, wie dieß eigentlich schon der Begriff eines Apostels mit sich bringt, Missionsreisen machte, und zwar in Begleitung seiner Frau (1 Kor. 9, 5; vgl. Matth. 8, 14; Luc. 4, 38, wo seine Schwiegermutter erwähnt wird), ohne daß wir jedoch aus dem

[1]) §. 56. 57. 59. 60. 69 und 70.

[2]) Die Tradition bei Eusebius und Hieronymus macht den Petrus zum Gründer und ersten Bischof der antiochenischen Gemeinde, was aber mit dem Berichte Apg. 11, 19 ff. nicht vereinbar ist. Weit eher könnte man dieß von Barnabas und Paulus sagen, die schon früher dort gewirkt hatten. Indeß ist die gründende Thätigkeit nicht immer nothwendig auf die ersten Anfänge beschränkt, und daß Petrus auf die Organisation und Befestigung der Kirche von Antiochien wesentlich eingewirkt habe, ist an und für sich sehr wahrscheinlich, auch wenn er sich nur kurze Zeit dort aufgehalten haben sollte.

N. T. etwas Näheres über diese Reisen erführen. Nach Origenes und Eusebius[1]) predigte er den in Pontus, Galatien, Kappadocien, Kleinasien und Bithynien zerstreuten Juden. Es ist kein hinlänglicher Grund vorhanden, diese alte Tradition bloß für einen falschen Schluß aus der Ueberschrift seines ersten Briefes zu erklären. Allerdings findet sich in ihm keine bestimmte Andeutung einer früheren Anwesenheit des Verfassers in jenen Gegenden, wobei man aber in Anschlag bringen muß, daß es ein Circularschreiben, also allgemeineren Inhalts ist, wie der Brief an die Epheser. Uebrigens setzt der zweite Brief des Petrus, der an dieselben Gemeinden gerichtet ist wie der erste (nach 2 Petr. 3, 1), eine persönliche Bekanntschaft mit den Lesern voraus (1, 16). Dagegen haben manche neuere Gelehrte auf eine buchstäbliche Auslegung von Babylon (1 Petr. 5, 13) die Annahme einer späteren Wirksamkeit des Petrus im parthischen Reiche gegründet, während die Alten unter Babylon vielmehr Rom verstanden. Das einzige sichere Denkmal seines späteren Wirkens sind seine beiden Briefe in unserem Kanon, die wir zuerst näher kennen lernen müssen, ehe wir zur Prüfung der Sage von seinem römischen Aufenthalte übergehen.

A. Der erste Brief Petri.

1. Die Leser dieses Briefes sind nach der Ueberschrift (1, 1) in Kleinasien zu suchen, nämlich in den Provinzen Pontus, Galatien, Kappadocien, Asia proconsularis und Bithynien, also in Gegenden, wo das Christenthum hauptsächlich durch Paulus und seine Schüler gegründet worden war. Da sie als die „auserwählten Pilgrime der Zerstreuung" (ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου ꝛc.) adressirt werden, so scheint man darunter bloß die in jenen Provinzen zerstreuten Judenchristen verstehen zu können. Allein nach dem Inhalt des Briefes selbst, Kap. 1, 14. 18; 2, 9. 10; 3, 6; 4, 3, sind vorzugsweise Heidenchristen angeredet, und aus der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen wissen wir ja, daß die kleinasiatischen Gemeinden aus beiden Nationalitäten gemischt waren. Mithin ist die Bezeichnung der Leser bildlich zu fassen, indem Petrus alle Gläubigen als Erdenpilger nach der himmlischen Heimath, nach dem unverwelklichen Erbtheil auffaßt (1, 4. 5. 7. 8. 13. 17; 2, 11; vgl. Hebr. 11, 13. 14. 16) und den Begriff der Diaspora auf die in der ungläubigen Welt zerstreuten Christen, als das wahre geistliche Israel, überträgt (2, 9 vgl. Joh. 11, 52).

2. Zweck und Inhalt. Der Zweck dieses ermahnenden Circularschreibens scheint ein doppelter zu sein, einmal die Leser zu einem ihrem Glauben entsprechenden Lebenswandel, vor Allem zur Geduld und Standhaftigkeit unter den schon ausgebrochenen oder noch bevorstehenden Verfolgungen durch die Erweckung lebendiger Hoffnung und Hinweisung auf das Vorbild Christi zu ermahnen (2, 11 — 5, 11); sodann aber sie zugleich in der ihnen von Anfang

[1]) Euseb. H. Eccl. III, 1 u. 3, auch Epiphanius haeres. XXVII. p. 107, und Hieronymus script. eccl. sub Petro. Origenes selbst sagt bei Eus. III, 1 κεκηρυχέναι ... ἔοικεν, und scheint allerdings damit diese Ansicht bloß als eine auf 1 Petr. 1, 1 gegründete Vermuthung auszusprechen.

an überlieferten Lehre und mitgetheilten Gnade zu bestätigen und zu befestigen (5, 12. vgl. 2 Petr. 3, 15); also, da Paulus und seine Schüler jene Gemeinden gestiftet hatten, die wesentliche Glaubensgemeinschaft des Petrus mit dem Heidenapostel zu bezeugen. Dazu mochten ihn wohl judaisirende Irrlehrer veranlassen, welche sich, wie wir hauptsächlich aus den Briefen an die Galater und Korinther sehen, alle Mühe gaben, den Einfluß des Paulus zu untergraben und dabei besonders den Namen und die Autorität des Petrus, als des ältesten und angesehensten Judenapostels, mißbrauchten. Daher versichert er jene Gemeinden, daß die, welche ihnen das Evangelium verkündigt, vom heil. Geist erfüllt waren (1, 12), und daß die ihnen gepredigte Lehre das ewige unwandelbare Wort des Herrn sei (1, 25). Daher wurde auch der Brief durch Silvanus übersandt (5, 12), der sich als Schüler und früherer Begleiter des Paulus und als Mitgründer jener Gemeinden vortrefflich zu einer solchen vermittelnden Mission eignete. In der That ist auch der Brief seinem dogmatischen Inhalte nach und selbst in seiner Ausdrucksweise mit den Sendschreiben des Paulus sehr nahe verwandt, besonders mit denen an die Epheser und Kolosser, welche an dieselben Gegenden gerichtet sind, ähnliche Verirrungen direct oder indirect bekämpfen und dabei die wesentliche Uebereinstimmung der Apostel in den Grundlehren des Heils bezeugen (Ephes. 2, 20; 3, 5; 4, 3 ff.). Vielleicht sind die Anklänge an diese jedenfalls ein Paar Jahre früher geschriebenen Briefe, sowie an den des Jakobus, absichtlich, um den angegebenen Zweck desto sicherer zu erreichen[1]). Uebrigens zeichnet sich das Sendschreiben durch ein gewisses dem Temperament des Petrus ganz angemessenes, aber durch Erfahrung geläutertes Feuer, durch blühende Frische und eine von der Anmaßung so

[1]) Diese Verwandtschaft ist bei Schwegler (das nachapost. Zeitalter II. S. 2 ff.) das Hauptargument für die Verwerfung der Aechtheit des ersten petrinischen Briefes, welchen er allen äußeren Zeugnissen zum Trotz für ein Product der paulinischen Schule aus der Zeit der trajanischen Christenverfolgung erklärt. Allein eine solche Hypothese kann sich nur geltend machen, wenn man die Kenntniß der petrinischen Denkweise aus den pseudoclementinischen Schriften und anderen apokryphischen und häretischen Producten des zweiten Jahrhunderts schöpft, statt aus der bisher allgemein anerkannten und allein zuverlässigen Quelle, nämlich der Apostelgeschichte, welche besonders im 15. Kap. die wesentliche Glaubensgemeinschaft des Petrus mit Paulus, jene κοινωνία, wovon auch der letztere Gal. 2, 9 spricht, außer allen Zweifel setzt. Sodann muß man bedenken, daß das Charisma des Petrus nicht auf dem Gebiete der Lehrentwicklung und der Schriftstellerei, sondern der praktischen Kirchengründung und Kirchenleitung lag. Uebrigens haben die Briefe des Petrus doch auch viel Eigenthümliches, was seiner uns sonst bekannten Individualität vollkommen entspricht. Dem subjectiven Geschmack des skeptischen de Wette, der eine „schriftstellerische Eigenthümlichkeit" darin vermißt, kann man keck die Aussprüche ebenso scharfsinniger Kenner entgegenstellen, die ganz anders urtheilen. Erasmus nennt den ersten Brief epistolam profecto dignam apostolorum principe, plenam auctoritatis et majestatis apostolicae, verbis parcam, sententiis disertam. Grotius urtheilt: habet haec ep. τὸ σφοδρόν, conveniens ingenio principis apostolorum, und Bengel: mirabilis est gravitas et alacritas Petrini sermonis, lectorem suavissime retinens. Vgl. Steiger's Commentar. S. 5 ff.

mancher römischer Bischöfe scharf abstechende Demuth und Milde aus — Kap. 5 zeigt gerade, wie man kein Papst sein soll — und ist voll freudiger Hoffnung und köstlichen Trostes, vorzüglich für Leidende, eine treue Erfüllung des Auftrags Jesu: „Wenn du dich dermaleinst bekehrest, so stärke deine Brüder!“ (Luc. 22, 32).

3. Für die Zeit der Abfassung giebt uns zunächst einen Wink die Uebersendung des Briefs durch Silvanus Kap. 5, 12. Dieser ist ohne Zweifel derselbe mit Silvanus 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1. 2 Kor. 1, 19, oder in abgekürzter Form Silas Apg. 15, 22—40; 16, 19—17, 10. 15; 18, 5, der aus der Gemeinde von Jerusalem stammte und mit Petrus schon längst bekannt war, dann aber in der Begleitung des Paulus erscheint bis zu dessen vierter Reise nach Jerusalem a. 54, Apg. 18, 18—22. Er kann mithin erst nach dieser Zeit in die Umgebung des Petrus gekommen sein. In eine noch spätere Zeit führt die wahrscheinliche Abhängigkeit des ersten Briefes Petri von den paulinischen Briefen aus der römischen Gefangenschaft, besonders dem an die Epheser (vom Jahr 62)[1]), und — falls das Babylon in der Unterschrift nach der ältesten Auslegung von Rom zu verstehen ist — die Nichterwähnung des Petrus in jenen Briefen, selbst in dem zweiten an den Timotheus (vom Jahr 63, vgl. §. 87), welche uns zu dem Schlusse berechtigt, daß er damals nicht in Rom war, also auch von da aus keinen Brief schreiben konnte. Damit stimmt überein, daß Marcus bei der Abfassung in der Umgebung des Petrus sich befand, da er wahrscheinlich der Einladung des Paulus, nach Rom zu kommen (2 Tim. 4, 11), Folge geleistet hatte. Mithin wäre das Jahr 63 der frühste, das Jahr 67, über welches hinaus Petrus in keinem Fall gelebt haben kann, der späteste Termin für die Abfassung seines ersten Briefes. Am wahrscheinlichsten wird man sie in das Jahr 64 setzen, kurz vor den Ausbruch der neronischen Christenverfolgung. Hug, Neander und Andere meinen zwar, daß dieselbe in Stellen, wie 2, 12; 3, 13 ff.; 4, 4, bereits vorausgesetzt werde, indem vor ihr die Christen noch nicht als Christen, wie nach 4, 14. 16, wo diese Bezeichnung als Schimpfname vorkommt, dessen sich die Gläubigen nicht schämen sollten, sondern bloß als jüdische Secte, auch nicht als „Uebelthäter“ (κακοποιοί, malefici), wie nach 3, 16, verfolgt worden seien. Das sei erst auf Befehl Nero's geschehen. Wir können aber diesen Beweis durchaus nicht für zwingend halten. Denn einmal existirte der Christenname, den ohne Zweifel die Heiden zuerst in Gang brachten, lange vorher (Apg. 11, 26), und die Stelle des Tacitus, worauf man sich beruft, setzt voraus, daß die Christen als Christen schon vor dem Jahre 64 Gegenstand des gehässigsten Verdachtes waren[2]), ohne welchen auch gewiß Nero die Brandstiftung ihnen nicht wohl

[1]) Vgl. 1 Petr. 1, 1 f. mit Ephes. 1, 4—7; — 1, 3 mit 1, 3; — 2, 18 mit 6, 5; — 3, 1 mit 5, 22; — 5, 5 mit 5, 21. Siehe die Vergleichungstafeln in den Einleitungen von Hug, Credner und de Wette.

[2]) Ann. XV, 44: quos per *flagitia invisos* vulgus *Christianos* appellabat. Vgl. den Ausdruck malefica, den Sueton Ner. 16 auf die superstitio der Christen anwendet,

hätte Schuld geben können. Sodann fanden einzelne momentane Verfolgungen seit dem Tode des Stephanus an verschiedenen Orten Statt (vgl. Apg. 12, 1 ff. 1 Kor. 4, 9 ff.; 15, 31 ff. Apg. 19, 23 ff. 2 Kor. 11, 23 ff. 1 Thess. 1, 6—7; 2, 14—16. 2 Thess. 1, 5. Phil. 1, 28—30. Hebr. 10, 32 ff.), und daß gerade die neronische Verfolgung sich auf die kleinasiatischen Provinzen erstreckt habe, an welche Petrus schrieb, wird wenigstens von den heidnischen Historikern nicht berichtet, obwohl es allerdings an sich wahrscheinlich ist, daß das Beispiel der Hauptstadt einen schlimmen Einfluß auf die Lage der Christen im ganzen Reiche hatte[1]). Zu dem Ausdruck „Uebelthäter" 1 Petr. 3, 16 bildet 2 Timoth. 2, 9 eine Parallele, wo Paulus von sich sagt, daß er wie ein κακοῦργος gebunden sei. Uebrigens muß das Wort nicht nothwendig „Staatsverbrecher" bedeuten, so daß es bereits ein kaiserliches Verbot des Christenthums, als einer religio illicita, voraussetzen würde (das übrigens nicht einmal Nero, sondern erst Trajan erließ); vielmehr bildet es nach dem Zusammenhang den einfachen Gegensatz von „Gutesthuenden", „gutem Wandel in Christo" (1 Petr. 3, 12. 17; 4, 15; 2, 19. 20). Endlich läßt sich die Annahme, daß Petrus mitten in der neronischen Verfolgung, die im Juli a. 64 ausbrach, geschrieben habe, nicht wohl mit der Aechtheit des später verfaßten zweiten Briefes und mit der bekannten Tradition vereinigen, wonach er in dieser Verfolgung gekreuzigt wurde. Befand er sich in Rom, so wäre er unter solchen Umständen wohl schwerlich zum Schreiben gekommen, oder er hätte wenigstens die Leiden der Christen mit viel stärkeren Farben gemalt und seine eigene Lebensgefahr nicht unerwähnt gelassen; schrieb er aber, wie Hug und Neander annehmen, vom asiatischen Babylon, so dauerte es, bei der großen Entfernung und der geringen Communication zwischen dem römischen und dem parthischen Reiche, gewiß geraume Zeit, bis er von jener Verfolgung Nachricht erhielt; und daß er dann gleich nach Rom sich begab, um dort sofort noch in derselben Verfolgung den Märtyrertod zu finden, wie man doch annehmen müßte, ist auch nicht sehr wahrscheinlich. — So viel geht aber allerdings aus unserem Briefe hervor, daß die Christen sich zur Zeit seiner Abfassung bereits im ganzen römischen Reiche in einer gedrückten Lage befanden und das Schlimmste zu erwarten hatten, was uns auf die späteren Regierungsjahre Nero's hinweist. Das Gewitter der grausamen Verfolgung, welche von diesem Tyrannen ausging, war im Anzuge, und ließ sich von dem, wie Tacitus berichtet, sehr hoch gesteigerten Haß der Heiden gegen die neue Secte als nahe bevorstehend erwarten. Vielleicht liegt auch darin der Grund für die allegorische Bezeichnung Roms durch Babylon (5, 13).

4. Für den Ort der Abfassung haben wir keinen anderen Wink, als die Erwähnung Babylon's am Schlusse des Briefes, 5, 13, das aber verschieden

[1]) Erst Orosius, der aber, als ein Zeitgenosse Augustin's, hierin nicht mehr als zuverlässige Autorität gelten kann, sagt Histor. VII, 7: Nam primus Romae Christianos suppliciis et mortibus adfecit (Nero) ac *per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit* etc.

ausgelegt wird und mit der Frage über den Aufenthalt des Petrus in Rom eng zusammenhängt, welche wir §. 93 ausführlicher besprechen werden.

§. 92. Der zweite Brief Petri.

B. Der zweite Brief ist an dieselben Gemeinden gerichtet, wie der erste (2 Petr. 3, 1), nur etwas später, nämlich kurz vor dem Tode des Apostels, dessen Nähe ihm der Herr geoffenbart hatte (1, 14). Er enthält eine Ermahnung zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi, zur Vorbereitung auf die letzte Zukunft des Herrn, eine abermalige Bestätigung der Glaubensgemeinschaft des Petrus mit dem Heidenapostel, dem ersten Lehrer und Hauptgründer jener Gemeinden, vor Allem aber eine ernste Warnung vor gefährlichen Irrlehrern, die theils als schon aufgetreten, theils als drohend gedacht werden und mit den von Paulus in den Pastoralbriefen bekämpften viele Aehnlichkeit haben. Während also das erste Sendschreiben Petri die Christen hauptsächlich gegen die äußere Gefahr der heidnischen Verfolgung wappnet, welche von Rom, der Residenz des centralisirten Weltdespotismus, ausgehen sollte: so ist das zweite Sendschreiben vorzüglich gegen die innere Gefahr der pseudo- und antichristlichen Irrlehrer gerichtet, und läßt sich in dieser Hinsicht mit dem Schwanengesang des Moses und mit der Abschiedsrede des Paulus an die ephesinischen Aeltesten vergleichen. Es ist eine ernste Prophezeiung künftiger Kämpfe, die im Keime sich bereits zu entwickeln begannen.

Während nun aber der erste Brief Petri auch durch äußere Zeugnisse auf's stärkste beglaubigt ist[1]) und im Alterthum einstimmig als apostolisch und kanonisch galt: so wird dagegen der zweite Brief unter seinem Namen erst von Origenes im 3. Jahrh. ausdrücklich erwähnt[2]), und von Eusebius zu den Antilegomena gezählt, über deren Aechtheit das Urtheil der Kirche damals noch getheilt war. Dazu kommen innere Gründe, welche Zweifel an seiner Aechtheit zu erwecken geeignet sind, und zwar zunächst die Erwähnung der Schriften des „lieben Bruders Paulus", worin etliche Dinge schwer zu verstehen seien und von den Irrlehrern verdreht werden (3, 15. 16). Allein so auffallend diese Anspielung auf den ersten Anblick ist, so begründet und bedeutungsvoll erweist sie sich bei näherer Betrachtung gegenüber den alten und neuern Gnostikern und Freigeistern, welche die Freiheitslehre des Paulus zum Deckmantel theoretischer und praktischer Zuchtlosigkeit und Bosheit machen. Sodann hat man in der Charakteristik der Irrlehrer im zweiten und im Anfange des dritten

---

[1]) Schon der Brief des Polykarp an die Philipper enthält sieben Citate aus demselben.

[2]) Dieser sagt nämlich bei Euseb. H. E. VI, 25: „Petrus, auf welchem die Kirche Christi gebaut ist, ... hat nur Einen allgemein anerkannten Brief hinterlassen; vielleicht auch einen zweiten, denn darüber ist man nicht einig (ἔστω δὲ καὶ δευτέραν· ἀμφιβάλλεται γάρ)." Die alte syrische Uebersetzung, die Peschito, enthält den zweiten Brief Petri nicht.

Kapitels eine Abhängigkeit vom Briefe Judä finden wollen, welche man dem Apostelfürsten nicht zuschreiben dürfe, während einige Vertheidiger der Aechtheit, wie noch neuestens Guericke, darin eine dem Zweck des Petrus angemessene Absichtlichkeit sehen. Allein näher betrachtet zeigt sich die Abhängigkeit vielmehr auf Seiten des Judas, indem nämlich die Irrlehrer im zweiten petrinischen Briefe überwiegend in prophetischer Weise, als noch zukünftig, im Briefe des Judas dagegen als schon gegenwärtig geschildert werden (vgl. 2 Petr. 3, 3. mit Judä 17. 18, wo eine Zurückbeziehung auf die apostolische Warnung der ersten Stelle unverkennbar ist)[1]. Gerade die Verwirklichung der petrinischen Weissagung in den Gemeinden, mit denen Judas in Berührung kam, scheint für diesen das Hauptmotiv seines Schreibens gewesen zu sein. Die anderen Abschnitte des Briefes, das erste und dritte Kapitel, sind anerkanntermaßen voll Geist und Feuer und eines Apostels durchaus würdig[2]. Zudem giebt sich Petrus Kap. 1, 14. 16 ff.; 3, 1. 15 so unzweideutig als Verfasser zu erkennen, daß der Brief zum wenigsten seiner Substanz, seinem wesentlichen Gedankeninhalt nach nur entweder von ihm oder von einem offenbaren Betrüger herrühren kann. Daß aber die göttliche Vorsehung, welche so augenscheinlich über der Abfassung und Sammlung der apostolischen Schriften gewacht hat, das Einschleichen des Products eines Fälschers in die heiligen Urkunden des Christenthums gestattet habe, das mögen diejenigen glauben, welchen ihre sogenannte Wissenschaft und Kritik über dem Glauben steht; wir bekennen offen, uns dazu ohne absolut zwingende Gründe nicht verstehen zu können, und halten daher den fraglichen Brief für eine apostolische Schrift, welche mit vollem Rechte ihren Platz im Kanon behauptet und auch für unsere Zeit die ernstesten und wichtigsten Ermahnungen enthält. Das Schwanken der Tradition über das Sendschreiben möchte sich vielleicht daraus erklären, daß es zunächst nicht für allgemeine Veröffentlichung bestimmt, sondern gleichsam ein erst nach dem Hingang des Petrus (vgl. 2 Petr. 1, 14. 15) zu eröffnendes Testament war, wie denn auch in der That der Inhalt mehr auf die Zukunft, als auf die Gegenwart sich bezieht, und deßhalb erst in den späteren Sammlungen des Kanon Aufnahme fand.

§. 93. Petrus in Rom.

Es ist einstimmiges Zeugniß der Tradition, daß Petrus zuletzt in Rom gewirkt habe und unter Nero den Märtyrertod gestorben sei, ein Zeugniß, welches zwar in kurzer Zeit von allerlei unhistorischen und zum Theil sich geradezu widersprechenden Ausschmückungen umhüllt, von der römischen Hierarchie

---

[1] Vgl. Heidenreich's Vertheidigung der Aechtheit des zweiten Briefs Petri S. 97 ff. und Thiersch's Versuch zur Herstellung des histor. Standpunkts für die Kritik der N. T.lichen Schriften (1845) S. 239 und 275.

[2] Daher haben einige Kritiker einen Mittelweg eingeschlagen, gegen den sich aber starke Einwendungen erheben lassen, nämlich Bertholdt, welcher das erste und dritte, und Ullmann, welcher bloß das erste Kapitel für ächt hält.

zu maßlosen Ansprüchen gemißbraucht und daher bisweilen theils im polemischen Eifer gegen das Papstthum [1]), theils aus historischem Skepticismus [2]) in Zweifel gezogen, von der überwiegenden Mehrzahl protestantischer Geschichtschreiber aber der Hauptsache nach immer zugegeben worden ist [3]). Wir wollen zuerst die wichtigsten Stimmen der Tradition über diesen Punkt vernehmen, sodann die wahrscheinliche Dauer des römischen Aufenthaltes Petri zu bestimmen suchen, und zuletzt die Nachrichten über seine Todesart prüfen.

1. Die Zeugnisse der Tradition über den römischen Aufenthalt des Petrus.

Das älteste Zeugniß liefert uns Petrus selbst in der Angabe seines Aufenthaltsortes in der Unterschrift des ersten Briefes, nach der ältesten Auslegung, Kap. 5, 13: „Es grüßet euch die in Babylon Mitauserwählte (nämlich Gemeinde) und mein Sohn Marcus (der Evangelist)." Freilich ist die Auslegung von Babylon streitig. Neander, Steiger, de Wette, Wieseler und Andere (auch der berühmte römisch-katholische Theologe Hug) verstehen darunter das berühmte Babylon oder Babel am Euphrat. An dieser ungeheuren Stadt war zwar die Weissagung der hebräischen Propheten (Jesaj. 13, 19 ff.; 14, 4. 12; 46, 1 f.) in schreckliche Erfüllung gegangen, und sie bot zur Zeit der Apostel, wie Strabo, Pausanias und Plinius einstimmig versichern, nur noch eine Mauerruine (οὐδὲν εἰ μὴ τεῖχος), eine Einöde (solitudo) dar [4]). Indeß darf man gewiß annehmen, daß noch ein bewohn-

---

[1]) Besonders von dem holländischen Theologen Friedrich Spanheim, der zuerst in seiner berühmten Dissertatio de ficta profectione Petri Apostoli in urbem Romam, deque non una traditionis origine vom Jahr 1679 die Sache einer gründlichen Untersuchung unterwarf und den schon früher von Waldensern und einigen erklärten Feinden des Papstthums, wie Marsilius von Padua, Michael von Cäsena, Matthias Flacius, Claudius Salmasius, hingeworfenen Zweifel an dem römischen Aufenthalte des Petrus durch kritische Prüfung der Zeugen zu beweisen suchte. Er leitete die Sage hauptsächlich aus dem Ehrgeiz der römischen Kirche her.

[2]) Nämlich von den modernen Hyperkritikern Baur in mehreren Abhandlungen der Tübinger theol. Zeitschrift und in seinem Werk über Paulus S. 212 ff. und von Schwegler im nachapost. Zeitalter I, S. 301 ff. Sie leiten die Sage aus der Eifersucht der römischen Judenchristen gegen die paulinischen Heidenchristen, aus dem Bestreben ab, dem Judenapostel Petrus einen Vorzug vor Paulus zu geben. Aehnlich de Wette, Einl. in's N. T. S. 314.

[3]) Nämlich von fast allen älteren reformirten Theologen, welche dem Felde der kirchlichen Alterthumsforschung besonderen Fleiß und Scharfsinn gewidmet haben, wie Scaliger, Casaubonus, Petit, Usher, Pearson, Cave; dann von Schröckh, Mynster, Gieseler, Neander (der jedoch in der neusten Aufl. seiner Ap. G., wie es scheint durch die Baur'schen Argumente wankend gemacht, sich nicht mehr so entschieden zu Gunsten der Sage erklärt, wie früher), von Credner, Bleek, Olshausen und Wieseler (im zweiten Excurs seiner Chronologie); eine Menge Anderer nicht zu erwähnen, welche sich auf keine nähere Untersuchung der Sache eingelassen haben.

[4]) S. die Stellen bei Meyerhoff, Einleit. in die petrin. Schriften (1835) S. 129.

barer Rest übrig blieb; und da es in der Satrapie Babylonien viele tausend Juden gab[1]), so läßt es sich an und für sich wohl denken, daß Petrus gerade in jenen Gegenden seinen Wirkungskreis aufgeschlagen habe. Allein dann sollte man doch wohl erwarten, daß sich irgend welche Spuren seiner dortigen Wirksamkeit erhalten haben. Nun weiß aber die Tradition gar nichts von einem Aufenthalte des Petrus im parthischen Reiche, während sie doch einen solchen vom Apostel Thomas berichtet[2]). Sodann läßt sich bei dieser Auslegung die Bekanntschaft, welche unser Brief mit den spätern paulinischen Sendschreiben zugestandenermaßen kund giebt, kaum erklären, da zwischen Babylonien und dem römischen Reich nur wenig Communication Statt fand. Ebenso schwer begreiflich wäre das Zusammentreffen des Petrus mit Marcus (5, 13), da dieser in den Jahren 61—63 in Rom war (Kol. 4, 10; Philem. 23) und bald darauf in Kleinasien vorausgesetzt und von Paulus nicht lange vor seinem Märtyrertode wieder nach Rom gerufen wird (2 Timoth. 4, 11). Folgte er dieser Einladung, wie man wohl anzunehmen berechtigt ist, so konnte er nicht so schnell zu den Ufern des Euphrat gelangen. Die Sache ist aber ganz einfach, wenn Petrus selbst um jene Zeit oder bald darauf in Rom eintraf und dort seinen Brief verfaßte.

Diese Schwierigkeiten nöthigen uns, zu der frühesten und im Alterthum allein geltenden Auslegung Babylons zurückzukehren, welche darunter Rom versteht. Dieß ist bekanntlich der Sprachgebrauch der Apokalypse, wie auch die römisch-katholischen Ausleger zugeben, Kap. 14, 8; 16, 19; 17, 5; 18, 2. 10. 21. vgl. 17, 9, wo auf die sieben Hügel, und 17, 18, wo auf die Weltherrschaft Roms hingewiesen wird[3]). Man hat zwar eingewandt, daß diese symbolische Bezeichnung der Hauptstadt des Heidenthums sich wohl für ein prophetisch poetisches Buch, wie die Apokalypse, nicht aber für die einfache Prosa des Briefstyls eigne. Allein dieser Einwand wird durch folgende positive Gründe zu Gunsten der figürlichen Bedeutung weit überwogen, nämlich 1) durch das einstimmige Zeugniß der alten Kirche[4]), 2) durch die Analogie der anderen

---

[1]) Josephus Antiqu. XV, 3. 1. Philo de legat. ad Caj. p. 587. Freilich berichtet Josephus auch XVIII, 9. 8, daß unter Kaiser Caligula viele Juden aus Furcht vor Verfolgung von Babylon nach Seleucia wanderten und daß fünf Jahre darauf eine Pest die Anderen vertrieb. Indeß konnten sie vor der Abfassung des Briefes Petri sehr wohl wieder zurückgekehrt sein, da Caligula schon a. 41 starb.

[2]) Origenes bei Eusebius Hist. Eccl. III, 1.

[3]) Ebenso wird Rom in einem vermuthlich dem ersten Jahrhundert angehörigen Stück der sibyllinischen Bücher (V, 143. 159) Babylon genannt.

[4]) So schon Papias oder Clemens Alex. bei Euseb. II, 15, die Unterschrift des Briefes, Hieronymus im catal. s. Petri, Oekumenius ꝛc. Uns ist kein einziges Zeugniß aus dem Alterthum für die Beziehung dieser Stelle auf das asiatische Babylon bekannt. Für die Deutung auf Rom sind auch, obwohl zum Theil von verschiedenen Voraussetzungen ausgehend, Grotius, Lardner, Cave, Semler, Hitzig (über Johannes Marcus ꝛc. S. 186), Baur, Schwegler, Thiersch (Versuch zur Herstellung ꝛc. S. 110, und die Kirche im apostol. Zeitalter S. 208).

Benennungen der Grußformel, welche ebenfalls uneigentlich verstanden werden müssen. Neander will zwar die „Mitauserwählte" von der Gattin und den „Sohn Marcus" von einem leiblichen Sohne des Petrus verstehen[1]). Allein obwohl Petrus nach 1 Kor. 9, 5 seine Frau auf Missionsreisen mit sich führte, so wäre doch die Erwähnung derselben in einem officiellen Circularschreiben zumal an Gemeinden, die er nach Neanders (irriger) Ansicht gar nicht persönlich kannte, ganz gewiß unpassend und ohne alle Analogie im christlichen Alterthum; auch sieht man gar nicht ein, wie *συνεκλεκτή* gerade den Begriff der der Frau ausdrücken soll, und warum in diesem Falle der Zusatz *ἐν Βαβυλῶνι* gerade in dieser grammatischen Stellung angebracht ist. Alle diese Schwierigkeiten fallen weg, wenn man *ἐκκλησία* ergänzt und die christliche Gemeinde darunter versteht, wie schon die Peschito und Vulgata gethan. Was den Marcus betrifft, so weiß die Tradition nichts von einem leiblichen Sohn des Petrus, der so geheißen hätte[2]). Dagegen liegt es ganz nahe, den bekannten Missionsgehülfen des Paulus und Petrus, den Evangelisten dieses Namens, darunter zu verstehen, der von Jerusalem stammte und wahrscheinlich durch Petrus bekehrt worden (Apg. 12, 12 ff.), zugleich aber ebenfalls ein verbindendes Mittelglied zwischen ihm und dem Heidenapostel war, wie der Ueberbringer des Briefes, Silvanus. Muß man also in Uebereinstimmung mit allen älteren Auslegern das *υἱός* nach dem bekannten Sprachgebrauch des N. T.'s (vgl. 1 Kor. 4, 16—18. Gal. 4, 19. 1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1, 2; 2, 1) tropisch fassen und *συνεκλεκτή* auf die Gemeinde beziehen, so ist das ein Argument zu Gunsten der symbolischen Deutung von Babylon. Ja wir finden nun gerade in dieser Zusammenstellung beider Namen einen sinnvollen Contrast, zumal unter den gedrückten Verhältnissen der Christen, welche der Brief voraussetzt. Der Apostel nennt die Gemeinden, an welche er schreibt, „auserwählte Pilgrime" (*ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου κτλ.* 1, 1) und so auch die Gemeinde, aus deren Mitte er schreibt, „eine Auserwählte" Gottes zum ewigen Leben mitten in dem Sitz des tiefsten heidnischen Sittenverderbens, das besonders einen so eng an die prophetische Anschauungs- und Darstellungsweise der Propheten sich anschließenden Schriftsteller, wie Petrus, unwillkührlich an die A. T.lichen Schilderungen Babylons erinnern mußte. Nimmt man noch hinzu, daß der Brief in den späteren Jahren Nero's, wo Grausamkeit und Willkühr an der Tagesordnung waren, und kurz vor jenen Gräuelscenen der neronischen Verfolgung, also zu einer Zeit abgefaßt wurde, wo die Christen, wie das Send-

[1]) Apostelgesch. II, S. 590. Anm. 4. Ebenso schon Mill, Bengel, Meyerhoff a. a. O. S. 126 f. Steiger, de Wette und Wieseler dagegen, obwohl sie Babylon eigentlich fassen, beziehen doch *συνεκλεκτή* auf die (assyrisch-babylonische) Gemeinde und *Μάρκος* auf den Evangelisten.

[2]) Clemens Alex. spricht zwar im Allgemeinen von Kindern des Petrus (Strom. III. f. 448: *Πέτρος μὲν γὰρ καὶ Φίλιππος ἐπαιδοποιήσαντο*), und die Sage nennt eine Tochter, Petronilla (vgl. Acta Sanct. 30. Mai); aber nirgends wird ein Marcus unter seinen Kindern erwähnt.

ſchreiben ſelbſt und die oben angeführte Stelle des Tacitus beweiſen, bereits ein Gegenſtand des ſchlimmſten Verdachtes und der ſchändlichſten Verläumdung geworden waren: ſo wird man zugeben müſſen, daß die ſymboliſche Bezeichnung Roms, welche Silvanus den Leſern näher erklären konnte, falls ſie dieſelbe nicht gleich verſtanden, zu dem ganzen Inhalt und den hiſtoriſchen Verhältniſſen des Briefes ſehr wohl paßt. Die eigentliche Nennung Roms wäre in dieſer Verbindung offenbar weit weniger bezeichnend geweſen. Es wurde in der That bald nachher der Mittelpunkt der Verfolgung und daſſelbe für die Chriſten, was das alte Babylon für die Iſraeliten geweſen war.

Gehen wir nun zu den apoſtoliſchen Vätern, ſo berichtet zwar der römiſche Biſchof Clemens, ein Schüler des Paulus, daß Petrus nach Erduldung vieler Trübſale den Märtyrertod geſtorben ſei, giebt aber weder die Art noch den Ort des Todes an, wahrſcheinlich weil es nicht in ſeiner Abſicht lag und weil er dieſelben als bekannt vorausſetzen konnte[1]). Denn wo ſonſt der Ort des Märtyrerthums Petri genannt wird, da iſt es immer Rom, und keine andere Gemeinde nahm dieſe Ehre in Anſpruch, obwohl den Gemeinden damals ſehr viel daran gelegen war, berühmte Märtyrer zu beſitzen. — Sehen wir von dem Zeugniß des Papias in einer etwas unklaren Stelle bei Euſebius (II, 15) ab, ſo ſetzt der Brief des gleichzeitigen Ignatius an die Römer voraus, daß Petrus denſelben gepredigt habe[2]); ebenſo ein Fragment aus der praedicatio Petri, welche dem Anfange des zweiten Jahrhunderts angehört[3]). — Beſtimmter nennt Biſchof Dionyſius von Korinth (um 170) in ſeinem Briefe an die Römer die römiſche und korinthiſche Gemeinde eine gemeinſame Pflanzung des Petrus und Paulus und fügt hinzu: „Denn beide haben auch in unſerem Korinth, da ſie uns pflanzten, gleicherweiſe gelehrt, gleicherweiſe haben ſie auch in Italien an demſelben Orte (ὁμόσε, worunter man nach dem Vorhergehenden nur Rom verſtehen kann), nachdem ſie dort gelehrt hatten, zu der-

---

[1]) In ſeinem erſten Korintherbrief, der noch der zweiten Hälfte des erſten Jahrhunderts angehört, Kap. 5: *Πέτρος διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα, οὐδὲ δύο, ἀλλὰ πλείονας ὑπέμεινεν* (nach Anderen *ὑπήνεγκεν*) *πόνους καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Dann folgt das oben angeführte ausführlichere und beſtimmtere Zeugniß über den Ausgang des Paulus. Das *μαρτυρήσας* iſt hier wahrſcheinlich in ſeiner urſprünglichen Bedeutung von dem Zeugniß durch das Wort zu nehmen, wie in der gleichfolgenden Stelle (vgl. S. 345), und nicht vom Märtyrertode zu verſtehen, wie gewöhnlich geſchieht. Der letztere aber folgt aus dem ganzen Zuſammenhange, beſonders aus dem unmittelbar vorangegangenen Satze, den dann Clemens durch Beiſpiele erläutert: *διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στῦλοι ἐδιώχθησαν, καὶ ἕως θανάτου ἦλθον.*

[2]) c. 4: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.*

[3]) In Cypriani opera ed. Rigaltius p. 139: liber, qui inscribitur Pauli praedicatio (welche wahrſcheinlich der letzte Theil der praedicatio Petri war, vgl. Credner's Beiträge zur Einl. I, 360), in quo libro invenies, post tanta tempora Petrum et Paulum, post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam altercationem et rerum agendarum dispositionem, postremo in urbe, quasi tunc primum, invicem sibi esse cognitos.

selben Zeit den Märtyrertod erlitten[1])." Daß Petrus hier Mitgründer der korinthischen Gemeinde genannt wird, ist allerdings jedenfalls sehr ungenau und könnte möglicherweise bloß aus einem Mißverständniß dessen hervorgegangen sein, was Paulus 1 Kor. 1, 12 von der Kephaspartei sagt, deren Existenz in der korinthischen Gemeinde durchaus nicht nothwendig einen persönlichen und directen Einfluß des Petrus auf dieselbe voraussetzt. Indeß hat man wegen dieses Irrthums kein Recht, die ganze Nachricht zu verwerfen, und möglich ist es ja immerhin, daß Petrus nach der Gefangennehmung des Paulus, etwa auf seinem Wege nach Rom, auch Korinth besuchte, in welchem Falle er die längst bestehende Gemeinde zwar nicht im eigentlichen Sinne gründen, aber doch stärken und im Glauben befestigen konnte. — Irenäus, der durch Polykarp mit dem Apostel Johannes zusammenhängt, sagt von Petrus und Paulus, daß sie zu Rom das Evangelium verkündigt und die Kirche gegründet haben[2]). — Etwas später, um das Jahr 200, berichtet der römische Presbyter Cajus in seiner Schrift gegen den Montanisten Proklus aus Kleinasien[3]): „Ich aber kann die Denkmäler, (τρόπαια) der Apostel (Petrus und Paulus) zeigen. Denn wenn du zum Vatican oder auf den Weg nach Ostia gehen willst, so wirst du die Denkmäler der Männer finden, welche diese Kirche gegründet haben." Um dieselbe Zeit bezeugt Clemens von Alexandrien ausdrücklich, daß Petrus in Rom das Evangelium gepredigt habe; und dasselbe thut sein berühmter Schüler, der gelehrte Forscher Origenes[4]). — Tertullian[5]) preist die römische Kirche glücklich, weil daselbst Petrus dem Leiden des Herrn gleich gemacht (d. h. gekreuzigt), Paulus mit dem Ausgang des Täufers gekrönt (d. h. enthauptet), Johannes, nachdem er in siedendes Oel gesenkt, ohne Schaden zu leiden (was ohne Zweifel ein fabelhafter Zusatz ist), nach der Insel verbannt wurde.

Dieß sind die ältesten und wichtigsten Zeugnisse, die aus den verschiedensten Theilen der Kirche stammen und die man nur auf Grund einer historischen Thatsache genügend erklären kann. Die späteren Nachrichten über den römischen Aufenthalt des Petrus in Rom, welche sich in apokryphischen Schriften und bei den späteren Kirchenvätern, wie Eusebius und Hieronymus, ja schon bei Clemens von Alexandrien (bei Euseb. II, 15) finden, sind allerdings voll fabelhafter Ausschmückungen, besonders über die Zusammenkunft des Petrus mit dem Magier Simon in Rom, welche wahrscheinlich auf falschen Schlüssen aus der Erzählung Apg. 8, 18 ff. und auf einem Mißverständniß des Märtyrers Justin beruht, indem er eine Statue des Magiers in Rom gesehen zu haben glaubte. Allein diese Anschwellungen einer lawinenartig fortrollenden Sage be-

[1]) Bei Eusebius H. E. l. II. c. 25.

[2]) Adv. haer. III, 1, vgl. 3, wo die römische Kirche eine a gloriosissimis duobus apostolis, Petro et Paulo, fundata et constituta ecclesia genannt wird.

[3]) Bei Eusebius H. E. II, 25.

[4]) Bei Eusebius H. E. II, 15. VI, 14. II, 25. III, 1.

[5]) De praescr. haer. c. 36.

rechtigen uns keineswegs, auch den Kern derselben zu verwerfen. Aus der Rivalität der römischen Judenchristen gegen die pauliniſchen Heidenchristen läßt sie sich sicherlich nicht erklären [1]); denn in diesem Falle hätte sie bei den letzteren frühzeitig entschiedenen Widerspruch gefunden; statt dessen aber gehören gerade die ältesten Zeugen meist der pauliniſchen und johanneiſchen Schule an. Ebensowenig ist sie entstanden aus dem hierarchiſchen Ehrgeiz der römiſchen Biſchöfe, obwohl er sich ihrer allerdings sehr bald bemächtigt und sie für seine Zwecke ausgebeutet hat. Denn die Ueberlieferung selbst ist erweislich älter, als ihr Mißbrauch zu hierarchiſchen Zwecken; und wäre ein hinreichender Grund vorhanden gewesen, sie zu bezweifeln, so wäre das gewiß in den ersten Jahrhunderten von den Gegnern der römiſchen Anmaßungen in der griechiſchen und africaniſchen Kirche geſchehen. Aber ein solcher Widerspruch wurde von keiner Seite her, weder von Katholikern noch von Häretikern und Schismatikern erhoben. Vielmehr gehen umgekehrt selbst Cyprian von Carthago († 258) und sein Zeitgenoſſe Firmilian von Neu-Cäſarea in Cappadocien in ihrer heftigen Polemik gegen den Biſchof Stephanus von Rom wegen der Gültigkeit der Ketzertaufe gerade von der Vorausſetzung aus, daß der Letztere der Nachfolger Petri sei, und werfen ihm vor, daß er seinem Amte widerspreche, indem er, statt ein treuer Repräſentant des Felſen-Apoſtels zu sein und die kirchliche Einheit zu bewahren, von dem urſprünglichen Felſen abweiche und durch die Anerkennung der Ketzertaufe eine neue Grundlage einführen wolle [2]). Das Rieſengebäude des Papſtthums hätte ohne alle hiſtoriſche Grundlage, aus einer puren Lüge, nie entstehen können, vielmehr war gerade das Factum der Anweſenheit und des Märtyrertodes Petri und Pauli in Rom in Verbindung mit der politiſchen Stellung dieſer Welthauptſtadt die unerläßliche Hauptbedingung seines Wachsthums und seines vielhundertjährigen Einfluſſes auf die Chriſtenheit.

---

[1]) Wie Baur, Schwegler und de Wette fälſchlich annehmen.

[2]) So sagt Biſchof Firmilian in seinem Brief an Cyprian: Atque ego in hac parte juste indignor ad hanc tam apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod, qui sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta ecclesiae collocata sunt, multas alias petras inducat et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. Und dann gleich darauf: Stephanus, qui per successionem cathedram Petri habere se praedicat, nullo adversus haereticos zelo excitatur (wie er als Nachfolger Petri doch thun ſollte). S. Cypr. Epist. 75. cap. 17 (al. 15). Dieſe Polemik, die von manchen proteſtantiſchen Kirchenhiſtorikern, auch von Dr. Neander, mißverſtanden und für den entgegengeſetzten Zweck gebraucht wird, hat Dr. Rothe (Anfänge der chriſtl. Kirche und ihrer Verfaſſung I, S. 676) in das rechte Licht geſtellt: „Firmilian weist hier des Stephanus Anſprüche auf die Succeſſion auf der Cathedra Petri nicht etwa ab; ſondern indem er ſie anerkennt, benützt er ſie dazu, das Verhalten des Stephanus in ein noch nachtheiligeres Licht zu ſtellen. Er ſagt: gerade als Nachfolger Petri habe Stephanus den Beruf, das eigenthümliche Organ der Erhaltung und Förderung der kirchlichen Einheit zu ſein; um ſo unbegreiflicher ſei es, wie er ein Verfahren habe einſchlagen können, das gerade zur Verdunkelung, ja zur Vernichtung der kirchlichen Einheit führe.“

2. Die Dauer des Aufenthaltes Petri in Rom.

Die Frage, wann Petrus nach Rom gekommen sei, wie lange und in welcher Eigenschaft er dort gewirkt habe, läßt sich aus den ältesten Nachrichten nicht entscheiden. Wenn Dionysius von Korinth, Irenäus und Cajus dem Petrus und Paulus die gemeinschaftliche Gründung der römischen Gemeinde zuschreiben, so muß das nicht nothwendig chronologisch, d. h. so verstanden werden, daß diese Apostel die erste Kunde vom Evangelium dorthin gebracht hätten. Denn in diesem Sinne war ja auch Paulus nicht ihr Gründer, so wenig als Petrus der Gründer der korinthischen Gemeinde, was doch derselbe Dionysius behauptet. Aber allerdings wurde jener Ausdruck, der an und für sich auch bloß den wichtigen Antheil des Petrus an der Bildung der zwar schon längere Zeit bestehenden, aber noch unvollkommen eingerichteten und unbefestigten Gemeinde bezeichnen kann[1]), bald ausschließlich im chronologischen Sinne aufgefaßt: und dadurch kam eine Verwirrung in die Tradition, welche durch das Schweigen des N. T.'s über das spätere Wirken des Petrus begünstigt wurde. Eusebius ist der erste, welcher in seiner Chronik unseren Apostel schon unter Claudius a. 42 nach Rom kommen und dort zwanzig Jahre (nach dem armenischen Text des im griechischen Original nicht mehr vorhandenen Chronicon), oder fünfundzwanzig Jahre (nach der Uebersetzung des Hieronymus) der dortigen Gemeinde vorstehen und im letzten Jahre des Nero a. 67 oder 68 den Märtyrertod sterben läßt. Gestützt auf Eusebius berichtet auch Hieronymus, daß Petrus zuerst (nach späterer Annahme sieben Jahre) Bischof von Antiochien und dann vom zweiten Jahre des Claudius, d. h. von a. 42 an, fünfundzwanzig Jahre Bischof von Rom gewesen sei[2]); und ihm folgen die älteren römisch-katholischen Historiker[3]).

---

[1]) So kann man ja mit vollem Rechte Barnabas und Paulus die eigentlichen Gründer der Gemeinde von Antiochien nennen, obwohl Christen von Jerusalem und Hellenisten von Kypern und Kyrene schon vor ihnen den Saamen des Evangeliums dorthin gebracht hatten (Apg. 11, 19—25). Ebenso gilt, um ein Beispiel aus späterer Zeit anzuführen, Calvin für den Gründer der Genfer Kirche, obwohl Farel bereits mehrere Jahre vor ihm die Reformation in Genf eingeführt hatte.

[2]) De script. eccles. c. 1: Simon Petrus — post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia, secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit ibique *viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit*, usque ad ultimum annum Neronis, id est decimum quartum.

[3]) Doch sind selbst die eifrigsten Vertheidiger des Papstthums wenigstens zu einer Modification der eusebianischen Tradition genöthigt. Baronius in seinen Annalen (ad ann. 39, no. 25) läßt zwar Petrum 7 Jahre Bischof von Antiochien und dann 25 Jahre Bischof von Rom sein, nimmt aber dabei an, daß der Apostel öfter, nämlich dann, wann N. T.liche Thatsachen es gebieterisch verlangten, abwesend gewesen sei, und leitet dieses aus seiner Papstwürde, aus der ihm von Gott übertragenen Sorge für die Gesammtkirche ab. Sic videas, sagt er, Petrum his temporibus numquam fere eodem loco consistere, sed ut opus esse videret, peragrare provincias, invisere

Allein diese Ansicht widerspricht den offenkundigsten Thatsachen des N. T.'s und läßt sich vor dem Forum der Kritik auch nicht einen Augenblick halten. Die Apostelgeschichte, welche die frühere Wirksamkeit des Petrus so ausführlich beschreibt, erlaubt uns in keinem Fall, eine Entfernung desselben aus Palästina vor seiner Gefangennehmung durch Agrippa (Apg. 12, 3—17) anzunehmen; und da diese in das Jahr der palästinensischen Hungersnoth (vgl. Apg. 11, 28; 12, 1), also in's Jahr 44 (nicht in's Jahr 42, nach der irrigen Annahme des Eusebius) fällt, so wird damit jedenfalls die chronologische Bestimmung über das siebenjährige antiochenische Bisthum des Petrus abgewiesen, und das fünfundzwanzigjährige römische Bisthum um mehrere Jahre abgekürzt. Nach seiner Befreiung aus dem Gefängniß, also im vierten Jahre des Claudius, könnte der Apostel allerdings möglicher Weise nach Rom gereist sein, da Lucas Apg. 12, 17 unbestimmt bemerkt, er sei „an einen anderen Ort" (εἰς ἕτερον τόπον) gezogen, und ihn nun bis zum Apostelconcil a. 50 (Kap. 15) aus dem Gesichte verliert[1]). Es ist an und für sich sehr wahrscheinlich, daß der Apostel frühzeitig sein Augenmerk auf das Centrum des römischen Weltreichs richtete, um so mehr, da dort die Zahl der Juden sehr groß war. Auch würde ein solcher frühzeitiger Aufenthalt am einfachsten die alte und allgemeine Tradition erklären, welche ihn den Gründer der römischen Kirche nennt. Allein auf der anderen Seite wird diese Möglichkeit alsbald höchst unwahrscheinlich, ja man kann wohl sagen zur Unmöglichkeit, wenn man bedenkt, daß der a. 58 geschriebene Römerbrief nicht die geringste Spur von einer früheren Anwesenheit des Petrus in Rom enthält und schon durch seine Abfassung dagegen zeugt, da es Paulus mehrmals ausdrücklich als seinen Grundsatz ausspricht, nicht auf fremdem Grund zu bauen und sich nicht in den Wirkungskreis eines anderen

---

ecclesias ac denique omnes quae sunt universalis praefecturae functiones, pastorali sollicitudine exequi ac consumere. Allein die Amtspflichten des Papstes erfordern jetzt keineswegs sein Herumreisen in der Welt, wo das Reisen so viel bequemer und sicherer ist. Warum sollte das bloß zur Zeit des Petrus und bei keinem seiner Nachfolger der Fall gewesen sein?

[1]) Diesen Zeitpunkt setzt daher auch der neuste scharfsinnige und gelehrte Vertheidiger der römischen Tradition, Fr. Windischmann, in seinen Vindiciae Petrinae, Ratisb. 1836, p. 112—116 für die erste Reise des Petrus nach Rom fest. Etwas zu voreilig stimmt ihm darin der protestantische Theologe Thiersch bei, wenn er sagt (Versuch zur Herstellung des histor. Standpunktes für die Kritik der N. T.lichen Schriften, S. 104 f.): „Es ist sicher, daß vor der Vertreibung der Juden aus der Stadt durch Claudius eine christliche Gemeinde und zwar eine vorwiegend, wenn nicht ausschließlich israelitische dort gegründet worden war. Und wir sehen nicht ein, was man Erhebliches einwenden könnte gegen die Ueberlieferung, daß Petrus ihr Gründer war. Diese Thatsache kann wohl zwischen dem Jahr 44 und 50 oder 51 d. h. zwischen der Flucht des Petrus aus Jerusalem (Apg. 12, 17) und dem Apostelconcil (Apg. 15) Statt gefunden haben, so daß eben die Vertreibung der Juden aus Rom auch den Petrus nöthigte, die Stadt zu verlassen und ihn veranlaßte, nach Jerusalem zurückzukehren, wo wir ihn bei der Apostelversammlung finden." Dieselbe Ansicht vertheidigt Thiersch in seinem spätern Werke über die apostolische Kirche S. 96 ff.

Apostels einzumischen (Röm. 15, 20. 21. 2 Kor. 10, 15. 16). Man müßte also, um dennoch jene Tradition festzuhalten, eine zweifache römische Gemeinde annehmen, eine von Petrus unter Claudius gegründete und ausschließlich aus jüdischen Convertiten bestehende, die durch das früher erwähnte Edict dieses Kaisers aufgelöst wurde, und eine nach dem Jahre 52 vorzugsweise durch paulinischen Einfluß entstandene ganz neue und überwiegend heidenchristliche Gemeinde. Allein auch diese Ausflucht wird abgeschnitten, wenn man bedenkt, wie leicht sich die ganze Sage von der Reise Petri nach Rom unter Kaiser Claudius aus Mißverständnissen und aus falschen Schlüssen erklären läßt. Justin der Märtyrer hatte nämlich berichtet[1]), daß der Magier Simon unter Claudius sich nach Rom begeben und dort großen Anhang, ja sogar göttliche Verehrung gefunden habe, wie die ihm auf der Tiberinsel errichtete Bildsäule zeige. Diese Statue ist in der That a. 1574 am bezeichneten Orte gefunden worden, hat sich aber nicht als eine Statue des Simo sanctus, sondern vielmehr der sabinisch-römischen Gottheit Semo Sancus oder Sangus (vgl. Ovid's fast. VI, 213) ausgewiesen, von welcher der Orientale Justin wohl nie gehört hatte[2]). Allein die Sage bemächtigte sich nun einmal dieser Nachricht und ließ den Petrus, in ihrem Eifer, ihn so viel als möglich zu verherrlichen, dem samaritanischen vermeintlichen Erzketzer auf dem Fuße folgen, um ihn auch in Rom siegreich zu bekämpfen, wie er es früher in Samarien nach Apg. 8 gethan hatte[3]). Dazu kam der Bericht des Sueton von dem Edicte des Claudius, welches die Juden und wahrscheinlich auch die Judenchristen (wegen des impulsore *Chresto*, vgl. oben S. 300) aus Rom vertrieb, mithin das Dasein einer Christengemeinde daselbst voraussetzt; und da man einmal Petrus für den eigentlichen Gründer derselben ansah, so folgte daraus von selbst, daß er schon unter diesem Kaiser sich nach Rom begeben habe. Je leichter sich auf solche Weise die chronologische Bestimmung des Eusebius und Hieronymus über eine so frühe römische Anwesenheit Petri aus irrthümlichen Combinationen erklären läßt, um so weniger kann sie Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen.

Noch weit weniger aber kann bewiesen werden, daß Petrus von Claudius an fortwährend, oder auch nur einen längeren Zeitraum in Rom gewesen sei. An der Hand der Apostelgeschichte und der pauliniſchen Briefe finden wir bis zum J. 63 oder 64, nämlich bis zum Gruße in seinem ersten Briefe (5, 13) keine Spur seiner Anwesenheit, wohl aber unwiderlegliche Beweise seiner Abwesenheit von dieser Stadt. Denn im Jahr 50 war er zu Jerusalem auf dem

[1]) Apol. maj. c. 26 und 56.

[2]) S. Baronius Annal. ad ann. 44: Otto's Anmerkungen zu Just. Apol. maj. c. 26 (Opp. Just. I. p. 66—68); auch Hug's Einl. II, 69 ff.; Gieseler's K. G. I, 1. S. 64, und Neander's K. G. II, S. 783 (2. Aufl.)

[3]) Von diesem Kampfe wissen schon die pseudoclementinischen Schriften, besonders die Recognitionen, zu erzählen, deren Abfassung in das erste Viertel des dritten Jahrhunderts zu setzen ist. Daß Eusebius in seiner Chronologie durch den oben erwähnten Bericht Justin's, auf den er sich selbst beruft, geleitet wurde, geht deutlich aus seiner Kirchengeschichte II, 13—15 hervor.

Apostelconcil (Apg. 15) und hatte bis dahin vorzugsweise nicht unter Heiden, aus denen der größere Theil der römischen Gemeinde nach Röm. 1, 5—7. 13; 11, 13. 25. 28; 14, 1 ff. 15, 15. 16 bestand, sondern unter den Juden gewirkt, und gedachte dieß auch in der nächsten Zukunft gemäß seiner damals getroffenen Uebereinkunft mit Paulus und Barnabas zu thun (Gal. 2, 7—9). Bald darauf treffen wir ihn zu Antiochien (Gal. 2, 11 ff.). Zur Zeit der Abfassung des ersten Korintherbriefs, also a. 57, hatte er noch keinen festen Aufenthalt, sondern reiste als Missionär mit seiner Gattin umher (1 Kor. 9, 5). Im Jahr 58 kann er nicht in Rom gewesen sein, denn sonst würde ihn doch Paulus sicherlich unter den vielen Grüßen, die er damals Röm. 16 bestellte, erwähnt haben. Ueberhaupt weiß der Römerbrief nichts von einer damaligen oder früheren Wirksamkeit des Petrus in der Welthauptstadt, sondern setzt, wie schon bemerkt, eher das Gegentheil voraus. Im Frühling a. 61 kam Paulus als Gefangener selbst nach Rom, die Apostelgeschichte erzählt uns von seinem Zusammentreffen mit römischen Christen (28, 15 ff.), aber des Petrus erwähnt sie mit keiner Silbe, was im Falle seines Dortseins ganz unerklärlich wäre. In den Jahren 61 bis 63 schrieb Paulus von Rom aus seine letzten Briefe, worin er seine Gefährten und Mitarbeiter namentlich aufführt, Grüße von ihnen ausrichtet und sich zuletzt über seine verlassene Lage beklagt (Kol. 4, 10. 11. Philem. 23. 24. Phil. 4, 21. 22. 2 Timoth. 4, 9—22; 1, 15—18), aber den Petrus mit völligem Stillschweigen übergeht, und zwar doch gewiß nicht aus Eifersucht oder Feindschaft, sondern weil er nicht in seiner Nähe war.

Petrus kann also erst nach der Abfassung des zweiten Timotheusbriefes und nicht lange vor der Abfassung seiner eigenen Briefe, also in der letzten Hälfte des Jahres 63 oder im Anfange des Jahres 64 nach Rom gekommen sein[1]), und da er in der neronischen Verfolgung den Märtyrertod starb, so dürfen wir seinen Aufenthalt daselbst kaum über Ein Jahr ausdehnen[2]). Zwar

---

[1]) Dieß wird auch im Wesentlichen bestätigt durch Lactantius († 330), der den Petrus erst unter der Regierung Nero's (de mortibus persec. c. 2: Quumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit etc.), und durch Origenes († 254), der ihn zuletzt, am Ende seines Lebens (ἐπὶ τέλει bei Euseb. H. E. III, 1) nach Rom kommen läßt.

[2]) Wie selbst ein unbefangener römisch-kathol. Theologe zugiebt, in einer Abhandlung der theol. Quartalschrift von Drey, Herbst und Hirscher, Tübingen 1820. 4 Heft. S. 567 f. Auch andere gelehrte Forscher der römischen Kirche, wie Valesius, Pagi, Baluz, Hug, Klee, beschränken den römischen Aufenthalt Petri auf die spätern Regierungsjahre Nero's, oder erklären eine frühere Anwesenheit wenigstens für unerweisbar. Windischmann a. a. O. dagegen will zwar auch in den Zwischenzeiten, aus denen wir über den fraglichen Punkt keine bestimmten Notizen im N. T. haben, nämlich in den Jahren 44—49, 52—58, 60—61, und 64—68, den Petrus in Rom residiren lassen. Allein dann wäre er recht eigentlich verstohlener Weise in Rom gewesen, dem Römerbrief und der Ankunft Pauli wie absichtlich aus dem Wege gegangen und hätte nach den paulinischen Briefen keine Spur seines Aufenthaltes vor a. 63 zurückgelassen! Im Eifer für die Ehre des Apostelfürsten müssen wir einem solchen Vertheidiger zurufen: Non tali auxilio, nec defensoribus istis!

setzen Eusebius und Hieronymus seinen Tod in's Jahr 67; da sie aber zugleich mit der ganzen Tradition behaupten, daß er zu derselben Zeit wie Paulus in der neronischen Christenverfolgung gestorben sei, welche nach Tacitus im Juli a. 64 ausbrach, und da eine zweite Verfolgung unter demselben Kaiser nicht nachweisbar ist: so ruht jene chronologische Angabe auf einem Irrthum und ist ohne Zweifel zum Theil daraus zu erklären, daß die Väter in diesem Punkte, statt dem zuverlässigen und ausführlichen Berichte des Tacitus zu folgen, vielmehr den Sueton benützten, welcher die Christenverfolgung von ihrer Veranlassung, der Feuersbrunst, lostrennt und überhaupt nicht chronologisch referirt[1]).

Daß Petrus, so lange er in Rom sich aufhielt, mit Paulus gemeinschaftlich an der Spitze der Gemeindeangelegenheiten stand und am meisten Einfluß übte, versteht sich von selbst; daß er aber im eigentlichen Sinne Bischof und zwar der erste Bischof von Rom gewesen sei, widerstreitet einerseits der selbstständigen Würde des Paulus, andererseits der Natur des apostolischen Amtes, welches nicht an eine bestimmte Diöcese gebunden ist, sondern sich auf die Gesammtkirche bezieht. Ebensowenig kann er aber dort andererseits Universalbischof oder Papst im späteren Sinne des Wortes gewesen sein, weil dieß mit der independenten Würde des Paulus in Conflict treten würde, der in seinen von Rom aus geschriebenen Briefen auch nicht im Entferntesten auf ein Abhängigkeitsverhältniß von Petrus hindeutet. Diese irrige Ansicht findet sich zuerst in den ebionitischen Clementinen, aus denen sie nachher durch ihre mehr orthodoxe Bearbeitung, die Recognitionen, in die katholische Kirche überging. Clemens selbst, der dritte römische Bischof, weiß davon nichts, und aus der glänzenden Schilderung, die er im 5. Kapitel seines ersten Briefes an die Korinther von Paulus entwirft, sieht man deutlich, daß er diesem für die römische Gemeinde eine größere Bedeutung zuschreibt, als dem Petrus. Irenäus und Eusebius nennen vielmehr den Linus (andere Väter den Clemens) als den ersten römischen Bischof, und selbst Epiphanius macht noch deutlich einen Unterschied zwischen dem apostolischen und bischöflichen Amte[2]).

§. 94. Der Märtyrertod des Petrus. (Anmerkung über die Ansprüche des Papstthums.)

Es ist allgemeine Stimme des Alterthums, daß Petrus in der neronischen Verfolgung gekreuzigt worden sei. Mithin kann, wie schon bemerkt, sein Tod nicht in das Jahr 67 fallen, wie selbst noch die meisten

---

[1]) Vgl. über diesen Fehler in der eusebianischen Chronologie Wieseler a. a. O. S. 544 ff. Am deutlichsten ist die Abhängigkeit von Sueton bei Orosius Histor. VII, 7 sichtbar. Den Bericht des Tacitus scheint bloß Sulpicius Severus Hist. sacr. II, 29 benützt zu haben. Vielleicht war das wegwerfende Urtheil, welches der stoische Historiker über die Christen fällt (Annal. XV, 44), der Grund seiner Nichtbeachtung bei den Kirchenvätern.

[2]) S. Schliemann's Clementinen (1844) S. 115 und Gieseler's K. G. I, 1. S. 103. 281 und 362 Note 9.

neueren Historiker nach dem Vorgange des Eusebius und Hieronymus angeben, sondern muß in's Jahr 64 gesetzt werden, in welchem jene Verfolgung gleich nach der Feuersbrunst im Juli ausbrach, und in welchem auch dem irdischen Wirken des Paulus, nur vielleicht etwas früher und durch die nicht so entehrende Enthauptung, ein Ende gemacht wurde. Als Ort des Todes bezeichnete man nach dem schon angeführten Zeugniß des Cajus am Ende des zweiten Jahrh. den vaticanischen Hügel jenseits der Tiber, wo der Circus und die neronischen Gärten lagen, und wo nach Tacitus wirklich die Christenverfolgung Statt fand. Dort wurde auch zu seinem Andenken die Peterskirche, wie über der Grabstätte des Paulus auf dem Wege nach Ostia außerhalb der Stadt die Paulskirche, erbaut. Es ist leicht einzusehen, daß die erfolgreiche Thätigkeit dieser beiden großen Apostel in Rom die Aufmerksamkeit und den Haß der Heiden gegen die neue Secte erregen mußte, und die Gefahr, welche aus den zahlreichen Bekehrungen für die Staatsreligion erwuchs, erklärt uns um so leichter die entsetzlichen Grausamkeiten der neronischen Verfolgung [1]).

Das erste Zeugniß für den Kreuzestod Petri finden wir schon im Anhang des Evang. Johannis Kap. 21, 18. 19, wo der Herr Selbst in jenem merkwürdigen Dialoge ihm vorherverkündigt, daß er in seinem Alter seine Hände ausstrecken, und ein anderer ihn gürten und dahin führen werde, wo er nach seinem natürlichen Menschen nicht hin wolle. Tertullian bemerkt ausdrücklich, daß Petrus dem Herrn im Todesleiden gleich geworden sei [2]). Die Nachricht, daß er die Kreuzigung mit erdwärts gekehrtem Haupte erlitt, findet sich zuerst bei Origenes [3]), und später sah man darin einen Beweis seiner besonderen Demuth, welche sich nicht würdig hielt, auf dieselbe Weise, wie der Heiland, zu sterben. Wenn man bei Tacitus von den unnatürlichen Martern liest, welche Nero über die Christen verhing, so ist das Factum einer solchen Todesart nicht

---

[1]) Diesen Zusammenhang hebt auch Lactantius hervor in seiner Schrift de mortibus persec. c. 2: Quumque jam Nero imperaret, Petrus Romam advenit et, editis quibusdam miraculis, quae virtute ipsius Dei, data sibi ab eo potestate, faciebat, convertit multos ad justitiam, Deoque templum fidele ac stabile collocavit. Qua re ad Neronem delata, quum animadverteret, non modo Romae, sed ubique quotidie magnam multitudinem deficere a cultu idolorum, et ad religionem novam damnata vetustate transire, ut erat execrabilis ac nocens tyrannus, prosilivit ad excidendum coeleste templum delendamque justitiam, et primus omnium persecutus Dei servos, Petrum cruci affixit et Paulum (gladio) interfecit.

[2]) De praescr. haeret. c. 36:. . . Romam . . . ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur.

[3]) Bei Euseb. H. E. III, 1: *Πέτρος . . . ὃς καὶ ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆς, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας παθεῖν.* Dieß hat dann Rufinus im Geiste der mönchischen Frömmigkeit so paraphrasirt: crucifixus est deorsum capite demerso, quod ipse ita fieri deprecatus est, *ne exaequari Domino videretur.* Aehnlich Hieronymus, dessen Geschmack solche Züge besonders zusagten, de vir. illustr. c. 1: a quo (Nerone) et affixus cruci, martyrio coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis; asserens se indignum, qui sic crucifigeretur, ut Dominus suus.

unwahrscheinlich, obwohl das Motiv, woraus man dieselbe erklärte, eine spätere krankhafte Vorstellung von dem Wesen der Demuth verräth, indem die Apostel ihre größte Ehre und Freude vielmehr darin fanden, ihrem Herrn und Meister in allen Stücken ähnlich zu werden. Nach der Erzählung des Ambrosius soll Petrus kurz vor seinem Tode, von seiner früheren Liebe zum Leben übermannt, dem Kerker entronnen, aber in seiner Flucht durch die Erscheinung des kreuztragenden Erlösers aufgehalten und tief beschämt worden sein, indem Er ihm auf die Frage: „Herr, wo gehest Du hin?" zur Antwort gab: „Ich gehe nach Rom, um Mich abermals kreuzigen zu lassen!" Darauf sei Petrus eilends umgekehrt und freudig gestorben. Diese Tradition lebt im Munde des römischen Volkes fort und ist in einer Kirche Namens Domine quo vadis vor dem Sebastiansthor an der via Appia verkörpert. Sie gehört zu jenen sinnreichen Sagen, denen zwar kein historisches Factum, aber eine richtige Auffassung der betreffenden Persönlichkeit zu Grunde liegt, und auf welche man das italienische Sprüchwort anwenden kann: se non è vero, è ben trovato. Allerdings war die Leidensscheu ein Charakterzug des natürlichen Simon (vgl. Matth. 16, 22. 23, die Geschichte seiner Verläugnung und das Wort des Herrn zu ihm Joh. 21, 18). Allein in solchem Alter hatte er dieselbe gewiß längst überwunden und freute sich auf die Stunde, wo er seine Liebe zum Heiland mit seinem Blute zu versiegeln gewürdigt wurde und seine irdische Hütte ablegen durfte (2 Petr. 1, 14), um von dem „unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbe im Himmel" (1 Petr. 1, 4) Besitz zu nehmen.

Anmerkung. — Wegen der großen Wichtigkeit der Sache müssen wir, ehe wir von Petrus scheiden, noch einige Bemerkungen über die Ansprüche des Papstthums machen, welche bekanntlich hier ihren Ausgangspunkt nehmen. Diese Ansprüche ruhen aber keineswegs bloß auf der berühmten Stelle Matth. 16, 18, deren Beziehung auf Petrus jetzt die besten protestantischen Exegeten zugeben, und auf der factischen Superiorität des Petrus, wie sie in den Evangelien und im ersten Theil der Apostelgeschichte sonnenklar und zugestandener Maßen vorliegt, sondern zugleich auf zwei anderen Voraussetzungen, welche aus dem N. Test. wenigstens nicht direct erwiesen werden können und deßhalb auf historischem und dogmatischem Boden ausgefochten werden müssen.

1. Die erste Voraussetzung ist die, daß dieser Primat übertragbar sei. Dieß wird von römischen Theologen theils im Allgemeinen aus der Natur und den Bedürfnissen der Kirche, welche, wie jeder vollständige Organismus, ein sichtbares Oberhaupt und ein unfehlbares Tribunal zur Entscheidung von Glaubensstreitigkeiten verlange, theils speciell aus der Verheißung ihrer Unzerstörbarkeit, welche dem prophetischen Worte Christi Matth. 16, 18 unmittelbar beigefügt ist, abgeleitet; während die älteren protestantischen Polemiker darin gewöhnlich bloß einen persönlichen Vorzug des Petrus sehen, ähnlich wie die sonstigen Beinamen der Apostel solche persönliche Gaben und Verhältnisse ausdrücken, z. B. das Prädicat „Donnersöhne", welches den Zebedäiden (Marc. 3, 17), „Eiferer", welches dem Simon (Luc. 6, 15. Apg. 1, 13), „Verräther", welches dem Judas Iskariot (Luc. 6, 16) gegeben wurde.

2. Die zweite Voraussetzung ist die, daß Petrus seinen Primat wirklich übertragen habe, und zwar nicht auf den Bischof von Jerusalem oder von Antiochien,

wo er sich jedenfalls längere Zeit aufhielt, sondern auf den Bischof von Rom. Dieß hängt zunächst von der historischen Untersuchung über den römischen Aufenthalt und Märtyrertod Petri ab. Diesen haben wir in diesem und dem vorigen §. mit fast allen besonnenern protestantischen Historikern als eine stark bezeugte und wohlbegründete Thatsache zugegeben und gestehen, daß uns die achtzehnhundertjährige Geschichte des Papstthums ohne eine solche historische Grundlage ein absolutes Räthsel wäre. Dieses Zugeständniß reicht aber zur Begründung eines fortgesetzten römischen Primats noch nicht hin; denn Paulus war ebensogut in Rom und starb daselbst als Märtyrer, und wir erfahren nichts von einer Abhängigkeit desselben von der Autorität des Petrus. Ferner ist nirgends ein Document vorhanden von einer factischen Uebertragung eines Primats auf den Linus oder Clemens, und es ist nicht einmal sicher, welcher von diesen beiden der erste römische Bischof war, da die Nachrichten der Kirchenväter darüber differiren. Es läßt sich mithin dafür kein eigentlich historischer und diplomatischer Beweis führen, und man muß sich deßhalb zu dem allgemeinen philosophischen Argumente flüchten, daß der Nachfolger im Amte der Natur der Sache nach durch die rechtmäßige Ordination auch der Erbe der Prärogativen seines Vorgängers wird. Dieß ist auch ohne Zweifel ganz richtig mit dem Zusatze: sofern diese Prärogativen von dem Amte selbst unzertrennlich sind. Mithin werden wir wieder auf die erste Voraussetzung zurückgeworfen, und es hängt alles davon ab, ob der Herr in jener prophetischen Stelle einen permanenten oder bloß einen temporären Primat für die Leitung der christlichen Kirche eingesetzt habe.

Die ultraprotestantische Ansicht läugnet nun das Erstere entschieden und spricht dem Papstthum allen und jeden Schriftgrund und alles göttliche Recht ab. Ebendamit erklärt sie es für die colossalste und unverschämteste Lüge, welche je in der Geschichte aufgetreten ist, und trägt auch in der That die Verheißungen des N. T.'s vom Antichristenthum und von dem Menschen der Sünde, der sich über Gott und Gottesdienst erhebt, auf dasselbe über. Zu dieser extremen Ansicht können wir uns aber schlechterdings nicht verstehen, weil sie nicht nur die ganze Kirchengeschichte vor der Reformation in ein unauflösliches Labyrinth verwandelt, sondern die köstliche Verheißung des Herrn von Seiner ununterbrochenen Gegenwart und Herrschaft in der Kirche Lügen straft (denn es ist absolut unmöglich, eine Succession des Christenthums mit Umgehung des Katholicismus aufzustellen), ja consequenter Weise dem Skepticismus und Unglauben, ohne es zu wissen und zu wollen, mächtig in die Hände arbeitet. Nein! Angesichts der achtzehnhundertjährigen Geschichte des Papstthums, das wirklich einen felsenartigen Charakter bewiesen hat, Angesichts der klaren Zeugnisse fast aller bedeutenden Kirchenväter zu seinen Gunsten, Angesichts der Consequenz und Zähigkeit, mit welcher es von jeher an allen Fundamentallehren des Christenthums, wie der heil. Dreieinigkeit, der wahren Gottheit und Menschheit Christi, der Inspiration und göttlichen Autorität der Bibel festgehalten hat (während das Antichristenthum dieselben läugnet), Angesichts der großen Verdienste der Päpste um die Erhaltung der ökumenischen Orthodoxie, um die Einheit, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche gegenüber den Eingriffen der weltlichen Gewalt, um die Heilighaltung der Ehe und besonders auch um die Ausbreitung des Christenthums und der Civilisation unter allen germanischen und scandinavischen Völkern — Angesichts all dieser Thatsachen, welche immer mehr auch von unbefangenen protestantischen Historikern zugegeben werden, können wir unmöglich in Abrede stellen, daß diese gewaltige Erscheinung zu dem ursprünglichen Plane des Christenthums, als eines geschichtlichen Entwicklungsprocesses, gehört, und daß sie mithin auch schon irgendwelchen Ausgangspunkt in der apostolischen Kirche haben muß. Ja manche gute Protestanten, z. B. Zinzendorf, waren der Meinung, daß auch noch seit der Reformation der Papst als solcher, d. h. in seinem officiellen Charakter, nicht der Antichrist, obwohl dieser

sicherlich auch im Papstthum sein Wesen treibt, sondern das rechtmäßige Oberhaupt der römischen Kirche sei, welche aber freilich nicht, wie sie selbst anmaßend behauptet, mit der katholischen oder allgemeinen Kirche zusammenfällt, sondern bloß ein Theil derselben ist, wie die griechische und die protestantische Christenheit. Bekanntlich wollte selbst Melanchthon den Papst jure humano anerkennen, wenn er das Evangelium dulde.

Auf der andern Seite müssen wir nun aber auch im Gegensatz gegen die exclusiv-römische oder papistische Geschichtsbetrachtung Folgendes geltend machen:

1. Es ist ein großer Unterschied zwischen einem Primat der Ehre und des Einflusses, und zwischen einem Supremat der Jurisdiction. Der erstere, welcher gleiche Rechte in den anderen Aposteln voraussetzt (primus inter pares), da ihnen direct von Christo dieselbe Autorität ertheilt wurde wie dem Petrus (Matth. 18, 18. Joh. 20, 23), wurde dem Bischof von Rom unläugbar von der alten Kirche des Ostens sowohl als des Westens zugeschrieben und von den ökumenischen Concilien zu Nicäa (325), Constantinopel (381) und Chalcedon (451) bestätigt; der letztere dagegen wurde zwar schon frühzeitig von den Päpsten in Anspruch genommen, ihnen aber in mehreren Fällen von sehr gewichtigen Stimmen abgesprochen, wie von Irenäus, Firmilianus, Cyprianus und von der ganzen griechischen Kirche. Das eigentliche absolute Papstthum ist erst ein Product des Mittelalters.

2. Von der rein geistlichen Superiorität des Petrus, eines galiläischen Fischers, der auch als Apostel kein Silber und Gold hatte (Apg. 3, 6) und ohne allen Prunk, von seiner Frau begleitet, das Evangelium verkündigend von Land zu Land zog (1 Kor. 9, 5), der sich demüthig einen „Mitältesten" nannte und nachdrücklich vor aller Gewissenstyrannei und schändlichem Gewinn warnte (1 Petr. 5, 1—3), ist noch ein ungeheurer Schritt zu der weltlich kirchlichen Herrschaft, welche die Päpste des späteren Mittelalters über alle Kirchen und Staaten der abendländischen Christenheit ausübten und gar oft in selbstsüchtigem Interesse mißbrauchten.

3. Wenn selbst Petrus nach der ihm gegebenen herrlichen Verheißung Matth. 16 menschlich und nicht göttlich dachte, dem Malchus in fleischlichem Eifer das Ohr abhieb, ja seinen Herrn und Meister drei Mal aus Menschenfurcht verläugnete und selbst nach der Ausgießung des heil. Geistes sich in Antiochien einer anstößigen Inconsequenz schuldig machte, so dürfen wir noch viel weniger von seinen Nachfolgern, welche dieser außerordentlichen Ausstattung mit übernatürlichen Gnadengaben entbehrten, erwarten, daß sie immer ihrem erhabenen Berufe gemäß gelebt und gehandelt haben, sowenig als die Könige und Hohenpriester der jüdischen Theokratie. In demselben Maße aber, in welchem die Päpste ihre Macht mißbrauchten, ihren menschlichen Gedanken und Plänen statt dem göttlichen Worte nachgingen und das Hirtenamt durch einen schlechten Lebenswandel schändeten, wie das z. B. in der Schmachperiode des zehnten Jahrhunderts, ferner zur Zeit der reformatorischen Concilien von Pisa, Constanz und Basel, und gegen Ende des 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts der Fall war (man denke beispielsweise nur an das moralische Ungeheuer Alexander VI.): in demselben Maße ist auch eine ernste Protestation nicht nur erlaubt, sondern sogar gerechtfertigt und geboten: theils durch das Beispiel der A. T.lichen Propheten, welche als Strafprediger gegen gottvergessene Priester und Könige auftraten; theils durch das Beispiel Christi, welcher Petrum wegen seiner Leidensscheu einen ärgerlichen Widersacher nannte (Matth. 16, 23. Joh. 18, 11), seinem fleischlichen Eifer zurief: „Stecke dein Schwert in die Scheide, denn wer das Schwert nimmt, der soll durch das Schwert umkommen" (Matth. 26, 52), ihn vor seinem Uebermuth und seiner Selbstüberhebung warnte (Marc. 14, 30. 37) und ihn wegen seiner Verläugnung tief demüthigte, freilich auch wieder aufrichtete (Joh. 21, 15—18): endlich durch das Beispiel des Paulus, welcher seinen älteren Mitapostel scharf zurechtwies,

ja sogar Angesichts der antiochenischen Gemeinde der Heuchelei beschuldigte (Gal. 2, 11 ff.). Ist die römische Kirche die Erbin der Vorrechte und Gnadengaben des Petrus geworden, so haben sich in ihr gewiß auch seine Schwächen und Untreuen in größerem Maßstabe und öfter wiederholt.

4. Endlich ist zu bedenken, was wir bereits am Schlusse von §. 90 bemerkt haben, daß die Unabhängigkeit des Paulus auf dem Gebiete der Heidenmission im zweiten Stadium der apostolischen Periode nach dem klaren Zeugniß der Apostelgeschichte des Lucas und der paulinischen Briefe ein ebenso unwidersprechliches Factum ist, als der Primat des Petrus auf dem Gebiete der Judenmission und im ganzen ersten Stadium dieser Periode bis zum Apostelconvent in Jerusalem; und sodann, daß sich im ersten Jahrh. keine Spur einer Abhängigkeit des Johannes und der kleinasiatischen Kirchen von Rom und seinen Bischöfen nachweisen läßt. Wenn also der Primat des Petrus in der Kirchengeschichte in gewissem Sinne fortdauert, so dürfen wir mit demselben Rechte erwarten, daß auch die selbstständige Stellung der beiden anderen Hauptapostel, so weit sie mit der wesentlichen Einheit der Kirche verträglich ist, eine typische Bedeutung für die nachfolgende Zeit habe, und wenn sich die römische Kirche vorzugsweise auf den Felsen Petri gründet und bisher allen Stürmen getrotzt hat, so nehmen wir den freien Heidenapostel Paulus als Vorläufer und Repräsentanten des evangelischen Protestantismus in Anspruch, und sehen in dem Lieblingsjünger Johannes, der an Jesu Brust lag, am tiefsten in das Centralgeheimniß der Menschwerdung hineingeblickt und alle anderen Apostel überlebt hat, in dem Jünger, „der da bleibet, bis der Herr kommt“ (Joh. 21, 22), das Vorbild und die Bürgschaft der idealen Kirche der Zukunft und der höheren Einheit des petrinischen Judenchristenthums (Katholicismus) und des paulinischen Heidenchristenthums (Protestantismus).

Damit haben wir einen versöhnenden Mittelweg zwischen der exclusiv-römischen und der extrem-protestantischen oder puritanischen Geschichtsbetrachtung angedeutet, und auf diesem Wege allein kann nach unserer unmaßgeblichen Ueberzeugung die ganze Kirchengeschichte sowohl vor, als nach der Reformation des 16. Jahrh. gehörig verstanden und als ein fortgehender Beweis der ununterbrochenen Gegenwart und mannigfaltigen Wirksamkeit Christi in der Kirche, Seinem Leibe, gewürdigt werden.

§. 95. Jakobus der Gerechte, und die Gemeinde von Jerusalem.

Nächst dem Petrus nahm **Jakobus** die hervorragendste Stellung unter den Judenchristen ein und erscheint vom Apostelconcile a. 50 an, ja schon seit der Flucht des Petrus a. 44 (Apg. 12, 17) als das Haupt der Gemeinde von Jerusalem. Der **ältere** Jakobus, der Bruder des Johannes und Einer der drei Lieblingsjünger Jesu, kann damit nicht gemeint sein, denn dieser wurde schon a. 44 auf Befehl des Herodes Agrippa enthauptet (Apg. 12, 2). Wir müssen also darunter entweder, wie zuerst Hieronymus that, den **jüngeren** Apostel dieses Namens, den Sohn des Alphäus und der Maria (Mar. Jakobi, Marc. 16, 1) verstehen, der nach der gewöhnlichen Auslegung von Joh. 19, 25 ein Vetter Jesu war (vgl. Matth. 27, 56. Marc. 15, 40; 16, 1) und in diesem Falle nach hebräischem Sprachgebrauch auch „Bruder Jesu“ genannt werden konnte; oder einen davon verschiedenen **dritten** Jakobus, einen eigentlichen Bruder des Herrn nach dem Fleische (vgl. Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff. Joh. 2, 12; 7, 5. Apg. 1, 14.

1 Kor. 9, 5). Dabei sind aber wieder zwei Modificationen möglich: entweder waren nämlich diese sogenannten „Brüder Jesu", und mit ihnen unser Jakobus, später geborne (vgl. Matth. 1, 25) Söhne des Joseph und der Maria, wie mehrere protestantische Gelehrte annehmen, oder Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, also bloß Stiefbrüder des Herrn, wie die meisten griechischen Väter, gestützt auf alte Traditionen, behaupten. In den beiden letzteren Fällen wäre er zwar nicht Einer der zwölf Jünger, jedenfalls aber ein Mann von apostelgleichem Ansehen gewesen[1]). In dem zweiten Theil der Apostelgeschichte heißt er bloß Jakobus ohne weiteren Zusatz Kap. 12, 17; 15, 13; 21, 18; ebenso mehrmals bei Paulus Gal. 2, 9. 12 f. 1 Kor. 15, 7. Einmal dagegen nennt Paulus neben Petrus den Jakobus mit dem Beinamen „Bruder des Herrn" Gal. 1, 19 (womit die angeführten Stellen in den Evangelien zu vergleichen sind, wo ein Jakobus unter den Brüdern Jesu aufgeführt wird). Denselben Beinamen trägt der Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde bei den alten Kirchenschriftstellern. Daneben heißt er auch bei ihnen „Jakobus der Gerechte", und „Bischof von Jerusalem"[2]).

Nach dem Berichte des Hegesippus, eines judenchristlichen, wahrscheinlich

---

[1]) Ueber diese sehr verwickelte Frage, sowie über den ganzen Gegenstand dieses §. verweise ich, um Raum zu gewinnen, auf meine Habilitationsschrift: „Das Verhältniß des Jakobus, Bruders des Herrn, zu Jakobus Alphäi, auf's Neue exegetisch und historisch untersucht, Berlin 1842", wo die exegetischen und patristischen Zeugnisse für und wider die Annahme der Identität dieser beiden Jakobus ausführlich zusammengestellt und geprüft sind. Wir haben übrigens bei nochmaliger Prüfung an dieser Abhandlung zwei Punkte auszusetzen: 1) daß S. 29 das dogmatische Argument gegen die Annahme anderer Kinder der Maria, nämlich die Voraussetzung der ewigen Jungfrauschaft der Braut des heil. Geistes und Mutter des Weltheilandes, etwas zu gering angeschlagen ist. Dieser uralten kirchlichen Ansicht, welcher auch das πρωτότοκος Matth. 1, 25 keineswegs widerspricht, muß ein richtiges religiöses Gefühl zu Grunde liegen, sonst wäre sie nicht so allgemein schon im zweiten Jahrh. verbreitet. Sie wurde auch noch von den Reformatoren festgehalten, vgl. Artic. Smalcald. pars I, art. IV (p. 303 ed. Hase: ex Maria pura, sancta, semper virgine); Form. Concord. p. 767 (unde et vere θεοτόκος, Dei genitrix est, et tamen virgo mansit), und Zwingli's Commentar zu Matth. 1, 18 und 25; vgl. auch Olshausen zu Matth. 1, 25. — 2) daß der Ansicht, wonach die Brüder Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe, also bloße Stiefbrüder Jesu waren, zu wenig Gewicht beigelegt wird. Denn diese Ansicht scheint die älteste zu sein und findet sich nicht bloß in apokryphischen Schriften, sondern bei den angesehensten griechischen und lateinischen Kirchenvätern, wie Origenes, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien, Epiphanius, Hilarius und Ambrosius. S. die Stellen in der angeführten Schrift S. 80 ff. Eusebius ist wahrscheinlich auch hieher zu zählen, da er H. E. II, 1 den Jakobus einen „Sohn des Joseph", nirgends aber einen Sohn der Maria nennt. Die Identificirung dieses Jakobus mit dem jüngeren Apostel gleiches Namens dagegen hat keine ältere Autorität, als Hieronymus, für sich.

[2]) So bei Hegesippus, Clemens Alex., den apostol. Constitutionen, Eusebius ꝛc. Siehe die Stellen ausführlich bei Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Band I. S. 264 ff.

aus Palästina stammenden Geschichtschreibers um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, führte dieser Jakobus von Jugend auf ein streng asketisches, nasiräerartiges Leben und stellte das Ideal eines jüdischen Heiligen dar. „Gemeinschaftlich mit den Aposteln" — so erzählt er[1]) — übernimmt die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jakobus, der von den Zeiten des Herrn an bis auf uns herab allgemein der Gerechte genannt wurde. Denn es gab viele, die Jakobus hießen. Dieser aber war von Mutterleibe an heilig. Wein und starke Getränke trank er nicht, und Fleisch aß er nicht. Ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Oel salbte er sich nicht und nahm auch kein Bad. Ihm allein war es erlaubt, in das Heiligthum (das Allerheiligste[2])) zu gehen. Denn er trug auch keine wollenen, sondern linnene Kleider[3]). Allein ging er auch in den Tempel, und man fand ihn dort oft auf den Knieen liegend und für das Volk um Vergebung betend, so daß seine Kniee harthautig wurden, wie bei einem Kameel, weil er immer niederkniete, wenn er zu Gott betete und um Vergebung flehte für das Volk. Wegen seiner außerordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte und Oblias (wofür wohl richtiger Obliam zu lesen ist, von עֹפֶל und עַם) d. h. gedolmetschet: Schutzmauer des Volkes und Gerechtigkeit genannt (ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη)."

Wir haben durchaus keinen hinlänglichen Grund, den Kern dieser Schilderung in Zweifel zu ziehen und sie für eine mährchenhafte Uebertreibung im Geschmacke des häretischen Ebionitismus zu erklären, wie diejenigen thun, deren subjectivem Geschmacke die jüdischen Elemente in der alten Kirche so zuwider sind. Vielmehr geht aus Allem, was wir auch sonst von Jakobus wissen, jedenfalls so viel unwidersprechlich hervor, daß er unter allen uns näher bekannten Aposteln bei weitem der conservativste war und sich am wenigsten vom gesetzlichen Judenthum entfernt hat. Seine Frömmigkeit bewegte sich noch ganz in den geheiligten Formen des alten Bundes, und es ist höchst wahrscheinlich, daß er bis an sein Ende nicht nur den Sabbath, sondern das ganze Ceremonialgesetz beobachtete. Daher war er das Haupt und die höchste Autorität der strengeren

---

[1]) Bei Eusebius Hist. Eccl. II, 23; vgl. meine angeführte Schrift S. 61 ff.

[2]) εἰς τὰ ἅγια, was bisweilen für τὰ ἅγια τῶν ἁγίων steht, 4 Mos. 4, 19. 1 Kön. 8, 6. 2 Chron. 4, 22; 5, 7. Epiphanius haer. XXIX, 4 und LXXVIII, 13 f. berichtet von Jakobus, daß er Ein Mal des Jahres ins Allerheiligste gehen durfte, wie der Hohepriester, διὰ τὸ Ναζωραῖον αὐτὸν εἶναι, und daß er das Hohepriesterdiadem (τὸ πέταλον = צִיץ הַזָּהָב, die goldene Platte an der Stirn, mit der Inschrift: Heilig dem Herrn) getragen habe. Das Letztere schreibt übrigens die Sage auch dem Johannes zu, indem Polykrates auch bei Euseb. H. E. V, 24 sagt: ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς. Vielleicht ist das aber bloß eine symbolische Bezeichnung der Oberaufsicht des Johannes über die kleinasiatische Kirche; denn buchstäblich verstanden, wäre dieser Zug sicherlich ganz unhistorisch und noch weit unbegreiflicher, als bei Jakobus.

[3]) Die Tracht der beim Tempeldienst beschäftigten Priester. Außerhalb des Tempels aber trugen sie gewöhnliche wollene Kleider (3 Mos. 16, 4. Ezech. 44, 17). Hegesippus will den Jakobus offenbar als das vollendete Ideal eines jüdischen Priesters schildern.

Partei unter den Judenchristen, während Petrus seit der Bekehrung des Cornelius vermittelnd zwischen ihm und Paulus stand. Paulus nennt ihn Gal. 2, 9 nach der richtigen Lesart obenan unter den Judenaposteln, die für Säulen angesehen wurden. Auf dem Apostelconcile war es Jakobus, der den Ausschlag gab, indem er zwar allerdings in Gemeinschaft mit Petrus und Paulus und im Gegensatz gegen die eigentlich pharisäisch gesinnten und häretischen Judenchristen, welche die Beschneidung zur nothwendigen Bedingung der Seligkeit machten, den Heidenchristen das Wort redete und sie auch ohne Beschneidung für Bürger des Messiasreiches erklärte, aber ihnen zugleich doch gewisse Beschränkungen auferlegte und im Uebrigen an der Frömmigkeit der Judenchristen nichts geändert wissen wollte. Seine Schüler (οἱ τοῦ Ἰακώβου), die in Antiochien selbst den Petrus und Barnabas vermochten, sich für eine Zeit lang vom Umgang mit den unbeschnittenen Brüdern zurückzuziehen (Gal. 2, 12. 13), übertrieben zwar ohne Zweifel seine Grundsätze (vgl. Apg. 15, 13 ff. Gal. 2, 9), ähnlich wie die Pauliner in Korinth über Paulus, die Petriner über Petrus hinausgingen; allein wir sehen doch an ihnen, daß die strengen Judaisten, die Gegner des Paulus, sich gerne auf die Autorität des Jakobus beriefen und ihn sogar über den Petrus stellten[1]). Bei der letzten Anwesenheit des Heidenapostels in Jerusalem freute sich Jakobus mit seinen Aeltesten über die großen Erfolge seiner Predigt unter den Heiden und lobte den Herrn darüber; aber um der judenchristlichen Zeloten willen, die den Paulus mit Argwohn ansahen, rieth er ihm, sich an ihre asketische Frömmigkeit zu accommodiren und die Uebungen des Nasiräatsgelübdes auf sich zu nehmen (Apg. 21, 20 ff.). Kurz, Jakobus stand da als Vermittler zwischen den Juden und Christen, von beiden in fast gleichem Maße geachtet, und war ebendeßhalb am meisten geeignet, den Frieden zwischen den beiden Oekonomien aufrecht zu halten, soweit es nur immer die Grundsätze des Christenthums gestatteten. Wir finden es seinem Charakter und Berufe ganz angemessen, daß er nicht, wie die übrigen Apostel herumreiste, sondern mehr nach Art eines späteren Bischofs bis an sein Ende in Jerusalem, dem Mittelpunkte der Theokratie, verharrte.

Wäre neben Jakobus nicht auch ein Petrus und vor Allem ein Paulus ergänzend gestanden, so hätte sich das Christenthum vielleicht nie vollständig aus der Verhüllung des Judenthums losgerissen und zur Selbstständigkeit erhoben. Dessenungeachtet war doch auch Jakobus durchaus nothwendig. Wenn durch Einen, so konnte durch ihn das alte Bundesvolk in Masse noch gewonnen werden. Gott stellte gerade einen solchen Träger der A. T.lichen Frömmigkeit in ihrer reinsten Form unter die Juden, um ihnen noch in der elften Stunde

[1]) In den pseudoclementinischen Homilieen und besonders in den ihnen vorangehenden Briefen erscheint dieser Jakobus als der oberste Bischof der ganzen Christenheit, welchem auch der Apostel Petrus und der römische Bischof unterworfen ist. Ueberhaupt sind die historischen Schriften der Ebioniten voll von Glorificationen des Jakobus. Nach Epiphanius (haer. XXX. Ebion. §. 16) gab es darunter auch ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, Beschreibungen seiner vermeintlichen Himmelfahrt.

den Uebergang zum Messiasglauben so leicht als möglich zu machen. Als sie aber auch auf die Stimme dieses letzten Friedensboten nicht hören wollten, da war das Maß der göttlichen Geduld erschöpft und das furchtbare, längst angedrohte Strafgericht brach herein. Damit war aber auch die Mission des Jakobus erfüllt. Er sollte die Zerstörung der heiligen Stadt und des Tempels nicht überleben. Nach dem Berichte des Hegesippus wurde er kurz zuvor, um's Jahr 69, nachdem er noch ein kräftiges Zeugniß von der Messianität Jesu abgelegt und auf Seine Wiederkunft in den Wolken des Himmels hingewiesen hatte, von der Zinne des Tempels hinabgestürzt und von den Pharisäern gesteinigt. Seine letzten Worte waren: „Ich flehe zu Dir, Herr Gott Vater, vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun." Er wurde beim Tempel begraben, und sein Grabstein dort noch zur Zeit des Hegesippus gezeigt. „Er war", so schließt dieser Schriftsteller seinen Bericht, „Juden und Griechen ein wahrhafter Zeuge, daß Jesus sei der Christ. Bald darauf (εὐθύς) belagerte sie Vespasian[1])." Eusebius fügt hinzu, daß Jakobus in solchem Ansehen gestanden und bei Allen wegen seiner Gerechtigkeit so berühmt gewesen sei, daß auch die Verständigen unter den Juden seinen Märtyrertod für die Ursache der bald darauf erfolgten Belagerung von Jerusalem hielten, womit auch Josephus übereinstimme, der ausdrücklich sage: „Das widerfuhr den Juden zur Strafe dessen, was sie an Jakobus dem Gerechten verübt hatten, welcher ein Bruder Jesu, des sogenannten Christus, war. Denn diesen hatten die Juden umgebracht, obwohl er der gerechteste Mann war[2])."

---

[1]) Bei Euseb. H. E. II, 23.

[2]) Eine solche Stelle findet sich übrigens in dieser Form nirgends mehr bei Josephus, sondern bloß der Bericht Archaeol. XX, 9, 1, daß der gewaltthätige Hohepriester Ananias in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des römischen Landpflegers Festus und der Ankunft des Albinus, also schon a. 62 „den Bruder Jesu, des sogenannten Christus, Namens Jakobus, und einige Andere" vor dem Synedrium als Gesetzesübertreter (ὡς παρανομησάντων) angeklagt und zur Steinigung verurtheilt habe, womit aber der bessere Theil der Juden selbst unzufrieden gewesen sei. Die auf Jakobus bezüglichen Worte: τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ, τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ, καὶ und das ἑτέρους nach τινὰς sind von Clericus und Lardner, neuerdings wieder von Credner (Einleitung in's N. T. I, S. 581) und Rothe (Anfänge der chr. Kirche I, S. 275) als eine Interpolation verdächtigt worden (wie das bekannte testimonium de Christo in der Arch. XVIII, 3, 3, worüber zu vergleichen Gieseler K. G. I, 1. §. 24. S. 81 ff.), so daß in dieser Stelle gar nicht von einer Christenverfolgung die Rede wäre. Gesetzt aber auch, die Worte seien ächt, so können wir doch dem Berichte des Josephus nicht so unbedingt den Vorzug vor dem des Hegesippus geben, wie z. B. Neander thut II, S. 580 ff. Denn was zunächst die sachliche Differenz betrifft, so konnte Josephus als Jude wohl Ursache haben, die grausamen Nebenumstände der Hinrichtung des Jakobus zu verschweigen, und als Pharisäer sich geneigt fühlen, die Schuld des Todes auf den Sadducäer Ananias zu schieben. Sodann was die Chronologie betrifft, so wird die Angabe des Hegesippus von anderen Seiten her unterstützt. Denn nach der Epist. Clementis Rom. ad Jacobum c. 1 (Patres Apost. ed. Cotelier, tom. I, p. 611) und der Clementina Epitome de gestis S. Petri c. 147 (ib. p. 798)

Als nach der Zerstörung Jerusalems sowohl das jüdische, als das christliche Religionswesen in Palästina wieder einigermaßen geordnet wurde, setzten, nach einer von Eusebius aufbewahrten Tradition, die noch überlebenden Apostel und Verwandten des Herrn auf einer Versammlung zu Jerusalem den Symeon, einen Vetter Jesu (einen Sohn des Klopas, der nach Hegesippus ein Bruder Joseph's war), zum Nachfolger des Jakobus ein. Dieser Symeon stand als Bischof der Gemeinde von Jerusalem bis zur Zeit des Kaisers Trajan vor, und starb, hundert und zwanzig Jahre alt, den Märtyrertod[1]). Er hatte noch dreizehn Nachfolger, sämmtlich von hebräischer Abkunft, die aber nur kurze Zeit regierten und uns bloß dem Namen nach bekannt sind[2]). Während dieser ganzen Periode hielt die Gemeinde von Jerusalem an ihrem streng israelitischen Charakter fest, verband aber damit „die ächte Erkenntniß Christi“[3]), und stand in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Ja noch im vierten Jahrhundert finden wir in der Secte der Nazaräer, die man von den häretischen Ebioniten, welche die Gottheit Christi läugneten, wohl unterscheiden muß, eine ähnliche Verbindung von Judenthum und Christenthum, wie bei Jakobus. Die Masse der Judenchristen aber verschmolz gegen Ende der Regierung Hadrians nach der zweiten Zerstörung Jerusalems und nach dem Aussterben der Succession der fünfzehn beschnittenen Bischöfe allmählig ganz mit der griechischen Kirche.

§. 96. Der Brief des Jakobus.

Von Jakobus dem Gerechten ist uns im Kanon ein Brief erhalten, der zwar zu den bezweifelten Schriften (den eusebianischen Antilegomena) gehört, aber starke äußere und noch stärkere innere Beweise der Aechtheit für sich hat und vielleicht schon vor oder bald nach dem Apostelconvente verfaßt wurde[4]). Die Leser, an welche Jakobus ohne Zweifel von Jerusalem, dem theokratischen Mittelpunkte und seinem permanenten Wirkungskreise aus, schrieb, waren „die

---

und nach der ganzen pseudoclement. Literatur überlebte Jakobus den Ap. Petrus, der doch jedenfalls nicht vor dem Jahre 64 gestorben ist. Ebenso setzt das Chronicon paschale, (vol. I, p. 460 ed. Bonnens.) den Märtyrertod des Jakobus in das erste Regierungsjahr Vespasian's. Eusebius schwankt, da er in der K. G. (II, 23. III, 11) dem Hegesipp folgt, also für das Jahr 69 sich erklärt, während er im Chronicon (p. 205. ed. Scalig.) das Martyrium des Jak. in's J. 63 setzt, ohne Zweifel gestützt auf die obige Stelle des Josephus.

[1]) Eus. H. E. III, 11. 32.

[2]) Justus, Zacchäus, Tobias, Benjamin, Johannes, Matthias, Philippus, Seneca, Justus, Levi, Ephres, Joseph und Juda, vgl. Eus. IV, 5.

[3]) Wie Eus. a. a. O. sagt. Sulpicius Severus Hist. sacra II, 31 sagt von diesen Judenchristen: paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant.

[4]) Worüber die neueren Untersuchungen von Schneckenburger, Neander, Credner, von Kern in seinem Commentar (wo er seine früheren Zweifel an der Aechtheit zurückgenommen hat) und von Thiersch (die Kirche im apost. Zeitalter S. 406 ff.) nachzusehen sind. Vgl. auch meine oben angef. Schrift S. 83 f.

zwölf Stämme in der Zerstreuung" (1, 1), d. h. die in- und außerhalb Palästina's lebenden, unter den Heiden zerstreuten Juden, oder vielmehr Judenchristen, auf welche er die A. T.liche Bezeichnung, als auf das wahre geistige Israel (vgl. Matth. 19, 28. Röm. 2, 28 f. Gal. 6, 16. 1 Petr. 1, 1), überträgt, ohne jedoch eine so scharfe Grenzlinie zwischen den beiden Oekonomieen, zwischen den Jüngern Moses und den Jüngern Christi, zu ziehen, wie dieß in dem Lehrbegriff des Paulus der Fall ist und später vollends durch die Zerstörung Jerusalems geschah. Die Gemeinden nannten sich noch nicht Kirchen, sondern Synagogen (2, 2), bestanden meist aus Armen und wurden von den reichen und mächtigen Juden unterdrückt und verfolgt (Jak. 2, 6. 7; 5, 1 ff. vgl. Hebr. 10, 34). Von Heidenchristen findet sich darin keine Spur. Wenn es auch solche damals schon in Palästina und den umliegenden Gegenden gab, so waren sie doch noch nicht mit den gläubigen Israeliten zur Einheit verschmolzen und wurden von Jakobus nicht als zu seinem Wirkungskreis gehörig angesehen.

Der Zweck des Schreibens ist nicht dogmatisch, sondern ethisch und durchaus praktisch, nämlich die Einschärfung einer lebendigen, werkthätigen Frömmigkeit und die Bekämpfung eines todten jüdischen Orthodoxismus, eines unfruchtbaren Kopfglaubens, der sich mit der theoretischen Kenntniß, mit dem bloßen Fürwahrhalten der mosaischen und christlichen Lehre begnügte, statt dieselbe im Leben und Wandel auszuprägen (2, 14 ff.). Eine ähnliche Richtung hat Paulus Röm. 2, 17—24 im Auge (vgl. auch Joh. 5, 39)[1]), während er sonst gewöhnlich den entgegengesetzten Irrthum der glaubensleeren Werkheiligkeit bestreitet. Außerdem herrschten in den Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, noch andere Gebrechen, welche alle mit einer fleischlich jüdischen Denkweise mehr oder weniger zusammenhängen, Lieblosigkeit, leichtfertiges Aburtheilen über Andere, Hochmuth und Hoffahrt der Reichen, Streitsucht, Weltsinn u. s. w. Während Jakobus alle diese Sünden straft und mit dem nahe bevorstehenden Gerichte droht, so tröstet und ermuntert er andererseits die von den hartherzigen Reichen unterdrückten Armen und die von ihren ungläubigen Stammgenossen verfolgten Brüder.

Damit haben wir bereits den Inhalt des Briefes angedeutet, welcher dem vollkommen entspricht, was wir sonst über den gesetzlichen Charakter und die conservative Stellung seines Verfassers wissen. In keiner N. T.lichen Schrift tritt bekanntlich das eigenthümlich Christliche, die Person und das Werk des Erlösers, so in den Hintergrund, wie in diesem Sendschreiben, und von dem pauliniſchen Lehrtypus insbesondere unterscheidet es sich in solchem Grade, daß selbst ein Luther im einseitigen Eifer für seine Rechtfertigungslehre einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen beiden fand, ja sich nicht scheute, jenes eine

[1]) Noch im zweiten Jahrh. spricht Justinus im Dial. c. Tryph. Iud. p. 370 (ed. Col.) von Juden, welche wähnten, daß Gott wegen ihres Monotheismus ihnen ihre Sünden nicht zurechnen werde.

„stroherne Epistel" zu nennen[1]), während Andere annehmen, daß Jakobus (Kap. 2, 14 ff.), wenn auch nicht die richtig verstandene Rechtfertigungslehre des Paulus selbst, so doch wenigstens praktische Mißbräuche derselben absichtlich bekämpfe (vgl. 2 Petr. 3, 16). Aber auch dieß ist eine irrige Voraussetzung. Jakobus hat keine gnostischen und antinomistischen Tendenzen, die sich vielmehr auf heidenchristlichem Boden entwickelten, sondern eine todte jüdische Verstandesorthodoxie, einen gesetzesstolzen, erstarrten Pharisäismus im Auge und tritt ihm mit ähnlichen Waffen entgegen, wie Christus in der Bergpredigt. Wie diese unter den Reden Christi, so nimmt daher auch der Brief Jakobi unter den kanonischen Briefen der Apostel eine wichtige und nothwendige Stellung ein. Denn so eng er sich nicht nur in Gedanken, sondern auch in seiner bilderreichen, sententiösen Darstellung an die Propheten und an die jüdische Spruchweisheit anschließt: so sind doch die ernsten, kraftvollen sittlichen Ermahnungen, aus denen er besteht, die Ermahnungen zur Geduld im Leiden, zum Gebete, zur Demuth, zur wahren Weisheit, zur Sanftmuth, zum Frieden, zur Beobachtung des königlichen Gesetzes der Liebe, zu einem dem Bekenntniß des Mundes entsprechenden Lebenswandel, die Warnungen vor eitlem Selbstvertrauen, vor Zungensünden, vor Wankelmuth, vor falscher Weisheit, vor Neid, Feindschaft und Lieblosigkeit überhaupt, durchaus von dem Geiste der *christlichen* Moral, besonders der Bergpredigt Jesu durchdrungen, wenn auch Sein Name nur wie von ferne angedeutet wird, aber jedesmal mit einer heiligen Scheu, welche uns weit mehr im Hintergrunde ahnen läßt. Denn er nennt Ihn den „Herrn der Herrlichkeit" (2, 1) und sich selbst demüthig einen „Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi" (1, 1), auch redet er seine Leser als Wiedergeborne und als Erstlinge einer neuen Schöpfung an (1, 18), womit er das Christenthum weit über das Judenthum hinaufsetzt und als den schöpferischen Anfang eines neuen Lebens darstellt. Es ist allerdings das *Gesetz*, aber das durch das *Evangelium verklärte* Gesetz, das „*vollkommene* Gesetz der *Freiheit*" (1, 25), was uns überall in diesem Sendschreiben entgegentritt, welches der

[1]) In der Vorrede zur Ausgabe des N. T.'s vom J. 1524 S. 105: „Darum ist St. Jak. Epistel eine recht stroherne Epistel gegen sie (nämlich die Schriften Johannis, Pauli und Petri), denn sie doch keine evangelische Art an sich hat." Ausführlicher erklärt er sich in der merkwürdigen Vorrede auf die Epistel St. Jakobi und St. Judä von a. 1522, Werke (Ausg. v. Walch) XIV, 148 f., wo er am Schlusse sein Urtheil so zusammenfaßt: „Summa, er (Jak.) hat wollen denen wehren, die auf den Glauben ohne Werke sich verließen, und ist der Sachen mit Geist, Verstand und Worten zu schwach gewesen und zerreißet die Schrift und widersteht damit Paulo und aller Schrift, will's mit Gesetztreiben ausrichten, das die Apostel mit Nutzen zur Liebe ausrichten. Darum will ich ihn nicht haben in meiner Bibel in der Zahl derer rechten Hauptbücher; will aber damit niemanden wehren, daß er ihn setze und hebe, wie es ihn gelüstet; denn es sind sonst viele gute Sprüche darinnen." Daß Luther diese ungünstige Ansicht, die sich auch in der Verrückung der ursprünglichen Stellung des Briefes Jakobi in seiner Bibelübersetzung kund giebt, später zurückgenommen habe, ist durchaus nicht nachweisbar, obwohl es öfter (auch von *Guericke* Einl. in's N. T. S. 499 ohne alle Begründung) behauptet wird.

geniale Herder treffend in folgenden Worten charakterisirt[1]): „Welch' edler Mann spricht im Briefe! Tiefe, unabläßig tiefe Geduld im Leiden! Hoheit in der Armuth! Freude in Traurigkeit! Einfalt, Lauterkeit, feste, gerade Zuversicht im Gebete! Keinem Zustande ist er mehr feind, als dem Unglauben, der kleinmüthigen, zehrenden Vernünftelei, dem doppelherzigen Wesen. Welchen Zug aber weiß er zu Gott! Spricht von Kraft, auch Wunderkraft des Gebetes, als von der gewissesten, unfehlbarsten Sache, herzlich, aus Erfahrung, mit bestimmten Fällen und Proben — wahrlich ein Mann voll heiligen Geistes, ein Beter, ein Jünger Jesu! — Wie kennt er die Weisheit und den Ursprung der wahren und falschen Weisheit im Gemüthe des Menschen! Zähmt die Zunge unter dem Schein alles Guten, sie, die Mörderin durch Lüste und Begierden — schweigender Heiliger! Nasiräer! Schüler der himmlischen Weisheit! Wie will er That! That! nicht Worte, nicht (Kopf-) Glauben, aber freie That, vollkommene, edle That nach dem königlichen Gesetze des Geistes, der freie — der geläuterte Pharisäer, oder Essäer — der Christ!"

§. 97. Apostolische Sagen.

Petrus, Paulus und Johannes waren offenbar die einflußreichsten und wirksamsten Apostel, von denen wir daher auch die ausführlichsten und sichersten Nachrichten besitzen, wenngleich ihr Ende in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllt ist. Neben ihnen treten in der Apostelgeschichte nur noch Jakobus der Aeltere auf, der bereits a. 44 als apostolischer Protomartyr vom irdischen Schauplatz schied, und jener andere Jakobus, der vom Jahre 50, vielleicht schon vom Jahre 44 an, das Haupt der jerusalemischen Gemeinde war, in dieser wirkte und starb. Von der Thätigkeit aller übrigen Apostel dagegen findet sich im N. T. selbst keine Spur, und die vielen Sagen über sie in den Schriften der Kirchenväter und in den apostolischen Acten sind zum Theil so abenteuerlich und so voll von Widersprüchen, daß sie sehr wenig Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können, und daß selbst die scharfsinnigste Kritik nicht im Stande wäre, die Wahrheit vom Irrthum gründlich zu sondern.

Dieses Stillschweigen der heil. Schrift und der zuverlässigen Geschichte über das Leben und Wirken der Mehrzahl der Apostel ist eine räthselhafte Erscheinung, die man sich auf verschiedene Art erklären kann. Einmal aus der Demuth der Jünger Jesu, denen es offenbar nicht darum zu thun war, sich selbst Denkmäler des Ruhms zu setzen, sondern nur als Werkzeuge ihres Meisters zu wirken, wie und wo Er ihnen ihr Arbeitsfeld anweisen mochte; sodann aus dem Umstand, daß sie nicht mit der schöpferischen Originalität und imponirenden Persönlichkeit auftraten, wie Jakobus, Petrus, Paulus und Johannes, welche die vier Grundformen des Lebens und der Lehre der Urkirche vollständig darstellen, sondern mehr bloß als Mitarbeiter, die aber ebenso nothwendig und in

[1]) Brief zweener Brüder Jesu in unserem Kanon. Lemgo 1775.

ihrem Kreise ebenso nützlich waren, als die Häupter, deren Panier sie folgten; endlich daraus, daß die Zerstörung Jerusalems und die seit Nero eintretenden Verfolgungen der christlichen Kirche die Aufzeichnung ihrer Thaten und Schicksale sehr erschwerten oder viele schriftliche Documente wieder vernichteten. Daß sie aber wirklich Großes gewirkt haben, das steht fest aus dem Factum der frühzeitigen Verbreitung des Christenthums in allen Theilen des römischen Reiches, auch in solchen, von denen uns sichere und specielle Nachrichten über die Art und Weise der Einführung desselben mangeln, wie in Aegypten, Nordafrika, Spanien, Gallien und Italien außer Rom. Die Ewigkeit wird gewiß noch manche stille Blüthen und Früchte des christlichen Lebens und Wirkens aufdecken, welche in menschlichen Geschichtsbüchern entweder gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen verzeichnet sind[1]).

Bis zum Apostelconcil a. 50 scheinen die zwölf Jünger noch Jerusalem als den Mittelpunkt ihres Wirkens angesehen zu haben und mit Ausnahme des Paulus nicht weit über Palästina hinausgekommen zu sein. Von da an finden wir bloß noch den Jakobus in der jüdischen Hauptstadt (Apg. 21, 18), die übrigen zerstreuten sich in die verschiedenen Länder. Die Sage (zuerst bei Rufinus) berichtet, daß sie sich durch das Loos in dieselben vertheilten und vor ihrer Trennung das apostolische Symbolum verfaßten, was aber, buchstäblich verstanden, ein offenbarer Irrthum ist. Mehr für sich hat die Sage, daß sie alle, mit Ausnahme des Johannes, den Märtyrertod erlitten[2]), und zwar meist noch vor der Zerstörung Jerusalems, während der Lieblingsjünger bis an die Grenze des zweiten Jahrhunderts lebte. Die meisten derselben scheinen in den verschiedenen Ländern des Orients gewirkt zu haben, und zwar mehr in dem Geiste des Jakobus und Petrus, als in dem Geiste des Heidenapostels. Denn

---

[1]) Wir können daher nicht mit Dr. Thiersch übereinstimmen, wenn er (Vorlesungen über Katholic. und Protest. I, S. 203 Anm. 2. Aufl.) das Stillschweigen der Geschichte über die Mehrzahl der Apostel aus dem geringen Erfolg ihres Wirkens, besonders außerhalb des römischen Reiches erklärt. Denn das würde ein falsches Licht auf die Weisheit und den Scharfblick des Herrn in der Wahl Seiner Werkzeuge zurückwerfen. Viel lieber eignen wir uns die Ansicht Stolberg's (Kirchengesch. VI, 148) an, der über die dürftigen Nachrichten von dem Wirken und Ende der meisten Apostel schön sagt: „Diese Leuchten entschwinden unserem Blick, aber wir sehen die durch sie erleuchtete Welt. Sie suchten nicht ihre Ehre, aber der Himmel kennt sie, und zahllose Bewohner des neuen Jerusalems verdanken, nächst Gott, ihnen das heilige Bürgerrecht. Sie werden richten die Geschlechter der Menschen mit dem Sohne Gottes; sie werden leuchten in Ewigkeit in höherem Glanze mit den Erlöseten des Herrn."

[2]) Doch sind nach Herakleon bei Clemens Alex. (strom. IV, p. 502) auch die Apostel Matthäus, Philippus, Thomas und Levi (Thaddäus) eines natürlichen Todes gestorben. Ueberhaupt findet sich jene Sage erst im vierten Jahrhundert und läßt sich auch aus den übertriebenen Vorstellungen von dem Werthe des Märtyrerthums und aus der Zweideutigkeit des Wortes μάρτυρ ableiten, das ursprünglich jeden Verkündiger des christlichen Glaubens, im späteren Sprachgebrauch aber gewöhnlich einen Blutzeugen bezeichnet.

die christlichen Kirchen in Syrien, Persien und Indien, in Aegypten und Aethiopien zeigen uns schon im Alterthum und selbst noch heut zu Tage eine so merkwürdige Mischung jüdischer Gebräuche mit christlicher Orthodoxie (die freilich in jenen Ländern jetzt fast ganz erstarrt ist), daß wir daraus ziemlich sicher auf den judenchristlichen Ursprung derselben schließen können.

In Bezug auf die Einzelnen dieser Apostel stellen wir folgende Nachrichten zusammen.

1. Andreas, der Bruder des Simon Petrus (Matth. 4, 18; 10, 2; 13, 3. Joh. 1, 35 ff. 6, 8; 12, 22), predigte (nach Origenes bei Eusebius) in Skythien, nach späteren Nachrichten zugleich in Kleinasien, Thrakien und Achaja. Nach Verrichtung vieler Wunderthaten soll er zu Paträ (Patras) in Achaja auf Befehl des römischen Proconsuls Aegeas, dessen Gemahlin und Bruder er zum Christenthum bekehrt hatte, gekreuzigt worden sein und zwar an einer sogenannten crux decussata (⨯), welche daher auch „Andreaskreuz" genannt wird.

2. Philippus aus Bethsaida (Matth. 10, 3 und Parall., Joh. 1, 44 ff. 6, 5 ff. 12, 21 ff. 14, 8 f.), wohl zu unterscheiden von dem Diakonus und Evangelisten gleichen Namens (Apg. 6, 5; 8, 5 ff. 21, 8), wirkte zuletzt nach ziemlich einstimmiger Tradition in der kleinasiatischen Provinz Phrygien und fand in Hierapolis (zwischen Kolossä und Laodikea) in hohem Alter nach den Einen einen natürlichen, nach Anderen einen gewaltsamen Tod. Er überlebte, wie es scheint, die Zerstörung Jerusalems und war nach alten glaubwürdigen Zeugnissen, wie Petrus, verheirathet und der Vater von mehreren frommen Töchtern[1]).

3. Thomas, genannt Didymus (Zwilling), wahrscheinlich auch aus Galiläa (vgl. Joh. 21, 2), ist uns aus mehreren im Evangelium Johannis (11, 16; 14, 5; 20, 24—29) aufbewahrten Zügen als ein Mann von schwermüthiger, zweifelsüchtiger und eigenwilliger Disposition bekannt, der nur auf handgreifliche Beweise des Verstandes und der Erfahrung hin glauben wollte, dann aber das einmal Geglaubte mit großer Entschiedenheit und Treue festhielt. „Mein Herr und mein Gott!" rief er voll freudiger Anbetung aus, nachdem er seine Finger in die Wundenmale des Auferstandenen gelegt hatte. Man könnte ihn den Repräsentanten der edleren, redlich nach Wahrheit forschenden und sie daher zuletzt auch findenden Klasse der Rationalisten nennen. Die älteste Tradition (Origenes bei Euseb.) läßt ihn im parthischen Reiche das Evangelium predigen und in Edessa begraben sein, spätere Nachrichten dagegen (Gregor von Naz., Ambrosius, Hieronymus u. A.) verlegen seinen Wirkungskreis und Märtyrertod nach Ostindien[2]), und die seit uralter Zeit dort woh-

---

[1]) Eusebius H. E. III, 31. V, 24.

[2]) Vielleicht ist aber hier eine Verwechselung anzunehmen. Wenigstens erklärt Theodoret haer. fab. I, 26 den zu den Indiern gesandten Thomas für einen Schüler des Manes, und die von Thilo herausgegebenen Acta Thomae verrathen einen manichäischen Ursprung.

nenden syrischen Christen betrachten ihn als den Gründer ihrer Kirche und heißen daher Thomaschristen.

4. Bartholomäus d. h. Sohn des Ptolemäus (Matth. 10, 3. Marc. 3, 18. Luc. 6, 14. Apg. 1, 13) ist ohne Zweifel derselbe, der im vierten Evangelium unter seinem eigentlichen Namen Nathanael (Gottesgabe) vorkommt (Joh. 1, 45 ff. 21, 2), wozu der erstere ein vom Vater hergenommener Beiname war, ähnlich wie Barjona ein Beiname von Simon. Er stammte aus Kana in Galiläa (Joh. 21, 2) und wurde von Philippus in der Jordanaue zum Heiland geführt, Der beim ersten Zusammentreffen von ihm sagte: „Siehe, wahrhaftig ein Israelite, in welchem kein Falsch ist" (Joh. 1, 48)[1]).

[1]) Dieser Ausspruch Christi wird gewöhnlich als eine allgemeine Schilderung des sittlich religiösen Charakters Nathanaels gefaßt und so erklärt: „Du bist in Wahrheit ein Glied des Volkes Gottes, ein Israelit, der seiner Idee entspricht, wie sie alle sein sollten, voll Geradheit und Offenheit." Mit dieser Auslegung können wir aber nicht übereinstimmen, und zwar 1) weil es ganz gegen die Gewohnheit des Erlösers ist, einen Menschen also in's Gesicht zu loben; 2) weil dann die Bescheidenheit Nathanaels ihn zu einer Ablehnung des Compliments hätte nöthigen müssen, während er vielmehr dasselbe durch die Frage: „Woher kennst du mich?" V. 49 ohne Weiteres annimmt; 3) weil Offenheit und Geradheit niemals eine besonders hervorragende Eigenschaft des jüdischen Nationalcharakters, am wenigsten Jakobs, war, bei dem, wenigstens in seinem früheren Leben, die Schlangenklugheit überwiegt, wie sein Verhältniß zu Esau und zu Laban hinlänglich beweist. Man spricht wohl sprüchwörtlich von „deutscher Treue", aber nicht von „jüdischer Ehrlichkeit", vielmehr strafen die Propheten sehr häufig gerade das trügerische, heuchlerische Wesen ihres Volkes (Jesaj. 29, 13. 15. Zephan. 1, 11. Ps. 50, 19 ꝛc.); 4) weil diese Erklärung gar nicht recht in den Zusammenhang paßt, besonders nicht zu dem nächsten Worte des Herrn V. 49, welches offenbar das frühere näher erklären soll. — Der Sinn dieser Stelle, sowie des ganzen Abschnitts Joh. 1, 46—52 erklärt sich allein vollständig aus der Geschichte Jakobs, auf welche Jesus äußerst sinnreich anspielt. Daß V. 52 auf die Himmelsleiter 1 Mos. 28, 12 sich beziehe, wird von den Exegeten allgemein zugegeben; der lebendige Verkehr von göttlichen und menschlichen Kräften, der dem Erzvater unter diesem Bilde im Traume zu Bethel erschien, ist vollkommen verwirklicht worden in der Erscheinung des fleischgewordenen Gottessohnes, des Mittlers zwischen Himmel und Erde. Warum soll sich nicht ebenso das ἀληθῶς Ἰσραηλίτης V. 48 auf eine Scene in Jakobs Leben, nämlich auf seinen siegreichen Gebetskampf mit dem Bundesgott, beziehen, wo ihm der Ehrenname Israel, d. h. Gotteskämpfer, gegeben wurde (1 Mos. 32, 28. vgl. Hos. 12, 4), an der Stelle seines früheren, der die Hinterlist seines natürlichen Menschen andeutet? Wir denken uns die Sache so: Nathanael, ein Schüler Johannis und von ihm auf den Messias aufmerksam gemacht, war unter dem Schatten des Feigenbaums, vielleicht an der Stelle, wohin die Sage jenen nächtlichen Kampf verlegte, gerade mit dem Studium des Gesetzes und der Propheten beschäftigt und in brünstiges Gebet um das Kommen des längst verheißenen Weltheilandes vertieft, als Philippus mit der frohen Botschaft von dem gefundenen Messias sich ihm nahte. Der Herr hatte in den Zustand seines Herzens hineingesehen, darin sein messianisches Hoffen und Beten gelesen (V. 48); und dieser überraschende Blick in's Verborgene in Verbindung mit allem, was voranging, führte den Nathanael zum Glauben. Der Sinn der fraglichen Worte kann daher bloß der sein: „Siehe da, ein Mann, der so eben mit aufrichtigem Ernste und ohne alle Ver-

Er soll in Indien (wahrscheinlich Jemen), wo er nach Eusebius das hebräische Matthäusevangelium zurückließ, ferner in Lykaonien und Groß-Armenien das Christenthum verkündigt haben und enthauptet, nach anderer Tradition in umgekehrter Stellung gekreuzigt worden sein.

5. Matthäus, ohne Zweifel derselbe mit Levi (Marc. 2, 14. Luc. 5, 27. Matth. 10, 3 ꝛc.), früher Zolleinnehmer in Galiläa (Matth. 9, 9 f.), der Verfasser des ersten Evangeliums, soll in Aethiopien (Meroe), nach anderen Sagen in asiatischen Ländern das Reich Gottes verbreitet haben. Auch über die Art und den Ort seines Todes giebt es verschiedene Angaben.

6. Simon, der Eiferer, kommt im N. T. bloß in den Apostelverzeichnissen vor (Matth. 10, 4 und Parall.), und die Sage ist über sein Wirken nicht einig. Einige Kirchenväter identificiren ihn mit dem Simeon, Sohn des Klopas, der nach Eusebius der Nachfolger des Jakobus im Bisthum von Jerusalem und im 120. Lebensjahre unter Trajan gekreuzigt wurde. Nach Nikephorus dagegen predigte Simon in Aegypten, Kyrene, Mauritanien, Libyen und zuletzt auf den britischen Inseln, woselbst er den Kreuzestod erlitten habe. Abdias endlich berichtet, er sei mit Judas Thaddäus nach Persien und Babylonien gezogen und zu Sunir ermordet worden.

7. Judas, auch Lebbäus und Thaddäus genannt (Matth. 10, 3 ꝛc.), predigte zufolge der abendländischen Tradition in Persien und fand daselbst auf Anstiften der Magier einen grausamen Tod. Nikephorus dagegen läßt ihn in Palästina, Syrien und Arabien predigen, und in Edessa eines natürlichen Todes sterben.

8. Matthias, Einer der 70 Jünger (nach Eusebius), welcher auf den (vielleicht voreiligen) Vorschlag des Petrus hin durch's Loos an die Stelle des Judas Ischarioth gewählt wurde (Apg. 1, 15—26), soll in Aethiopien gewirkt und den Märtyrertod gelitten haben, nach anderen Nachrichten dagegen in Judäa von den Juden gesteinigt worden sein.

9. Jakobus der Jüngere, oder der Sohn des Alphäus, wirkte nach der Tradition der griechischen Kirche, welche ihn von Jakobus, dem Halbbruder des Herrn (vgl. §. 95.), unterscheidet, in dem südwestlichen Theile von Palästina, nachher in Aegypten und wurde in Ostracine in Nieder-Aegypten gekreuzigt [1]).

---

stellung im Gebete um die Erscheinung des Messias mit Gott gerungen und Ihn überwunden hat," oder, um uns genauer an die hier vorschwebende A. T.liche Stelle 1 Mos. 32, 28 zu halten: „Du bist kein Ueberlister (Jakob), sondern ein redlicher Gotteskämpfer (Israel), denn mit Gott hast du gerungen, daß Er den Weltheiland senden und dir zeigen möge, und deine Bitte ist erhört: der Messias steht vor dir." Daß sich bei dieser Auffassung alles Folgende, die staunende Frage Nathanaels, die Erwiederung des Herrn, das Bekenntniß des Glaubens und die Hinweisung auf die neue Himmelsleiter, von welcher die des Jakob nur ein schwaches Vorbild war, sehr natürlich anschließt, liegt auf flacher Hand.

[1]) Nikeph. II, 40.

§. 98. Die Zerstörung Jerusalems.

(a. 70.)

Endlich hatte das Maß der göttlichen Langmuth und Geduld mit dem auserwählten Bundesvolke, das seinen eigenen Heiland gekreuzigt, sein Ende erreicht. So viele noch auf gewöhnlichem Wege gerettet werden konnten, waren gerettet. Der halsstarrige Haufe hatte sich gegen alle Besserung verschlossen. Der Mann, welcher, wenn irgend Einer, zur Vermittlung zwischen dem jüdischen und christlichen Standpunkte sich eignete, Jakobus der Gerechte, war von seinen verstockten Religionsgenossen, für die er täglich im Tempel Fürbitte that, gesteinigt, und mit seinem Tode verlor auch die Christengemeinde zu Jerusalem ihre Bedeutung für diese Stadt. Da nahte die Stunde des furchtbaren Strafgerichts, und die Weissagung des Herrn (Matth. 24, 1. 2. Luc. 19, 43. 44) ging in buchstäbliche Erfüllung.

Nicht lange vor dem Ausbruche des jüdischen Krieges, sieben Jahre vor der Belagerung Jerusalems kam ein Mann, Namens Jesus, auf das Laubhüttenfest und rief in einem Anfall von Geistesabwesenheit beständig in die Volksmasse hinein: „Wehe der Stadt! Wehe dem Tempel! Eine Stimme von Morgen, eine Stimme von Abend, eine Stimme von den vier Winden, eine Stimme wider Jerusalem und den Tempel, eine Stimme wider Bräutigam und Braut, eine Stimme wider das ganze Volk.“ Einige Magistratspersonen, dadurch erschreckt, lassen den Menschen fangen und geißeln. Er leistet keinen Widerstand und fährt fort, sein „Wehe“ zu rufen. Man bringt ihn vor den Procurator Albinus, er wird gegeißelt, bis man die Knochen sieht, aber er legt kein Wort der Bitte für sich selber ein, stößt keinen Fluch über die Feinde aus, sondern schreit bloß bei jedem Hiebe in kläglichem Tone: „Wehe, wehe, Jerusalem!“ Auf die Frage des Landpflegers, woher und wer er sei, antwortet er nichts. Endlich läßt man ihn los als einen Verrückten. Er verkündigt aber immer und immer wieder bis zum Ausbruch des Krieges, besonders an den drei hohen Festen, den nahen Fall Jerusalems. Bei der Belagerung stimmt er zum letzten Mal von der Mauer herab sein Trauerlied an; plötzlich setzt er hinzu: „Wehe, wehe auch mir!“ — und ein Wurfgeschoß machte seinem prophetischen Klageruf ein Ende.

Unter den letzten Landpflegern, Felix, Festus, Albinus und Florus, war das Sittenverderben und die Auflösung aller geselligen Bande, zugleich aber auch der Druck des römischen Joches mit jedem Jahre gewachsen. Seit dem Regierungsantritt des Felix durchstreiften Meuchelmörder, die mit Dolchen bewaffneten und zu jedem Verbrechen käuflichen „Sicarier“ (von sica, der Dolch), Palästina und gefährdeten die Sicherheit in Stadt und Land. Daneben stieg der innere Parteigeist und der Haß gegen die heidnischen Unterdrücker bis zum trotzigsten politisch-religiösen Fanatismus, der durch falsche Propheten und Messiasse immer wieder auf's Neue angefacht wurde, wie denn z. B. Einer der-

selben nach Josephus dreißigtausend Menschen nach sich zog (vgl. Apg. 21, 38). Im Jahr 66 brach endlich unter dem letzten Procurator, Gessius Florus (seit 65), einem boshaften und grausamen Tyrannen, der, wie Josephus sagt, als ein Henker über die Uebelthäter gesetzt war, der organisirte Aufstand gegen die Römer, zugleich aber auch ein schrecklicher Bürgerkrieg zwischen der zelotischen und gemäßigten Partei, sowie zwischen den verschiedenen Fractionen der Aufrührer selbst aus. Die Christen, eingedenk der Ermahnung des Herrn (Matth. 24, 15 ff.), verließen Jerusalem und flüchteten sich nach dem Städtchen Pella jenseits des Jordans, in Nord-Peräa, wo ihnen der König Herodes Agrippa II., vor welchem einst Paulus gestanden, eine sichere Freistätte eröffnete. Nach einer alten Tradition[1]) soll eine göttliche Stimme ihre angesehensten Glieder nochmals an die Flucht erinnert haben. Der Kaiser Nero, von dem Aufstande benachrichtigt, sandte den berühmten Feldherrn Vespasianus mit großen Vollmachten nach Palästina. Dieser eröffnete im Jahr 67 von der syrischen Hafenstadt Ptolemais (Akko) aus den Feldzug und eroberte unter hartem Widerstand mit einem Heere von 60,000 Mann Galiläa. Ereignisse in Rom verhinderten ihn aber an der Vollendung der Tragödie und nöthigten ihn zur Rückkehr. Nero hatte sich selbst ermordet, in kurzer Zeit folgten sich aufeinander die Kaiser Galba, Otho, Vitellius. Der letztere wurde in Rom aus einem Hundestall betrunken herausgezogen, durch die Straßen geschleppt und schmachvoll getödtet, und Vespasian a. 69 allgemein zum Kaiser ausgerufen.

Da übernahm dessen Sohn, Titus, der zehn Jahr nachher selbst Kaiser wurde und sich durch Milde und Menschenfreundlichkeit in hohem Grade auszeichnete, die Fortsetzung des jüdischen Krieges und wurde in der Hand Gottes das Werkzeug zur Zerstörung der heil. Stadt und des Tempels. Im April a. 70, unmittelbar nach dem Osterfest, wo Jerusalem von Fremden angefüllt war, begann die Belagerung. Die Zeloten wiesen die wiederholten Vorschläge des Titus und die Bitten des Josephus, der ihn als Dolmetscher und Unterhändler begleitete, mit höhnischem Trotze zurück und hieben jeden nieder, welcher von Uebergabe sprach. Selbst die Hungersnoth, die jetzt zu wüthen begann und täglich Tausende dahinraffte, das Geschrei der Schwangeren und Säuglinge, das grauenhafteste, mit jeder Minute wachsende Elend rings um sie herum vermochte die wahnsinnigen Fanatiker nicht zu erweichen. Die Geschichte kennt keinen so hartnäckigen Widerstand, keine so verzweifelte Tapferkeit und Todesverachtung; denn die Juden kämpften nicht bloß für bürgerliche Freiheit, Leben und Vaterland, sondern für das, was ihren nationalen Stolz und Ruhm, was die ganze Bedeutung ihrer Geschichte ausmacht, für ihre Religion, die selbst in dieser entsetzlichen Entartung ihnen noch eine fast übermenschliche Ausdauer und eine schaudererregende Begeisterung einflößte. Endlich im Juli wurde durch einen nächtlichen Ueberfall das Castell Antonia erobert. Der römische

[1]) Bei Eusebius H. E. III, 5.

Feldherr wollte den Tempel, dieses herrliche Kunstwerk, erhalten als eine Zierde seiner Herrschaft, aber er wurde abermals verhöhnt. Die Hungersnoth war so groß, daß Viele ihre Kleinodien verschlangen, eine Mutter sogar ihr eigenes Kind briet; aber dennoch wollten die Elenden nichts von Gnade wissen. Da ließ er endlich Feuer an die Tempelhallen legen, das ehrwürdige Heiligthum selbst wünschte er immer noch zu schonen. Allein dessen Untergang war in einem höheren Rathe beschlossen. Bei einem erneuten Sturm warf ein Soldat ohne Befehl ein brennendes Stück Holz durch die goldene Pforte. Als die Flamme aufloderte, fingen die Juden entsetzlich zu heulen an und suchten die Flamme zu tilgen, während Andere, an ihren messianischen Hoffnungen bis an's Ende krampfhaft festhaltend, der Aussage eines falschen Propheten glaubten, daß Gott mitten im Brande des Tempels das Zeichen zur Rettung Seines Volkes zeigen werde. Titus selbst gab wiederholten Befehl zum Löschen. Alles umsonst: seine Legionen wetteiferten unter sich, den Brand zu nähren und ließen das unglückliche Volk das ganze Maß ihrer entfesselten Wuth fühlen. Anfangs hielt der ungeheure Blutstrom der vor dem Brandopferaltar sich aufthürmenden Leichen das Feuer zurück, doch bald stand der ganze Wunderbau in Flammen und verbrannte an demselben Tage, den 10. August a. 70, an welchem nach der Tradition der erste Tempel durch Nebukadnezar zerstört worden war. „Niemand kann sich ein stärkeres, ein furchtbareres Geschrei denken", sagt Josephus, „als welches sich von allen Seiten während des Tempelbrandes erhob. Der Siegesruf und Jubel der Legionen tönte durch das Wehklagen des Volkes auf dem Berge und in der ganzen Stadt. Der Wiederhall von allen Bergen umher bis nach Peräa hin vermehrte das betäubende Getöse. Doch war der Anblick ebenso schrecklich. Der Berg schien wie mit Einer Flamme von seiner Wurzel an zu brennen. Oben sah man nirgends etwas von Erde. Alles war mit Leichen bedeckt; auf diese Haufen tretend, jagten die Soldaten den Fliehenden nach". Derselbe Schriftsteller giebt die Zahl der bei der Belagerung Jerusalems umgekommenen Juden auf 1,100,000 und die Zahl der während des Krieges in die Sklaverei verkauften auf 90,000 an!

Selbst der Heide Titus rief öffentlich aus, daß Gott den Römern beigestanden und die Juden aus ihren unbezwinglichen Festungen herausgetrieben habe. Der Jude Josephus, ein gelehrter Priester und Pharisäer, der den ganzen jüdischen Krieg in sieben Büchern ausführlich beschrieben und ihn selbst von Anfang bis zu Ende durchgemacht hat, zuerst als Befehlshaber von Galiläa, dann als Gefangener des Vespasian, endlich als Begleiter des Titus und Vermittler zwischen den Römern und Juden, erkannte in dieser tragischen Begebenheit ein göttliches Gericht und gesteht von seinen entarteten Landsleuten, denen er sonst mit aufrichtiger Liebe zugethan war: „Ich will mich nicht scheuen zu sagen, was der Schmerz mir gebietet: Ich glaube, hätten die Römer gezögert, jene Gottlosen zu bestrafen, die Stadt wäre von der Erde verschlungen worden oder in einer Sündfluth untergegangen, oder es wäre, wie auf Sodom, Feuer vom Himmel auf sie gefallen. Denn das Geschlecht, das in ihr war, übertraf

die Menschen an Gottlosigkeit weit, welche vor Zeiten jene Strafen betroffen hatten. Durch ihren Wahnsinn ist das ganze Volk zu Grunde gegangen." So mußte also Einer der besten römischen Kaiser das längst angedrohte Gericht Gottes vollstrecken, und der gelehrteste Jude der damaligen Zeit dieses Gericht beschreiben und dadurch, ohne es zu wissen und zu wollen, Zeugniß ablegen für die Wahrheit des Wortes und die Göttlichkeit der Sendung Jesu Christi, Dessen Verwerfung all dieses und das folgende Unheil über das abgefallene königliche Priestervolk gebracht hat.

Diese furchtbare Katastrophe, in welcher das zukünftige Weltgericht im kleinen Maßstabe vorgebildet ist, mußte auf die christlichen Gemeinden eine erschütternde Wirkung ausüben, von der wir uns jetzt, zumal bei der Abwesenheit schriftlicher Documente, welche sich ausdrücklich darauf bezögen, kaum eine rechte Vorstellung machen können. Nicht nur war diese factische Widerlegung des halsstarrigen Judenthums, diese göttliche Bestätigung und Versiegelung des Christenthums, dessen Bekenner alle vom Untergang gerettet wurden, eine mächtige Glaubensstärkung, sondern sie machte zugleich eine förmliche Epoche in der geschichtlichen Entwicklung des Verhältnisses der beiden Religionsgemeinschaften, indem sie dieselben für immer von einander schied. Zwar hatte der Apostel Paulus schon vorher diese Trennung innerlich durch sein ganzes Lehrgebäude, durch seinen christlichen Universalismus vollzogen; allein äußerlich hatte er sich selbst noch vielfach an das Judenthum accommodirt und mehrmals den Tempel besucht, weil er nicht als Revolutionär auftreten und dem naturgemäßen Gang der Geschichte, den Wegen der Vorsehung nicht vorgreifen wollte (1 Kor. 7, 18 ff.). Nun aber war die Trennung auch äußerlich durch einen Wetterstrahl der göttlichen Allmacht durchgeführt. Gott selbst hatte Seine bisherige Behausung zerstört, Sein Volk des Eigenthums wegen der hartnäckigen Verwerfung des Messias verstoßen, das ganze Institut der mosaischen Theokratie, dessen Cultus ja wesentlich und ausschließlich zuerst an die Stiftshütte und dann an den Tempel zu Jerusalem geknüpft war, zertrümmert, ebendamit aber zugleich die Fäden durchschnitten, welche bisher die junge Kirche, besonders die judenchristlichen Gemeinden an die sichtbare Oekonomie des alten Bundes und an Jerusalem, als ihren Mittelpunkt, geknüpft hatten und nach dem Gesetze organischer Entwicklung knüpfen mußten. Fortan erschien es als ein Frevel, mit der so furchtbar gerichteten Nation noch ferner in religiöser Verbindung zu bleiben, und die judenchristliche Richtung wurde nun, wo sie diese Verbindung noch festhielt, zur förmlichen Häresie. Fortan konnten auch die Heiden das Christenthum nicht mehr als eine bloße Secte des Judenthums, sondern mußten es als eine neue, eigenthümliche Religion ansehen und behandeln. Die Zerstörung Jerusalems bezeichnet also jenen wichtigen Wendepunkt, wo die christliche Kirche im Großen und Ganzen sich aus der Puppe der gesetzlichen Verhüllung für immer losriß, zum Bewußtsein der vollen Mündigkeit gelangte und in Verfassung und Cultus wie mit Einem Schlage selbstständig vor den Augen der ganzen Welt hervor-

trat[1]). Diese Lostrennung von dem verstockten Judenthum und seinen religiösen Formen war aber keine Lostrennung vom Geiste der A. T.lichen Offenbarung Gottes, vielmehr trat die Kirche in das Erbe Israels ein; die Christen erschienen als die wahren Juden, die, dem innersten Triebe der mosaischen Religion folgend, zu Dem gelangten, Der des Gesetzes und der Propheten Erfüllung, Der die reifste Frucht des alten und doch zugleich der lebendige Keim des neuen Bundes, der Anfang und das allgenugsame Princip einer neuen sittlichen Schöpfung ist.

Es blieb nun bloß noch übrig, die Kirche in dieser veränderten Lage der Dinge zu ordnen, das Resultat aus den gegebenen Prämissen zu ziehen, die petrinische oder conservative, und die paulinische oder progressive Richtung, die judenchristlichen und heidenchristlichen Gemeinden zu einem höheren Dritten, zu einem festen Organismus zusammenzufassen, die Einheit im Unterschied und den Unterschied in der Einheit beider Testamente gleichmäßig darzustellen und auf diese Weise die Geschichte der apostolischen Kirche abzuschließen. Das war das Werk des Johannes, des Apostels der Vollendung, zu dem wir nun übergehen.

Fünftes Kapitel.

Das Leben und Wirken des Johannes.

§. 99. Herkunft und Bildung des Johannes.

Den Schluß der apostolischen Zeit und die Brücke zu der nächst folgenden Periode der Kirche bildet die Wirksamkeit des Lieblingsjüngers und Busenfreundes Jesu, dem Er das Geschäft der Vollendung anvertraut hat.

Der Apostel und Evangelist Johannes (vom hebr. יוֹחָנָן d. h. Jehovah's Huld, Gotthold) war der Sohn des galiläischen Fischers Zebedäus und der Salome, der Bruder des älteren Jakobus, und stammte wahrscheinlich, wie die Apostel Petrus, Andreas und Philippus, aus dem Fischerorte Bethsaida (Matth. 4, 21; 10, 2. Marc. 1, 19; 3, 17; 10, 35. Luc. 5, 10. Apg. 12, 2). Die Eltern scheinen nicht ganz unbemittelt gewesen zu sein. Denn sein Vater hatte Miethknechte in seinem Dienste (Marc. 1, 20), die Mutter gehörte zu den Frauen, welche Jesum mit ihrem Vermögen unterstütz-

[1]) Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Dr. Richard Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I. S. 341 ff., welche Schwegler (Nachapostol. Zeitalter II. S. 190) vergeblich zu widerlegen sucht.

ten (Matth. 27, 56. Marc. 15, 40 f. Luc. 8, 3) und Specereien zu Seiner Einbalsamirung kauften (Marc. 16, 1. Luc. 23, 55. 56), und Johannes besaß in Jerusalem ein eigenes Haus, in das er die Mutter des Herrn nach der Kreuzigung aufnahm (Joh. 19, 27). Die ersten Keime der Frömmigkeit pflanzte wohl die fromme Mutter in das zarte Herz des Knaben. Salome war zwar damals noch in den fleischlichen Messiashoffnungen der Juden befangen und nicht frei von einer gewissen Eitelkeit, wie man aus ihrer Bitte an den Herrn ersieht, daß Er ihren beiden Söhnen die obersten Stellen in Seinem Reiche geben möchte (Matth. 20, 20 ff.); allein doch folgte sie Jesu treulich nach und verließ Ihn selbst am Kreuze nicht (Marc. 15, 40)[1]). Wie alle übrigen Apostel, mit Ausnahme des Paulus, erhielt auch Johannes keine gelehrte oder wissenschaftliche Erziehung (vgl. Apg. 4, 13). Alles, was ihm dadurch abging, sollte nachher durch dreijährigen persönlichen Umgang mit dem Meister aller Meister und durch die wunderbare Erleuchtung des heil. Geistes reichlich ersetzt werden. Sicherlich wurde er aber frühzeitig mit der heil. Schrift des Alten Testamentes bekannt gemacht, die seinem natürlichen Hange zu tiefsinnigem Nachdenken und seinem feinen, zarten Gemüthe weit gesundere Nahrung gab, als die mit allerlei irreleitenden Satzungen entstellte pharisäische Schulgelehrsamkeit.

In seinen Jünglingsjahren schloß er sich an Johannes den Täufer an. Denn er ist ohne Zweifel der Ungenannte unter den zwei Johannesjüngern, wovon er selbst Ev. 1, 35 ff. redet. Sein empfängliches Gemüth, das sehnsüchtig auf die Hoffnung Israels wartete, mußte in dem ernsten Bußprediger, der Christo, wie die Morgenröthe der Sonne, bahnbrechend voranging, bald einen göttlichen Gesandten erkennen. Von diesem Herold wurde er in der Jordanaue in Peräa mit Andreas zu Jesu, als dem Lamm Gottes, hingewiesen, das der Welt Sünde trägt. Gleich die erste Bekanntschaft mit dem Heiland war ihm so merkwürdig und unvergeßlich, daß er sich noch in alten Tagen der Stunde des Zusammentreffens erinnerte (Joh. 1, 40). Nachdem er einen Tag den Umgang des Gottessohnes genossen und den Worten Seines Mundes

---

[1]) Nach der neuen Erklärung von Joh. 19, 25, welche Wieseler mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit in den „Studien und Kritiken" 1840, Heft 3, S. 648 ff. vorgetragen hat, wäre die Salome eine Schwester der Mutter Jesu, Johannes also ein Vetter des Herrn gewesen. Er versteht nämlich unter der „Schwester Seiner Mutter" nicht, wie man bisher angenommen hat, die gleich darauffolgende Maria, Frau des Klopas (da es ganz unwahrscheinlich sei, daß zwei Schwestern denselben Namen getragen haben), sondern eine der Art, wie Johannes sich selbst zu nennen pflegt („den Jünger, den Jesus lieb hatte" ꝛc.), ganz entsprechende Bezeichnung seiner eigenen Mutter Salome, welche nach den Parallelstellen Matth. 27, 56. Marc. 15, 40 in der That bei der Kreuzigung gegenwärtig war und von ihrem Sohne nicht wohl übergangen werden konnte. Dieser Erklärung stehen jedoch beträchtliche Schwierigkeiten entgegen. Vgl. darüber Neander's A. G. II, 609; meine Schrift über Jakobus S. 22 f.; und den Artikel „Johannes" von W. Grimm in der Ersch und Gruber'schen Encyklop. Sect. II. Th. 22. S. 1 ff.

gelauscht hatte, kehrte er mit Petrus und Andreas in seine Heimath und zu seinem Fischergewerbe zurück. Da konnte der gute Saame, der in sein Herz gefallen war, sich frei entwickeln, und es gehörte zu der großen Lehrweisheit des Herrn, den naturgemäßen Bildungsgang nicht zu hemmen. Bald nachher wurde Johannes sammt Jakobus, Petrus und Andreas mitten aus der Gewerbthätigkeit heraus von Jesu zu beständiger Nachfolge und zum Apostelamte berufen (Matth. 4, 18 ff. Marc. 1, 16 ff. Luc. 4, 1—11). So ist er der Repräsentant der Jünger, die allmählig, ohne gewaltige innere Kämpfe und auffallende äußere Veränderungen in die Gemeinschaft mit dem Erlöser hineingeleitet werden, während der Apostel Paulus uns das schlagendste Beispiel einer plötzlichen Bekehrung darbietet. Die erste Weise eignet sich besonders für sanfte, sinnige, jungfräuliche Gemüther und zeigt sich bei einem Thomas a Kempis, Melanchthon, Spener, Bengel, Zinzendorf; die andere für kräftige, rasch entschlossene unabhängige Charaktere, wie Tertullian, Augustin, Luther, Farel, Calvin.

Johannes, dessen Gemüth zu tiefer Freundschaft und inniger Liebe geschaffen war, wurde Einer der vertrautesten Jünger des Herrn. Er, sein Bruder Jakobus und Simon Petrus bildeten die Auserwähltesten der Auserwählten, das heil. Kleeblatt, auf welchem das Auge des Gottmenschen mit besonderem Wohlgefallen ruhte. Sie allein waren Augenzeugen der Auferweckung von Jairi Töchterlein (Marc. 5, 37), der Verklärung Christi auf Tabor (Matth. 17, 1) und Seines Leidens in Gethsemane (Matth. 26, 37. Marc. 14, 33). Der Grund dieser Bevorzugung muß theils in der freien Wahl des Herrn, theils in der Eigenthümlichkeit der drei Jünger gesucht werden. Von Jakobus wissen wir fast gar nichts. Er scheint eine stille, ernste, tiefe Natur gewesen zu sein, und starb, wie früher bemerkt, a. 44, den Märtyrertod, als Chorführer der apostolischen Blutzeugen. An seine Stelle trat gewissermaßen in Bezug auf Bedeutung und Einfluß der Apostel Paulus. Petrus ist uns bereits bekannt als ein rascher, feuriger, thatkräftiger, zu praktischer Kirchenleitung geschaffener Mann. Johannes tritt nicht so sehr nach außen hervor: aber desto heller und wärmer brennt das Feuer seines Gemüthes im Innern. Der tiefe Liebesgrund seines Wesens, die ihm eigene religiöse Genialität stellte ihn noch über die beiden anderen und machte ihn zur Krone in jenem Trifolium der Freunde des Gottes- und Menschensohnes. Er besaß das große Privilegium, an der Brust Jesu zu liegen[1]) und die Herzensschläge des ewigen Erbarmers zu belauschen (Joh. 13, 23). Er bezeichnet sich daher in seinem Evangelium gewöhnlich in bescheidener Selbstverhüllung und zugleich im Gefühle tiefster Dank-

[1]) Weßhalb er bei den griechischen Kirchenvätern ὁ ἐπιστήθιος genannt wird, der an die Brust Gelehnte, oder wie wir sagen würden, der Busenfreund Jesu. Sehr schön sagt Augustinus vom Evangelisten Johannes: „Er strömte nur das Lebenswasser aus, das er getrunken hatte. Denn nicht ohne Grund wird von ihm in seinem eigenen Evangelium erzählt, daß er auch beim Mahle an der Brust des Herrn lag. Von dieser Brust hat er still getrunken, und was er so im Verborgenen genossen, das hat er der Welt zum Mitgenusse dargereicht." Tract. 36. in Joann.

barkeit als „den Jünger, den Jesus lieb hatte“ (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). Wahrscheinlich ist dieß eine sinnreiche Umschreibung und Ausdeutung seines eigentlichen Namens, worin er eine Weissagung dieses idealen Freundschaftsverhältnisses, seines Genusses der besonderen Huld Christi, des fleischgewordenen Jehova (vgl. Joh. 12, 41 mit Jesaj. 6, 1), sah.

Johannes zeigte seine Treue zum Herrn in der Leidensstunde und folgte Ihm mit Petrus in den Palast des Hohenpriesters (Joh. 18, 19). Er war von allen Jüngern der einzige, welcher der Kreuzigung beiwohnte, und da übergab ihm Jesus Seine Mutter, weil er am meisten geeignet war, Kindesstelle an ihr zu vertreten (19, 26). Er nahm sie in sein Haus (V. 27) und behielt sie nach der Sage bis zu ihrem Tode bei sich, der nach Nikephorus im Jahre 48 zu Jerusalem (nach anderen Angaben zu Ephesus) erfolgt sein soll. Am Auferstehungstage eilte er, wieder begleitet von Petrus, zum Grabe und fand es leer (20, 3 ff.). Zuletzt begegnet er uns in den Evangelien auf dem See Genezareth, mit sechs anderen Jüngern die Netze auswerfend und die ganze Nacht nichts fangend, bis der Auferstandene ihnen erschien und ihnen aus der Noth half, und ihnen damit andeutete, daß in ihrem bevorstehenden apostolischen Berufe, in dem großen Werke der Menschenfischerei, mit menschlicher Kraft nichts auszurichten sei, sondern alles von der Kraft und dem Segen des Herrn der Kirche abhänge. Merkwürdig ist da der Unterschied im Benehmen des Johannes und Petrus. Jener erkennt den Herrn zuerst mit dem Scharfblick der Liebe, bleibt aber ruhig im Schiffe, weil er des Besitzes gewiß und mit seinen Gedanken ganz in Ihn versenkt ist; während der rasche Petrus, den freilich das Bewußtsein seiner Verläugnung und die Sehnsucht nach ausdrücklicher Vergebung besonders unruhig macht, sich in die Wogen wirft und ans Ufer zu den Füßen des Heilandes schwimmt, um den Anderen zuvorzukommen (Joh. 21, 2 ff.). So erwartete die sinnige Maria in stiller Hoffnung zu Hause den Herrn, während ihre vielgeschäftige Schwester Martha Ihm entgegenging und ihren Schmerz klagte (11, 20).

§. 100. Seine apostolische Thätigkeit.

In der Apostelgeschichte erscheint Johannes nächst Petrus als die bedeutendste Persönlichkeit in dem ersten, judenchristlichen, Stadium der Kirche, obwohl er vermöge seiner Individualität nicht so öffentlich heraustritt, wie dieser, und nirgends als Redner figurirt, sondern ihm in stiller Beschaulichkeit zur Seite geht. Er heilt mit Petrus den Lahmen (Apg. 3, 1 ff.), wird mit ihm nach Samaria gesandt, um dort die durch den Diakonus Philippus getauften Christen durch Mittheilung des heil. Geistes zu confirmiren (Apg. 8, 14 ff.), und kehrt von da wieder nach Jerusalem zurück. Hier trifft ihn Paulus auf seiner dritten Reise a. 50, als er sich mit den älteren Aposteln über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes besprach. Er bezeichnet ihn sammt Jakobus und Petrus als Judenapostel und als Säule der Kirche (Gal. 2, 1—9). Bis dahin

scheint also Johannes seinen Wirkungskreis auf die Juden und auf Palästina beschränkt zu haben. Doch trug er ohne Zweifel schon damals die Keime einer Versöhnung der juden- und heidenchristlichen Richtung in sich. Denn wir finden nirgends, daß die Judaisten sich auf ihn beriefen, wie die Kephaschristen auf Petrus (1 Kor. 1, 12) und die noch strengere Partei auf Jakobus (Gal. 2, 12), oder daß sich eine eigene johanneische Partei gebildet hätte. Er stand über den Parteien. Als Paulus zum letzten Mal nach Jerusalem kam, a. 58, war er nicht mehr daselbst, sonst würde Lucas es ohne Zweifel gemeldet haben (Apg. 21, 18). Für sein späteres Leben sind wir theils an seine eigenen Schriften, theils an die kirchliche Tradition gewiesen.

Johannes schlug später seinen permanenten Wirkungskreis in der berühmten Handelsstadt Ephesus, also in einer der wichtigsten pauliniſchen Gemeinden, auf. Dieses Factum ist durch die einstimmige Nachricht des christlichen Alterthums außer Zweifel gesetzt[1]), und auch aus den Sendschreiben der Offenbarung (1, 11; Kap. 2 und 3) geht hervor, daß er die Oberleitung der kleinasiatischen Gemeinden führte. Die Zeit seiner Uebersiedlung auf griechischen Boden läßt sich nicht genau bestimmen. Man kann bloß so viel feststellen, daß er erst nach, jedenfalls nicht lange vor dem Tode des Paulus nach Ephesus gekommen sein kann. Denn in der Abschiedsrede, welche dieser bei seiner letzten Anwesenheit zu Milet an die Vorsteher der ephesinischen Gemeinden hielt, wird des Johannes mit keiner Sylbe erwähnt, ebensowenig in den aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen an die Epheser und Koloſſer und in dem zweiten an Timotheus; vielmehr betrachtet sich Paulus darin offenbar noch als den Oberaufseher über die ganze kleinasiatische Kirche. Wahrscheinlich wurde Johannes gerade durch den Märtyrertod des Heidenapostels a. 64 und die dadurch herbeigeführten Gefahren und Zerrüttungen, welche dieser schon lange zuvor geahnt hatte (Apg. 20, 29. 30), veranlaßt, sich auf diesen wichtigen Posten zu begeben, die Stelle des Paulus zu vertreten und auf dem von ihm gelegten Grunde eigenthümlich fortzubauen. Wo er sich in der Zwischenzeit (zwischen 50 und 64) aufgehalten habe, ist nicht auszumachen[2]).

Kleinasien war offenbar zum Hauptschauplatz für das nächste Stadium der

---

[1]) Zeugen dafür sind schon Irenäus, der Schüler des Polykarp, der den Johannes persönlich kannte, adv. haer. III, 1. 3 und andere Stellen, auch in dem Briefe an Florinus bei Euseb. H. E. V, 20; ferner Clemens Alex., in der Homilie quis dives salvetur c. 42; Appollonius und Polykrates von Ephesus am Ende des zweiten Jahrhunderts (bei Eusebius V, 18. 24 und III, 31); Origenes und Eusebius ꝛc. Nur der tollgewordene Skepticismus des Deisten Lützelberger konnte Angesichts all dieser Zeugnisse den ephesinischen Aufenthalt des Johannes für eine Erdichtung erklären.

[2]) Die spätere Sage, daß er den Parthern das Evangelium verkündigt habe, ist aus der Ueberschrift einiger lateinischer Handschriften zum 1. Briefe Joh.: „ad Parthos," und diese Ueberschrift aus einem Mißverständniß des Prädicats παρθένος abzuleiten, welches Joh. wegen seiner Ehelosigkeit in der alten Kirche trägt. Vgl. Lücke, Comment. z. d. Br. Joh. 2. Aufl. S. 28 ff.

christlichen Kirche bestimmt, wie das rege Leben im zweiten Jahrhundert bezeugt, das auf den johanneischen Einfluß zurückweist. Es fanden sich dort alle Fermente zu einem tiefen inneren Läuterungsproceß, die Keime der zwei großen Fundamentalhäresien, welche die Kirche überwinden mußte. Einerseits drohte der pharisäisch-jüdische Geist mit einer neuen Knechtschaft des Gesetzes, besonders in den galatischen Gemeinden; andererseits regten sich die Anfänge einer falschen Gnosis, einer zügellosen heidnisch-jüdischen Speculation, welche schon in den Sendschreiben an Timotheus und an die Kolosser, sowie im zweiten Brief Petri und Judä bekämpft wird und später durch den Gnostiker Cerinth, einen jüngeren Zeitgenossen des Johannes, eine bestimmte Gestalt annahm. Allein nicht nur von den Häretikern her drohte Gefahr. Auch die Gläubigen aus den Juden und Heiden waren noch nicht recht zu einer festen Einheit zusammengewachsen, und jene blickten immer noch mit einem gewissen Verdachte auf die freie Stellung des Paulus und seiner Schüler zum Gesetze hin; daher es Petrus für nöthig hielt, in seinen für jene Gegenden bestimmten Briefen seine wesentliche Glaubensgemeinschaft mit dem Heidenapostel zu bezeugen (vgl. §. 91). Johannes war nun ganz dazu geeignet, in dieser kritischen Lage dem Umsichgreifen der bedenklichen Irrthümer zu wehren, sie innerlich nicht bloß negativ, sondern durch Befriedigung des ihnen zu Grunde liegenden wahren Bedürfnisses auch positiv zu überwinden. Als Palästinenser und ehemaliger Judenapostel hatte er das Vertrauen der Judenchristen, und vermöge seiner geistigen Schmiegsamkeit und Empfänglichkeit konnte er sich leicht das hellenische Element aneignen und die paulinische Richtung in sich aufnehmen. Indem er aber diese zwei Grundformen des apostolischen Christenthums, soweit sie berechtigt waren und nur die verschiedenen Seiten Einer und derselben Wahrheit darstellten, in sich selbst versöhnte, so sicherte dieß zugleich der ganzen kleinasiatischen Kirche jene compacte, geschlossene Einheit, welche ihr im Kampfe mit den inneren Feinden, sowie in den blutigen Verfolgungen von außen zur Selbsterhaltung so nothwendig war.

§. 101. Die domitianische Christenverfolgung und die Verbannung des Johannes nach Patmos.

In dieser segensreichen Thätigkeit, deren Denkmale uns in dem Evangelium und den Briefen Johannis vorliegen, wurde er unterbrochen durch die domitianische Christenverfolgung, um auf eine andere Weise, durch prophetische Enthüllung der Zukunft, für das Reich Gottes zu wirken.

Domitian folgte seinem Bruder Titus, von dem er aber himmelweit verschieden war, a. 81 auf dem Kaiserthron und behauptete ihn bis zu seiner Ermordung, a. 96. Nach einem rühmlichen Anfang zeigte er sich bald als einen vollendeten Tyrannen, der dem Scheusal Nero an Grausamkeit nichts nachgab, an Heuchelei ihn aber übertraf (gerade wenn er am freundlichsten und herablassendsten war, hatte man am meisten von seinem Blutdurst zu

fürchten); er tödtete oder verbannte die rechtschaffensten und angesehensten Männer, selbst Senatoren und Consularen, unter den nichtigsten Vorwänden, wenn sie seinem finsteren Argwohn oder seiner unersättlichen Habsucht im Wege standen. Dabei trieb er die Selbstvergötterung auf die äußerste Spitze der Blasphemie. Mit Ausnahme Caligula's war er der erste römische Kaiser, der sich den Namen Gottes anmaßte; er fing seine Briefe mit den Worten an: „Unser Herr und Gott befiehlt", und gebot seinen Unterthanen, ihn stets ebenso anzureden [1]); ja er setzte sich über die Götter, ließ seine goldenen und silbernen Statuen an dem heiligsten Orte der Tempel aufstellen und sich ganze Heerden von Opferthieren darbringen [2]). Einem solchen Menschen mußte das Bekenntniß Christi als ein strafwürdiges Majestätsverbrechen erscheinen. In der That starben unter ihm viele Christen den Märtyrertod, unter anderen sein eigener Vetter, der Consul Flavius Clemens [3]); auch ließ er aus Argwohn die noch übrigen Nachkommen Davids umbringen und zwei Anverwandte Jesu aus Palästina nach Rom holen, weil er sich vor ihnen fürchtete, überzeugte sich aber, daß es arme, unschuldige Leute waren, die seiner Herrschaft nicht gefährlich werden konnten [4]).

---

[1]) Sueton Domit. c. 13: „Dominus et Deus noster hoc fieri jubet." Unde institutum posthac, ut ne scripto quidem ac sermone cujusquam appellaretur aliter.

[2]) Plinius, Panegyr. c. 52 coll. 33.

[3]) Der heidnische Geschichtschreiber Dio Cassius (in dem von Xiphilinus verfaßten Auszug 67, 14) sagt: „In demselben Jahre tödtete Domitian außer vielen Anderen auch den Flavius Clemens, welcher das Consulat verwaltete, obwohl er sein Vetter war und die ihm ebenfalls verwandte Domitilla zur Frau hatte. Gegen beide war die Anklage des Atheismus erhoben. Auf dieselbe Anklage hin wurden viele Andere, welche sich zu den Sitten der Juden (d. h. der Christen) verirrt hatten, verurtheilt: die Einen mußten sterben, die Anderen wurden wenigstens ihrer Güter beraubt. Domitilla wurde nur nach der Insel Pandateria (im Meerbusen von Puteoli bei Neapel) verbannt." Unter der Anklage des Atheismus ist ohne Zweifel die Läugnung der heidnischen Götzen, der Christenglaube, zu verstehen, vgl. die Stellen bei Gieseler, K. G. I, 1. S. 135. Die christliche Sage versetzt auch den Märtyrertod des Andreas, Marcus, Onesimus, Dionysius Areopagita in die domitianische Verfolgung.

[4]) Nach Hegesippus bei Euseb. H. E. III, 19. 20. Nach Tertullian de praescr. haer. c. 36 wäre auch Johannes (doch sagt er nicht von welchem Kaiser) nach Rom gebracht, dort in ein Faß siedenden Oels versenkt und, da er keinen Schaden litt, nach der Insel Patmos verbannt worden (ubi, nämlich zu Rom, apost. Joh., posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur). Dieses Oelmärtyrerthum ist zwar an und für sich keineswegs so ganz unwahrscheinlich, wenn man an die unnatürlichen Grausamkeiten denkt, welche nach den Berichten des Tacitus und Juvenal in der neronischen Verfolgung an den Christen verübt wurden. Da aber Tertullian in historischen Dingen nicht sehr kritisch verfährt, und da jener Zug außerdem bloß noch von Hieronymus, und zwar mit Berufung auf Tertullian, berichtet wird, so ist man berechtigt, dasselbe in das Gebiet der dichtenden oder wenigstens übertreibenden Sage zu verweisen.

Unter diesem Kaiser wurde nach der Ueberlieferung der Apostel Johannes auf die einsame, unfruchtbare Felseninsel Patmos (jetzt Patmo oder Palmosa) im ägäischen Meer unweit der asiatischen Küste, südwestlich von Ephesus, verbannt und empfing daselbst die Offenbarung über die Kämpfe und Siege der Kirche[1]). Daß er die Vision als Verbannter auf dieser Insel geschaut, sagt er selbst Offenb. 1, 9: „Ich, Johannes, euer Bruder und Mitgenosse an der Trübsal und am Reiche und an der Geduld Jesu Christi, war auf der Insel, die da heißt Patmos, um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Christi willen." Daß aber das Factum in die Regierungszeit des Domitian falle, ist das fast einstimmige Zeugniß des christlichen Alterthums, und damit steht auch der richtig verstandene Inhalt des Buches selbst keineswegs im Widerspruch. Der älteste Zeuge, Irenäus, der als ein Schüler des mit Johannes persönlich zusammenhängenden Polykarp besondere Beachtung verdient, sagt ausdrücklich und mit großer Zuversicht, daß die Apokalypse vor nicht langer Zeit, ja noch beinahe innerhalb seiner Generation, nämlich gegen das Ende der Regierung des Kaisers Domitian geschaut worden sei[2]). Mit ihm stimmt Eusebius überein, der an mehreren Stellen seiner Kirchengeschichte mit Berufung auf die Tradition der Alten die Verbannung des Apostels in die Regierung dieses Kaisers und zwar nach seiner Chronik bestimmter in's 14. Jahr derselben (d. i. in's Jahr 95), seine Rückkehr nach Ephesus in die Regierung des Nerva setzt[3]). Ebenso Hieronymus[4]) und And. Zwei ältere Zeugen, welche der Zeit nach

---

[1]) Noch zeigt man am Hafen de la Scala die Grotte, wo dem Lieblingsjünger „am Tage des Herrn" in der Entzückung die Zukunft enthüllt wurde. Tischendorf beschreibt (Reise ins Morgenland II. S. 257 f.) die Insel folgendermaßen: „Lautlos lag das kleine Eiland vor mir im Lichte der Morgendämmerung; einzelne Oelbäume unterbrechen die Oede des Inselberges. Das Meer war so still wie ein Grab, Patmos lag wie ein heiliger Todter darin. ... Johannes — das ist der Gedanke der Insel. Die Insel gehört ihm, sie ist sein Heiligthum. Die Steine der Insel predigen ihn, und Aller Herzen bewahren ihn."

[2]) Adv. haer. V, 30: *οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη (ἡ ἀποκάλυψις), ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.* Der Einfall Guericke's, der *Δομετιανοῦ* ganz sprachwidrig adjectivisch fassen und auf Domitius Nero beziehen will (Einl. in's N. T. S. 285), um die Stelle mit seiner jetzigen Meinung über die Abfassung der Apok. zu vereinigen (denn früher in den „Beiträgen zur Einl." S. 55 und in den „Fortgesetzten Beiträgen" S. 30 hatte er die richtige Ansicht vertheidigt), ist ganz unhaltbar schon wegen des unmittelbar Vorangehenden, was auf die, drei Decennien entfernter liegende Zeit Nero's gar nicht paßt. Das Fehlen des Artikels beweist gar nichts gegen die substantivische Fassung, da Eusebius, der anerkanntermaßen Domitian darunter versteht, ebenfalls den Artikel wegläßt, H. E. III, 23 *μετὰ τὴν Δομετιανοῦ τελευτήν*; ebenso Philostratus vita Apoll. VII, 4 *τῆς Δομετιανοῦ φορᾶς.*

[3]) H. E. III, 18: „Unter diesem (Domitian) soll nach der Tradition der damals noch lebende Apostel und Evangelist Johannes wegen seines Zeugnisses für das göttliche Wort verurtheilt worden sein, die Insel Patmos zu bewohnen; ferner III, 20. 23 und Chron. ad ann. 14 Domitiani.

[4]) De viris illustr. c. 9: Johannes quarto decimo anno secundam post Nero-

unmittelbar auf Irenäus folgen würden, nämlich Clemens von Alex. und Origenes geben zwar den Namen des verbannenden Kaisers nicht an, sondern bezeichnen ihn, der erstere als „Tyrann“[1]), der andere noch unbestimmter als „König der Römer“[2]). Aber beides paßt offenbar ebensogut auf Domitian als auf Nero, der Ausdruck „Tyrann“ noch besser, da Domitian unter allen römischen Kaisern der ärgste Despot war, von dem Tacitus sagt, daß er „nicht mehr mit Zwischenräumen, in einzelnen Anwandlungen, sondern ununterbrochen und gleichsam mit Einem Streiche das gemeinsame Wesen zu Grunde richtete[3])“. Auf ihn hat auch Eusebius die Stelle des Clemens bezogen. Erst der unkritische und leichtgläubige Epiphanius trägt eine abweichende Ansicht vor, indem er die Verbannung des Apostels in die Regierung des Claudius verlegt, was aber jedenfalls ganz unhaltbar ist und daher auch keinen weiteren Anklang gefunden hat[4]). Dagegen ist nun in neuerer Zeit durch die Autorität von Ewald, Lücke und Neander die Ansicht fast herrschend geworden, daß die Apokalypse (welche diese Gelehrten übrigens nicht für ein Werk des Apostels Johannes halten) bald nach dem Tode Nero's, unter Galba a. 68 oder 69 verfaßt worden sei[5]). Der einzige Zeuge dafür, der einigermaßen in Betracht kommen kann, ist der syrische Uebersetzer dieses Buches[6]), der sich aber gar nicht

---

nem persecutionem movente Domitiano in Patmos insulam relegatus scripsit Apocalypsin.

[1]) Quis dives salv. c. 42 und bei Euseb. H. E. III, 23: *ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν εἰς τὴν Ἔφεσον.*

[2]) Orig. ad Matth. 20, 22. 23. Opp. ed. de la Rue III, 720. Vgl. über dieses Zeugniß die Bemerkungen Hengstenberg's, Commentar über die Offenbarung des heil. Joh. Bd. I. S. 4 f., der überhaupt die Abfassung derselben unter Domitian gegen die neuere Kritik gründlich vertheidigt.

[3]) Agric. c. 44, vgl. die Schilderung, welche Plinius Paneg. c. 48 von dieser „immanissima bellua“ entwirft.

[4]) Wir können daher dem Dr. Lücke das Recht nicht zugestehen, von einem „Schwanken der kirchl. Tradition über die Zeit des Exils und der Abfassung der Apok.“ zu reden (Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Joh. S. 409). Die Tradition, so weit sie überhaupt einen historischen Charakter hat, ist darüber einstimmig. Was davon abweicht, sind vereinzelte subjective Meinungen, welche mit einander selbst im Widerspruch stehen.

[5]) Dieser Ansicht war schon Herder (Maranatha S. 207), der die Apokalypse für ächt johanneisch hielt, aber sie fälschlich auf die Zerstörung Jerusalems bezog.

[6]) Nämlich in der Ueberschrift: Revelatio, quam Deus Joanni Evangelistae in Patmo insula dedit, in quam a *Nerone* Caesare relegatus fuerat. Die syrische Uebersetzung der Apok. fehlt aber in der ursprünglichen Peschito und gehört zu der Philoxeniana, oder vielmehr zu deren Umarbeitung durch Thomas, rührt also erst aus dem siebenten Jahrhundert, nach der Angabe einer florentinischen Handschrift aus dem J. 622 her (vgl. Hug's Einl. in's N. T. I. S. 353 ff. und De Wette's-Einl. in's N. T. §. 11 a), und ihre isolirte Angabe über die Abfassung der Apok. hat daher im Grunde gar keinen kritischen Werth. Noch weniger verdient Theophylakt aus dem 12. Jahrhundert in dieser Sache Beachtung, da er offenbar zwei ganz verschiedene Dinge miteinander zusammenwirft, indem er (Comment. zum Ev. Joh. Einl.)

auf die Tradition beruft und seine Angabe wahrscheinlich bloß aus seiner Auffassung des Inhaltes abgeleitet hat, jedenfalls an Gewicht mit dem weit älteren Irenäus gar nicht verglichen werden kann. In der That ruht auch die Zeitbestimmung der neueren Ausleger durchaus auf inneren Gründen, indem man in der Apokalypse selbst deutliche Spuren zu finden glaubt, daß sie noch vor der Zerstörung Jerusalems (Kap. 11) und in frischer Erinnerung an die neronische Christenverfolgung und den Brand Roms, während der Regierung des sechsten römischen Kaisers (Galba) und vor der vermeintlichen Wiederkunft Nero's — auf welchen von mehreren Neueren ganz irrig die Zahl 666 gedeutet wird — unter dem Charakter des Antichrist (Kap. 17), geschrieben sein müsse. Allein diese inneren Gründe können hier um so weniger entscheiden, da die Auslegung dieses geheimnißvollen Buches überhaupt und dieser Abschnitte insbesondere noch immer streitig ist[1]). Dazu kommt, daß die neronische Christenverfolgung nicht in's Jahr 67, wie noch so vielfach auf Grund der falschen Berechnung des Eusebius angenommen wird, sondern nach dem klaren Zeugniß des Tacitus in's Jahr 64 fällt (vgl. §. 88), nur kurze Zeit gedauert hat und vielleicht wegen ihrer localen Veranlassung, der den Christen fälschlich schuldgegebenen Brandstiftung, bloß auf Rom beschränkt war. Wenigstens läßt sich für die Ausdehnung derselben auf die Provinzen und speciell auf Kleinasien schlechterdings kein historisches Zeugniß anführen, bis auf den späten Orosius im Anfange des fünften Jahrhunderts, der aber hier gar nicht in Betracht kommt, da er sonst bloß den Sueton ausschreibt. Endlich wissen wir nichts davon, daß Nero Christen mit Verbannung strafte, während Dio Cassius ausdrücklich berichtet, daß Domitian seine Verwandte Flavia Domitilla, die Gemahlin des obgenannten Clemens (nach Eusebius war sie seine Nichte, wenn man nicht zwei Frauen dieses Namens annehmen will) wegen des Atheismus (ἀθεότης), d. h. wegen des Christenglaubens, nach Pandateria verbannt habe[2]).

Bei diesem Stande der Sache halten wir uns an die älteste und verbreitetste Zeitangabe der Verbannung Johannes und der damit zusammenhängenden Abfassung der Apokalypse, indem Irenäus die beste Gelegenheit hatte, über dieses Factum authentische Nachrichten von einem persönlichen Schüler und Freunde des Apostels, wie Polykarpus, einzuziehen. Die innere Kritik schadet

---

das Evangelium Joh. (nicht die Apokalypse) 32 Jahre nach der Himmelfahrt Christi (also unter Nero, den er aber nicht nennt) auf der Insel Patmos verfaßt sein läßt; eine Meinung, die allgemein verworfen wird. Wie daher Guericke (Einl. S. 285) in dieser Verbindung von einem „kritisch prüfenden" Theophylakt reden kann, ist mir unbegreiflich.

[1]) Vgl. dagegen Dr. J. Chr. K. Hofmann's Weissagung und Erfüllung (1841) II. S. 301 ff., und im Einzelnen den Commentar von Hengstenberg und die Einleitung S. 27 ff.

[2]) Dio, B. 67, 14, vgl. 68, 1, und Euseb. H. E. III, 18. Ueberhaupt war die Verbannung eine beliebte Strafe bei Domitian. Tacitus preist den Agricola glücklich, daß er tot consularium caedes, *tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas* unter der Regierung dieses Kaisers nicht mehr erlebt habe (vit. Agr. c. 44).

sich nur selbst, wenn sie die klaren Zeugnisse der Geschichte so geringschätzig behandelt, zumal bei der Auslegung einer Schrift, deren geheimnißvoller Inhalt Bescheidenheit und Vorsicht doppelt zur Pflicht macht.

§. 102. Rückkehr nach Ephesus und Lebensende des Johannes.

Mit dem Tode des Tyrannen, a. 96, erhielt auch der Apostel, nachdem er Ein Jahr und darüber in der Verbannung zugebracht haben mochte, seine Freiheit wieder. Domitians Nachfolger, der gerechtigkeitsliebende und menschenfreundliche Nerva, mit dem die Reihe der guten Kaiser beginnt, berief nämlich, wie Dio Cassius berichtet, die Verbannten zurück und machte der Angeberei und dem Sykophantenwesen ein Ende. Johannes kehrte nun nach Ephesus in seinen früheren Wirkungskreis zurück und regierte die Kirche in Asien bis an sein Ende[1]). Auf diese seine letzten Lebensjahre beziehen sich zwei charakteristische Erzählungen, die durchaus den Stempel der Wahrheit an sich tragen[2]).

Die Eine hat uns der alexandrinische Clemens aufbewahrt, der gegen Ende des zweiten Jahrhunderts schrieb. Sie ist ein rührendes Zeugniß der zarten, hingebenden Hirtentreue des greisen Jüngers. Von Patmos nach Ephesus zurückgekehrt, so berichtet Clemens[3]), besuchte Johannes die umliegenden Gegenden, um Bischöfe einzusetzen und Gemeinden zu organisiren. In einer Stadt unweit Ephesus traf er einen schönen, feurigen Jüngling, für den er gleich ein solches Interesse faßte, daß er ihn dem Bischof zu ganz besonderer Pflege übergab. Dieser nahm ihn zu sich, unterrichtete ihn im Evangelium und verleibte ihn durch die heil. Taufe der Gemeinde ein. Aber nun ließ er in seiner Wachsamkeit nach. Der Jüngling, zu früh der väterlichen Leitung enthoben, gerieth in schlechte Gesellschaft, ja wurde sogar der Anführer einer Räuberbande, alle seine finsteren Gesellen an Gewaltthat und Blutdurst übertreffend. Nach einiger Zeit kam Johannes wieder in jene Stadt und erkundigte sich angelegentlich nach dem Jüngling. „Wohlan," sagte er zum Bischof, „gieb

---

[1]) Clemens Alex. a. a. O. und Euseb. III, 20. 23. Auf seine Oberaufsicht über die kleinasiatische Kirche mag sich wohl die etwas wunderliche Bemerkung des Polykrates bei Eusebius (V, 24) beziehen, daß Johannes das Petalon, das hohepriesterliche Diadem, getragen habe. Vielleicht wurde er auch deßhalb als der christliche Hohepriester angesehen, weil er in der Apokalypse tiefer, als irgend ein Anderer, in das himmlische Heiligthum eingedrungen ist.

[2]) Andere Züge dagegen müssen dem Gebiete der Fabel zugewiesen werden, so z. B. daß Johannes den berühmten Dianatempel zerstört (Nikephorus H. E. II, 42) und daß er kurz vor seinem Tode einen Giftbecher ohne Schaden ausgetrunken habe (zuerst in Augustin's soliloquiis). Das Letztere wird übrigens von Papias (bei Eus. III, 39) auch dem Joses Barnabas zugeschrieben und mag sich auf Marc. 16, 18 und Matth. 20, 23 stützen.

[3]) Quis dives salv. c. 42 und bei Eus. III, 23. Poetisch bearbeitet ist diese schöne Legende von Herder unter dem Titel: Der gerettete Jüngling.

das Pfand uns wieder, das ich und der Heiland dir vor der Gemeinde anvertraut haben!" Seufzend sagte der Bischof: „Der Jüngling ist Gott gestorben und ein Räuber geworden. Statt der Kirche hat er nun mit seinen Genossen einen Berg inne." Da zerreißt der Apostel mit lautem Schrei sein Kleid, schlägt an sein Haupt und ruft: „O welchen Wächter habe ich über meines Bruders Seele zurückgelassen!" Eilig macht er sich mit einem Pferd und einem Wegweiser auf zu dem Orte, wo die Räuberbande sich aufhält. Er wird von der Wache ergriffen, aber er flieht nicht, sondern bittet, daß sie ihn zu ihrem Anführer bringen möchten. Als dieser den Johannes in ihm erkennt, flieht er vor Scham. Der Apostel, sein Alter vergessend, eilt ihm, so schnell er kann, nach und ruft: „Warum fliehst du mich, o Kind? mich, deinen Vater, den Unbewaffneten, den Greis? Habe Mitleid mit mir, o Kind! Fürchte dich nicht! Du hast noch eine Hoffnung des Lebens. Ich will Christo Rechenschaft für dich ablegen. Soll es sein, so will ich gern für dich sterben, wie Christus für uns gestorben ist. Ich will mein Leben für dich lassen. Stehe! Glaube, Christus hat mich abgeschickt." Diese Worte dringen gleich Schwertern in die Seele des Unglücklichen. Er bleibt stehen, wirft die mörderischen Waffen weg, fängt an zu zittern und bitterlich zu weinen. Als der Apostelgreis herankommt, umfaßt der Jüngling seine Kniee, fleht mit der heftigsten Wehklage um Vergebung und giebt sich durch die Thränen seiner Reue gleichsam die zweite Taufe. Der Apostel schwört, daß er vom Heiland Vergebung für ihn erhalten habe, wirft sich auf die Kniee und küßt seine Hand. Dann führt er ihn in die Gemeinde zurück, und hier betet er so angelegentlich mit ihm und kämpft mit ihm in Fasten und ermahnt ihn mit Reden, bis er ihn der Kirche wiederschenken kann als ein Beispiel gründlicher Bekehrung.

Einen anderen, ebenso rührenden Zug berichtet der Kirchenvater Hieronymus in seiner Erklärung des Galaterbriefes. Als Johannes sein höchstes Alter erreicht hatte, war er zu schwach in die Versammlungen zu gehen, und ließ sich hineintragen. Lange Reden konnte er nicht mehr halten; er sagte bloß: „Kindlein, liebet euch untereinander!" Als er gefragt wurde, warum er immer diese Eine Ermahnung wiederhole, antwortete er: „weil dieses das Gebot des Herrn ist, und weil genug geschieht, wenn nur dieß Eine geschieht!" — Allerdings geschieht genug. Denn wie Gott die Liebe selber ist, so ist Gegenliebe zu Ihm und zu den Brüdern das Wesen und die Summe der Religion und Sittlichkeit, des Gesetzes und der Propheten Erfüllung und das Band der Vollkommenheit.

Alle Nachrichten der Alten stimmen darin überein, daß Johannes bis in die Regierungszeit des Kaisers Trajan, der a. 98 den Thron bestieg, gelebt und im hohen Alter von 90 Jahren oder darüber zu Ephesus eines natürlichen Todes gestorben sei[1]). Während die meisten anderen Apostel mit der Blut-

[1]) So Irenäus, Eusebius, Hieronymus u. A. Der letztere sagt de vir. ill. c. 9 von Johannes: Sub Nerva principe redit Ephesum, ibique usque ad

taufe des Märtyrerthums getauft wurden, schritt dieser greise Jüngling in himmlischer Ruhe durch die Drangsale der Urkirche hindurch und entschlummerte sanft in der Liebe Schooß [1]). Aus Mißverständniß des Räthselwortes Jesu, Joh. 21, 22: „So Ich will, daß er bleibe, bis Ich komme, was geht es dich an?" entstand die Sage, Johannes sei nicht eigentlich gestorben, sondern schlummere nur, mit seinem Odem den Leichenhügel bewegend, bis zur letzten Wiederkunft des Herrn [2]). In seinen Schriften freilich lebt er ewig fort, und das volle Verständniß derselben scheint in besonders naher Beziehung zur einstigen Vollendung der Kirche und zu ihrer Zubereitung auf den Empfang des himmlischen Bräutigams zu stehen, wie sie denn auch mit der bedeutungsvollen Versicherung und Bitte schließen (Offenb. 22, 20): „Ja, ich komme bald. Amen, komm Herr Jesu!"

§. 103. Charakter des Johannes.

Versuchen wir nun, aus den Zeugnissen der Geschichte und vor allem aus den Schriften des Johannes ein Bild von seinem Genius und sittlich-religiösen Charakter zusammenzusetzen. Die theoretischen und praktischen Anlagen, welche der Schöpfer dem Menschen als Aussteuer in die Welt giebt, werden durch den wiedergebärenden Glauben nicht vertilgt, sondern bloß von ihren sündlichen Beimischungen gereinigt, zum Dienste Gottes geheiligt und so erst zu ihrer vollen Reife gebracht. Johannes gehört ohne Frage zu den reichbegabten Naturen, ausgerüstet mit einem feinen, sinnigen Geiste, lebhaftem Gefühle, feuriger Phantasie und mit einem zarten, liebenswürdigen Gemüthe. Jedes Talent und jeder Charakterzug hat jedoch eine gewisse Erbsünde, die ihm anhaftet, und ist einem besonderen Mißbrauche ausgesetzt. Sein Hang zur Contemplation hätte ihn in

---

Trajanum principem perseverans totas Asiae fundavit rexitque ecclesias, et confectus senio *anno sexagesimo octavo post passionem Domini* (d. i. a. 100, da dieser Kirchenvater den Tod Christi in's Jahr 32 setzt) mortuus juxta eandem urbem sepultus est.

[1]) Wenn der ephesinische Bischof Polykrates bei Euseb. H. E. III, 31 u. V, 24 den Johannes „Märtyrer" nennt, so ist das entweder auf seine Verkündigung des Evangeliums oder (da διδάσκαλος unmittelbar darauf folgt) auf seine Verbannung nach Patmos zu beziehen. Um obige Tradition mit der Weissagung des Herrn über das Schicksal der Söhne Zebedäi Matth. 20, 23 zu vereinigen, nimmt Hieronymus ad Matth. 20, 23 die tertullianische Sage von der wirkungslosen Versenkung des Johannes in siedendes Oel zu Hülfe, wobei er die Gesinnung eines Märtyrers gezeigt und den calix *confessionis* getrunken habe.

[2]) Augustin erwähnt diese Sage, widerspricht ihr aber im Tract. 224 in Evang. Joann. Nach einer anderen Legende (bei Photius in Myriobibl. cod. 229 und bei Pseudo-Hippolitus de consummatione mundi, vgl. Lampe's Comment. in Evang. Jo. t. I. p. 98) starb zwar Johannes, wurde aber sofort wieder aus dem Grabe erhoben, wie Henoch und Elias, gen Himmel entrückt, und wird mit diesen Heiligen des A. Bundes als Herold der sichtbaren Wiederkunft Christi erscheinen und den Antichrist bekämpfen, ähnlich wie Johannes der Täufer das erste Kommen des Herrn vorbereitete.

einer schlechten Schule leicht zu einem System schwärmerischer, pantheistischer, Gott und Welt vermischender Speculation verleiten können. Aber durch die gläubige Anschauung des fleischgewordenen ewigen Wortes wurde diese Gabe geweiht zu einer heiligen Weisheit, die uns in die innersten Tiefen des Herzens Gottes und Seiner Liebesabsichten mit der Menschheit hinabblicken läßt. Er ist im Umgange mit der persönlichen Wahrheit der Chorführer christlicher Philosophen ein Repräsentant gottbegeisterter Erkenntniß, der „Theologos" im emphatischen Sinne geworden. In dem einfachsten, kindlichsten Gewande weiß er die tiefsinnigsten Wahrheiten mitzutheilen, die dem gereiftesten Denker einen unerschöpflichen Stoff zur Forschung darbieten. Die kirchliche Symbolik hat ihm den Adler zum Attribut gegeben, der sich kühn und freudig in die höchsten Regionen hinaufschwingt, und der geniale Raphael hat ihn daher als auf Adlersfittigen ruhend und mit kühnem Blicke in die Höhen des Himmels schauend dargestellt. Auf eine sinnreiche Weise wollte dadurch die Kirche die scharfe Sehergabe, die prophetische Fernsicht, die kühne Schwungkraft und edle, imponirende Stärke des johanneischen Geistes versinnlichen[1]).

Was seinen sittlichen Charakter betrifft, so war Johannes auch hierin natürlich, trotz all' seiner schönen Anlagen, nicht frei von Sünde. Gerade solche zart angelegte, liebevolle Seelen neigen gewöhnlich zur Empfindlichkeit, zum Neid, zu feiner Eigenliebe und Eitelkeit hin. Eine gewisse Eifersucht leuchtet aus dem Zuge hervor, welcher Luc. 9, 49. 50 und Marc. 9, 38—40 von ihm berichtet wird, und ein ehrgeiziges Streben liegt in seiner Bitte an den Herrn um die oberste Stelle, gleichsam um einen Ministerposten im messianischen Reiche (Marc. 10, 35). Besonders wichtig ist das Factum, welches Luc. Kap. 9, 51—56 erzählt. Als nämlich die Bewohner eines samaritanischen Dorfes Jesum nicht aufnehmen wollten, brachen die beiden Brüder Johannes und Jakobus in die zornigen Worte aus: „Herr, willst Du, so wollen wir sagen, daß Feuer vom Himmel falle und verzehre sie, wie Elias that?" Hier zeigt sich offenbar ein vorschneller, fleischlicher Eifer, eine unlautere Rachsucht, welche den neutestamentlichen Standpunkt mit dem alttestamentlichen verwechselte und vergaß, daß der Menschensohn nicht gekommen ist, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten. Wir sehen aber daraus, daß Johannes keineswegs ein weichlicher, sentimentaler Charakter war, wie er nicht selten dargestellt wird. Seine

---

[1]) Hieronymus, Comment. ad Matth. Prooem. bemerkt: Quarta aquilae (facies, vgl. Ezech. 1, 10) Joannem (significat), quia sumtis pennis aquilae et ad altiora festinans de verbo Dei disputat. — Ein altes Epigramm sagt von Johannes: More volans aquilae verbo petit astra Joannes, und ein mittelalterlicher Hymnus singt von ihm:

Volat avis sine meta,
Quo nec vates nec propheta
Evolavit altius.
Tam implenda, quam impleta,
Numquam vidit tot secreta
Purus homo purius.

Liebe war durchaus kräftiger, tiefer Natur und konnte daher leicht in einen ebenso kräftigen Haß umschlagen, denn der Haß ist nur die umgekehrte Liebe. Wahrscheinlich hat der Beiname Donnersöhne, welchen Jesus nach Marc. 3, 17 den Söhnen Zebedäi beilegte, eine Beziehung auf diesen Zug und bezeichnet die Intensität des Gefühls, die leidenschaftliche Stärke der Affecte, woraus leicht zornige Gemüthswallungen, wie die in dem angeführten Falle war, hervorgehen konnten. Eine feurige Natur zieht den geliebten Gegenstand leidenschaftlich an sich, stößt aber auch ebenso leidenschaftlich Alles ab, was diesem widerstreitet. So lange nun dieses Temperament nicht geläutert und besänftigt ward durch den göttlichen Geist, konnte es zerstörend wirken, wie der erschütternde, finster rollende Donner. Jesus tadelte also, indem er dem Johannes jenen Beinamen gab, seinen unbesonnenen Eifer und seine fleischliche Leidenschaft, und gab ihm einen ernsten Wink, seine Natur zu bändigen und das Ungöttliche in seinem Feuer auszulöschen. Kam aber dieses Temperament unter die Zucht und Leitung des heiligen Geistes, so konnte es, wie jede geheiligte Naturgabe, Großes und Herrliches im Reiche Gottes wirken. Insofern liegt in der Bezeichnung „Donnersöhne" zugleich etwas Ehrenvolles, wie derselbe Donner, der das Eine Mal zerstört, das andere Mal die Luft reinigt und mit den ihn begleitenden Gewitterschauern die Erde befruchtet[1]). Was daher Wahres und Gutes in jenem Eifer war, das ist in dem wiedergebornen Johannes geblieben, nämlich die sittliche Kraft und Entschiedenheit, mit welcher er das Gute liebte und das Böse haßte. Die Naturgabe wurde von allen sündlichen Beimischungen geläutert, besänftigt und dem Willen Gottes dienstbar gemacht. In der Apokalypse rollt laut und mächtig der Donner gegen die Feinde des Herrn und Seiner Braut. Im Evangelium und in den Briefen unsers Apostels herrscht zwar ein stilles, sanftes Säuseln vor, aber auch der Sturm braust wenigstens im fernen Hintergrunde, wenn er das Gericht des Menschensohnes beschreibt Kap. 5, 25—30. Mit welch heiligem Abscheu spricht er vom Verräther und von der steigenden Wuth der Pharisäer gegen ihren Messias! Er läßt den Herrn die Juden, welche mit Mordgedanken umgingen, ohne Weiteres Teufelskinder nennen (8, 44), und heißt selbst jeden, der sein christliches Bekenntniß nicht mit einem heiligen Wandel bekräftigt, einen Lügner (1 Joh. 1, 6. 8. 10), jeden, der seinen Bruder hasset, einen Todtschläger (3, 15), jeden, der vorsätzliche Sünde thut, ein Teufelskind (3, 8). Wie ernst und unerbittlich warnt er vor jedem Läugner der Fleischwerdung Christi, als vor einem Lügner und Widerchristen (1 Joh. 2, 18 ff.; 4, 1 ff.)! Ja, im zweiten Briefe V. 10 und 11 verbietet er sogar, einen Irrlehrer zu grüßen und ihn in's Haus aufzunehmen. Bedenkt man dieß, so hat die Erzählung

[1]) Unrichtig ist wohl die Ansicht der griechischen Kirchenväter, welche die Benennung *Βοανεργες* oder *υἱοὶ βροντῆς* (von בני und רגש) auf die ergreifende Darstellung tiefsinniger Ideen, auf die erschütternde Gewalt der Beredtsamkeit beziehen. Dann wäre sie bloß ehrenvoll, nicht auch zugleich tadelnd, und stünde mit dem Factum Luc. 9, 51—56 in gar keiner Verbindung.

des Irenäus[1]) durchaus nichts Unwahrscheinliches. Als nämlich der greise Apostel mit dem gnostischen Irrlehrer Cerinthus in einem öffentlichen Bade zusammengetroffen sei, soll er dasselbe alsbald mit den Worten verlassen haben: er fürchte, das Gebäude möchte zusammenstürzen, weil Cerinth, der Feind der Wahrheit, sich darin befinde. — Wenn man sich nur nicht den Charakter des Johannes als schwächlich vorstellt nach der Weise sentimentaler Romanschreiber, so lassen sich diese scheinbar widersprechenden Züge, die innige Gluth der Liebe und der verzehrende Zorn, die himmlische Sanftmuth und der donnernde Eifer, sehr gut vereinigt denken[2]). Es war Eine und dieselbe Kraft des Gemüths, welche sich in beiden Fällen, nur nach entgegengesetzter Richtung hin, kund gab, das Eine Mal positiv das Göttliche anziehend, das andere Mal negativ das Ungöttliche und Antichristliche abstoßend, wie dieselbe Sonne hier das Lebendige erleuchtet und erwärmt, dort die Verwesung des Todten befördert. Wer die christliche Liebe in gutmüthige Nachsicht gegen die Sünde setzt, der hat einen ganz verkehrten Begriff davon und richtet nur mit dieser verwaschenen Gutmüthigkeit denjenigen moralisch zu Grunde, welchen er verschonen will. Je inniger eine Mutter ihr Kind liebt, desto sorgfältiger wird sie über seine Fehler wachen und sie bestrafen, damit es durch Buße und Besserung immer liebenswürdiger werde. Je glühender und unbedingter Einer Gott liebt, desto entschiedener und unerbittlicher wird er den Teufel und das Böse hassen.

Vergleichen wir den Johannes mit Petrus, so finden wir bei aller Einheit ihres Glaubens- und Liebelebens das verklärte Ebenbild Gottes in ihnen auf sehr verschiedene Weise ausgeprägt. Petrus ist eine nach außen gerichtete, praktische, zur Organisation und Kirchenleitung geschaffene Natur; Johannes dagegen nach innen gewandt, sinnig in sich gekehrt und geeignet zur Fortbildung der bereits gegründeten Gemeinden in dem inneren Leben der Erkenntniß und der Liebe. In der Apostelgeschichte finden wir beide an der Spitze der jungen Kirche; aber Petrus überragt den Johannes weit an imponirender Thatkraft, er tritt hervor als der erschütternde Prediger, der gewaltige Wunderthäter, der bahnbrechende Apostelfürst. Der Jünger der Liebe steht ihm in geheimnißvoller Schweigsamkeit bescheiden und doch imponirend zur Seite; denn man ahnt, daß er eine ganze Welt von Gedanken in seinem stillen Gemüthe trage, die er zu seiner Zeit und an seinem Orte schon offenbaren werde. Während Petrus und Paulus die Gabe zu pflanzen hatten, besaß er, wie Apollo, die Gabe zu be-

---

[1]) Adv. haer. III, 3, vgl. Euseb. III, 28 und IV, 14.

[2]) Eine interessante psychologische Parallele bietet der Kirchenhistoriker Neander dar, welcher häufig und nicht ohne Grund mit dem Apostel Johannes verglichen worden ist. Dieser Theologe war bekanntlich ungemein mild und ging in seiner Liberalität und Nachsicht gegen abweichende, selbst entschieden irrthümliche Auffassungen des Christenthums oft zu weit, und doch zeigte er gegen gewisse Erscheinungen der Gegenwart, besonders gegen die Hegelsche Philosophie und ihre Anhänger, eine abstoßende Härte und Bitterkeit und warnte seine Schüler im Privatumgang bei jeder Gelegenheit vor dem „Moloch des modernen Pantheismus".

gießen. Ihm hat der Herr der Kirche nicht das Geschäft der Grundlegung, sondern des Ausbaus aufgetragen. Wie sein Evangelium der Zeit und der Anlage nach die anderen drei voraussetzt, so verlangen seine Schriften überhaupt schon eine hohe Reife der christlichen Erkenntniß, um völlig verstanden zu werden. Petrus ist seinem Temperamente nach sanguinisch mit starker cholerischer Beimischung, daher leicht erregbar, rasch entschlossen, gebieterisch, auch schnell aufbrausend, nicht immer nachhaltig und zuverlässig, weil von augenblicklichen Eindrücken bestimmt, ein Mann der Gegenwart und der unmittelbaren Rede und That. Johannes ist melancholisch, daher nicht so schnell, aber wenn einmal, dann um so tiefer ergriffen, sich an seinen geliebten Gegenstand mit der größten Innigkeit anklammernd, wenig bekümmert um die Außenwelt, tiefsinnig verweilend in der Vergangenheit, ein Meister der Erkenntniß und der Liebe. Beide Jünger liebten den Herrn von ganzer Seele, aber, wie Grotius geistreich bemerkt, Petrus war mehr ein Christusfreund (φιλόχριστος), Johannes ein Jesusfreund (φιλοιησοῦς), d. h. jener verehrte und liebte in dem Heiland vorzugsweise Sein Amt, Seine messianische Würde, Johannes schloß sich vor allem an Seine Person an und stand Ihm daher persönlich noch näher, war, so zu sagen, Sein Busenfreund. Sodann war die Liebe des ersteren mehr activer und männlicher, die des letzteren mehr receptiver und jungfräulicher Art. Petrus fand seine Seligkeit in der Bethätigung seiner Liebe zum Herrn, Johannes darin, sich von Ihm lieben zu lassen und in dem Bewußtsein, von Ihm geliebt zu sein, weßhalb er sich ja so oft den Jünger nennt, den Jesus lieb hatte. Ein ganz ähnliches Verhältniß findet unter den weiblichen Charakteren des Neuen Testamentes zwischen der praktischen, vielgeschäftigen, auf das Mannigfaltige gerichteten Martha, und der stillsinnenden, in Jesu Liebe, dem Einen nothwendigen Theil, selig ruhenden und darüber die Außenwelt vergessenden Maria Statt. Doch auf beiden ruht das Wohlgefallen des Herrn, beide sind gleich nothwendig im Reiche Gottes, und es würde uns ein wesentlicher Zug in dem Gesammtgemälde des christlichen Lebens fehlen, wenn wir den Einen oder anderen dieser Charaktere nicht hätten.

Mit Paulus hat Johannes gemein die Tiefe der Erkenntniß. Sie sind die beiden Apostel, die uns den entwickeltsten und vollständigsten Lehrbegriff hinterlassen haben. Aber ihre Erkenntniß ist verschiedener Art. Paulus, in der pharisäischen Schulgelehrsamkeit gebildet, ist ein überaus scharfsinniger Denker und gewandter Dialektiker, die christlichen Lehren durch begriffliche Entwicklung darstellend, vom Grund zur Folge, von der Ursache zur Wirkung, von dem Allgemeinen zum Besonderen, von den Propositionen zum Schlusse mit logischer Klarheit und Schärfe fortschreitend, — ein Repräsentant ächter Scholastik im schönsten Sinne des Wortes. Die Erkenntniß des Johannes ist Intuition und Contemplation. Er schaut seinen Gegenstand mit dem Gemüth, er überblickt alles wie in Einem Gemälde und stellt so die tiefsten Wahrheiten als ein Augenzeuge ohne dialektische Beweisführung unmittelbar in ihrer Ursprünglichkeit dar. Sein Erkennen göttlicher Dinge ist der tiefsinnige Blick der Liebe,

der immer auf das Centrum sich richtet und von da aus alle Punkte der Peripherie mit Einem Male überschaut. Er ist der Repräsentant aller ächten Mystik. Beide zusammen sorgen für alle Bedürfnisse des nach Weisheit dürstenden Geistes, für den scharf zergliedernden Verstand ebensowohl, als für die speculirende, das Getrennte in seiner höchsten Einheit erfassende Vernunft, für die vermittelnde Reflexion, wie für die unmittelbare Einsicht. Paulus und Johannes haben die ewigen Grundzüge aller ächten Theologie und Philosophie in ihren zwei Hauptformen geliefert, und sind auch jetzt nach achtzehnhundertjährigem Studium noch nicht erschöpft. —

Nicht unpassend hat man Petrus den Apostel der Hoffnung, Paulus den Apostel des Glaubens, Johannes den Apostel der Liebe genannt. Der erste ist der Repräsentant des Katholicismus, der zweite des Protestantismus, der dritte der idealen Kirche, in welcher dieser große Gegensatz in Harmonie sich auflösen wird.

§. 104. Die Schriften des Johannes.

Die Thätigkeit und der Einfluß des Johannes bezog sich ohne Zweifel mehr oder weniger auf alle Gebiete des religiösen Lebens, vorzugsweise aber auf die lebendige Erkenntniß der heiligsten Geheimnisse unseres Glaubens, vor allem der Menschwerdung und der Gottheit Christi, weßwegen er auch von den griechischen Vätern der „Theologe" im eminenten Sinne genannt wird. In seinen Schriften findet sich gar wenig von der äußeren Gestalt, von der Verfassung und den Gebräuchen der Kirche, dagegen ein unerschöpflich reicher, wenn gleich nicht dialektisch entwickelter, sondern nur in einigen großartigen Zügen hingeworfener Ideengehalt, eine durchaus originelle Auffassung und Darstellung des Christenthums, aus welcher eine besondere theologische Schule sich bilden mußte. In ihnen versenkt sich die von Petrus unter den Juden, von Paulus unter den Heiden gepflanzte Kirche in ihren tiefsten Lebensgrund, weidet sich in seliger Betrachtung an der gottmenschlichen Herrlichkeit ihres himmlischen Bräutigams und schmückt sich in heiliger Sehnsucht zu Seinem Empfang. Wie von einer petrinischen und paulinischen, so kann man auch von einer johanneischen Periode und Richtung in der apostolischen Kirche reden, obwohl sich die Umrisse derselben nicht so klar und scharf bestimmen lassen. Es hängt ein geheimnißvoller Schleier über den letzten vier Decennien des ersten Jahrhunderts, in welche die eigenthümliche Wirksamkeit und die Abfassung der Schriften dieses Apostels fällt. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit jenen vierzig Tagen zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt, wo der Herr gleichsam zwischen der Erde und dem Himmel schwebte und den Seinen nahe und doch fern war, sinnlich wahrnehmbar und doch wie ein abgeschiedener Geist durch die verschlossenen Thüren erschien, mit ihnen aß und trank und doch der irdischen Stoffe nicht mehr bedurfte. Die johanneische Periode, welche man etwa von dem Tode der beiden anderen Hauptapostel,

also von der neronischen Christenverfolgung (a. 64) an datiren kann, setzt die Wirksamkeit des Petrus und Paulus voraus, faßt die Resultate derselben zu höherer Einheit zusammen und bildet die Brücke zu der nächstfolgenden Periode, wo die Kirche mehr sich selbst überlassen war und den Inhalt der Offenbarung nach den Gesetzen natürlich-menschlicher Entwicklung verarbeiten sollte. Die Theologie des zweiten und dritten Jahrhunderts knüpft nicht sowohl an die paulinischen Lehren von Sünde und Gnade, von Glauben und Rechtfertigung an, vielmehr treten diese bei den Kirchenvätern und in der katholischen Kirche, außer in der augustinischen Schule, auf eine Weise zurück, welche zuletzt die Reformation nöthig machte, — sondern sie geht von den johanneischen Grundideen der Menschwerdung des Logos und der gottmenschlichen Natur des Erlösers aus und gebraucht sie als Waffen gegen die seitdem zu förmlichen Systemen ausgebildeten und über die ganze Christenheit verbreiteten Irrlehren der Gnostiker. Irenäus und andere Kirchenväter nahmen aber an, daß schon Johannes selbst in seinen Schriften judaisirende Gnostiker und Doketen, besonders den Cerinth und die Nikolaiten (vgl. Offenb. 2, 6. 15), bekämpft habe. Im Evangelium finden sich davon keine sicheren directen Spuren, außer etwa im Prologe; denn Vieles, was man aus polemischem Interesse abgeleitet hat, wie die Stellen 19, 34; 20, 20—27, läßt sich auch ohne dasselbe hinlänglich erklären. Wohl aber ist das vierte Evangelium die beste indirecte und positive Widerlegung aller christologischen Fundamentalhäresieen, mögen sie aus dem Judenthum oder aus dem Heidenthum stammen, durch Entfaltung der untrüglichen Wahrheit und objectiven Realität des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi. In den Briefen dagegen ist auch eine directe Beziehung auf doketische Gnostiker unverkennbar, welche das centrale Geheimniß des Christenthums, die Fleischwerdung, die wahrhaftige, bleibende Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu von Nazareth läugneten oder in einen bloßen Schein auflösten. Cerinth behauptete nämlich, daß das Göttliche oder der Messiasgeist sich erst bei der Taufe im Jordan mit dem Menschen Jesus äußerlich vereinigt, beim Beginn seines Leidens ihn aber wieder verlassen habe. Damit war zugleich der Mittlerberuf Jesu, die Realität der Versöhnung und der ganze objective, geschichtliche Charakter des Christenthums im Princip aufgehoben. Das ist der Antichrist, der schon damals in vielen Formen vorhanden war, und vor welchem der Apostel so ernstlich warnt 1 Joh. 2, 18. 19. 22. 23; 4, 3. 2 Joh. 7 ff. Doch von dieser Irrlehre und überhaupt von dem dogmatischen Inhalt der johanneischen Schriften muß später in dem Abschnitt über die Theologie noch ausführlicher gehandelt werden. Hier haben wir es eigentlich bloß mit ihren äußeren Verhältnissen, mit ihrem geschichtlichen Rahmen zu thun.

§. 105. Das Evangelium Johannis.

Das Evangelium Johannis, diese geistvollste und tiefsinnigste Zeichnung des fleischgewordenen Gottessohnes und Seiner aus der Knechtsgestalt

hervorstrahlenden ewigen Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit, ist schon nach Irenäus und anderen Kirchenvätern[1]) von allen Evangelien zuletzt und zwar zu Ephesus verfaßt worden, und diese Angabe wird durch innere Gründe bestätigt. Denn es setzt die drei ersten Evangelien als bereits vorhanden voraus, erklärt palästinensische Localitäten, hebräische Ausdrücke und Sitten für heidenchristliche Leser und steht auf dem reifen Höhepunkte in der Entwicklung der apostolischen Kirche und Theologie. Alles das weist uns mit ziemlicher Sicherheit auf die drei letzten Decennien des ersten Jahrh. hin. Dabei wird man aber wohl stehen bleiben müssen. Denn die Merkmale, welche man zu einer näheren Zeitbestimmung benutzt hat, reichen zu einem Beweise nicht hin[2]).

Der Zweck des Evangeliums besteht nach der ausdrücklichen Angabe des Verfassers Kap. 20, 31 darin, die Leser zu dem Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu und dadurch zum Besitz des ewigen Lebens zu führen. Außerdem haben schon die Kirchenväter noch Nebenzwecke angenommen, nämlich die schon erwähnte Bekämpfung der Gnostiker und Ebioniten, die aber wenigstens nicht unmittelbar und ausdrücklich hervortritt, und die Ergänzung der Synoptiker. Allerdings übergeht Johannes manche sehr wichtige Abschnitte, welche er aus der mündlichen Tradition und aus den anderen Evangelien als bereits hinlänglich bekannt voraussetzen konnte, wie die Kindheitsgeschichte, die Taufe Jesu, auf die er jedoch anspielt (1, 33 ff.), die Geschichte der Versuchung und Verklärung, die Dämonen-Heilungen, die Bergpredigt und volksthümlichen Parabeln über das Reich Gottes, die Einsetzung der heiligen Taufe, deren Idee er jedoch erst in dem Gespräche mit Nikodemus über die Wiedergeburt aus Wasser und Geist 3, 1 ff. auseinandersetzt; ferner die Einsetzung des heiligen Abendmahls, das er bloß leise berührt (13, 1 ff.), obwohl erst durch dasselbe das Gleichniß vom Weinstock Kap. 15, sowie die mystische Rede von dem Essen und Trinken

---

[1]) Iren. adv. haer. III, 1. Clemens Alex. bei Euf. VI, 14. Eusebius selbst III, 24. Hieronymus de vir. ill. c. 9 ꝛc.

[2]) So haben einige Exegeten aus Joh. 5, 2, wo von dem Schaafthor und dem Teiche Bethesda als einem noch vorhandenen (ἐστι) die Rede ist, geschlossen, daß das Evang. vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein müsse. Allein abgesehen davon, daß der Teich noch zur Zeit des Eusebius gezeigt wurde, und daß auch vom Thor sehr wohl einige Trümmer übrig geblieben sein können: so erklärt sich ein solches Präsens im historischen Style auch hinlänglich aus dem Streben nach lebendiger Vergegenwärtigung. Noch weniger setzt die Weissagung des Märtyrertodes Petri, 21, 19, diesen Apostel als noch lebend voraus, vielmehr weisen die gleich darauf folgenden Verse 20—23 eher auf eine spätere Zeit hin. Umgekehrt haben Andere aus Stellen, wie 11, 18; 18, 1; 19, 41, wo der Evangelist von Oertlichkeiten um Jerusalem in der Vergangenheit (ἦν) redet, den Schluß gezogen, daß er nach dem Jahre 70 geschrieben habe; allein ein solches „war" involvirt nicht nothwendig ein „nicht mehr sein". Der späteste Termin scheint uns die Abfassung der Apokalypse (95 oder 96) zu sein, und zwar nicht, weil diese Kap. 1, 2, wie fast alle Ausleger bis auf Bengel annahmen, auf das schriftliche Evangelium zurückweist, sondern weil die ganze Oekonomie der heil. Schrift zu fordern scheint, daß die Offenbarung, das Siegel der apostolischen Literatur, zuletzt verfaßt wurde.

des Fleisches und Blutes Christi Kap. 6, 51—58 recht verständlich wird; und die Himmelfahrt (vgl. 20, 17). Statt dessen theilt er die zwei größten Wunder, die Verwandlung von Wasser in Wein und die Auferweckung des Lazarus, sodann gerade die tiefsinnigsten Reden Jesu, besonders die Abschiedsreden und das hohepriesterliche Gebet (Kap. 13—17) mit, welche sich bei seinen Vorgängern nicht finden. Man darf sich aber dieses Verhältniß nicht so denken, als habe Johannes die anderen Evangelisten verbessern oder bloß einen Nachtrag zu ihnen liefern wollen, was schon dadurch widerlegt wird, daß er auch viele Stücke mit denselben gemein hat, wie die wunderbare Speisung und die meisten Scenen der Leidensgeschichte. Vielmehr ist sein Werk aus Einem Gusse gearbeitet und bildet, obwohl es den ersten Evangelien zur willkommenen Ergänzung dient, doch zugleich ein in sich vollendetes Ganze.

Johannes hat nach einem bestimmten Plane gearbeitet und zeigt eine gewisse Kunst, die aus seiner eigenthümlichen Auffassung des dargestellten Gegenstandes ohne klarbewußte Absichtlichkeit, so zu sagen, instinctmäßig hervorging, ähnlich wie die Natur aus innerem Bildungstriebe die schönsten Gestalten producirt, die der menschlichen Kunst zum Muster dienen. Einmal ist der Stoff des Evangeliums äußerlich sehr klar angeordnet, nämlich nach den jüdischen Festen, welche die Anhaltpunkte, den Knäuel bilden, woran der Geschichtsfaden abläuft. Es werden im Ganzen während der öffentlichen Thätigkeit Jesu jedenfalls drei, wahrscheinlich (wenn nämlich 5, 1 nicht das Purimfest gemeint ist) vier Paschafeste (2, 13; 5, 1; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1) und außerdem noch ein Laubhüttenfest (7, 2) und ein Enkänien- oder Kirchweihfest (10, 22) namhaft gemacht, so daß man darnach die Dauer der Lehrthätigkeit des Herrn (etwas über drei Jahre) bestimmen kann. Danebenher geht aber auch eine innere Ordnung, eine stufenweise Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu der Welt und zu den Jüngern; besonders können wir die allmählige Steigerung des Hasses der ungläubigen jüdischen Partei gegen die persönliche Erscheinung des ewigen Lichtes und Lebens bis zur endlichen Katastrophe verfolgen, wo er aber wider Willen zur Verherrlichung des Gekreuzigten und zur Vollendung des Erlösungsplanes dienen muß.

Der Evangelist schickt der Geschichtsdarstellung einen philosophisch-theologischen Prolog voraus (1, 1—18), welcher das Thema angiebt, nämlich die große Wahrheit, daß Christus, der menschgewordene Logos, von Uranfang Eins mit Gott und das Princip aller Offenbarung, alles Lichtes und Lebens in der Menschheit sei. In der Geschichte selbst kann man drei, oder wenn man das, was gewissermaßen bloß historische Einleitung ist, lieber als besonderen Theil fassen will, vier Abschnitte unterscheiden: a) Die Vorbereitung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu einestheils durch den Auftritt des Täufers (1, 19—36), anderntheils durch die Wahl der ersten Jünger (V. 37—51), die schon gleich im Anfang einen Vorschmack von dem Verkehr göttlicher und menschlicher Lebenskräfte, von der Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater voller Gnade und Wahrheit bekommen. b) Die öffentliche Thätigkeit Jesu durch Lehre und Wunder,

wodurch Er Seine göttliche Natur und Seine ewige Herrlichkeit vor aller Welt offenbart, den Empfänglichen als ein Geruch des Lebens zum Leben, den Unempfänglichen als ein Geruch des Todes zum Tode (Kap. 2—12). Von Kap. 2—4 wird vorzugsweise der günstige Erfolg auf die heilsbegierigen Zuhörer, Seine Jünger und Verwandten auf der Hochzeit zu Cana, den noch schüchternen Nikodemus zu Jerusalem, das Weib von Samaria und die Einwohner von Sichem, von Kap. 5—10 hauptsächlich der wachsende Widerspruch der ungläubigen Juden gegen Jesum bis zum tödlichen Hasse, Kap. 11 das den Glauben der Freunde, wie den Unglauben der Feinde zur Krisis bringende Wunder der Auferweckung des Lazarus erzählt, dann der Uebergang zur Leidensgeschichte (12, 1 ff. 24 ff.) gemacht und eine summarische Zusammenfassung Seiner Reden gegeben (12, 44—50). c) Jesus im Privatkreise der Jünger, Sein letztes Mahl, Seine Abschiedsrede, Seine feierliche Todesweihe, hohepriesterliche Fürbitte und innerliche Verklärung (Kap. 13—17). Dieser Abschnitt ist der eigenthümlichste Schmuck des vierten Evangeliums und das Allerheiligste der Geschichte Jesu, wo uns jene heilige Wehmuth der ewigen, zum größten Opfer sich anschickenden Liebe und jenes stille Säuseln aus dem Lande des Friedens mit so unbeschreiblichem Zauber umweht. d) Die Leidens- und Auferstehungsgeschichte, oder die öffentliche Verklärung des Herrn, wo Er vor allem Volke, wie früher durch Reden und Thaten, so nun durch leidenden Gehorsam und durch einen schöpferischen Act Gottes als der Messias und Sieger über Sünde, Tod und Hölle mächtig erwiesen wird (Kap. 18—20). In Seinen Erscheinungen nach der Auferstehung giebt Er den Jüngern eine Bürgschaft Seiner bleibenden trostreichen Nähe; in dem begeisterten Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!“ spricht sich die höchste Anerkennung der Gottheit des Auferstandenen aus, und diesen Glauben zu wecken, der auch da glaubet, wo er nicht siehet, war der Zweck des Evangeliums, womit es angemessen schließt (20, 31). Das 21. Kap. ist ein späterer, besonders für die Geschichte des Petrus höchst bedeutungsvoller Nachtrag, mag er nun von Johannes selbst, oder von Einem seiner Freunde und Schüler auf Grund mündlicher Mittheilung des Apostels hinzugefügt worden sein.

§. 106. Die Briefe Johannis.

Die Briefe des Johannes sind ohne Zweifel auch zu Ephesus, aber später als das Evangelium, welches als bekannt vorausgesetzt wird (1 Joh. 1, 1 ff.), im hohen Alter des Apostels, obwohl doch noch vor der Apokalypse, geschrieben. Er zeigt sich darin recht als einen treuen Hirten, voll der zärtlichsten Liebe und Sorge für das Wohl seiner geistlichen „Kindlein“.

Der erste Brief giebt sich sogleich durch den Eingang, sowie durch die auffallende und nirgends nachgemachte, sondern ursprüngliche Aehnlichkeit der Gedanken und des Styls als das Werk desselben Verfassers mit dem des vierten Evangeliums kund und steht mit diesem in der engsten Verbindung, als eine

praktische Anwendung desselben. Es ist ein enkyklisches Ermahnungs- und Trostschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden (vgl. Offenb. Kap. 2 und 3), die zwar bereits im Glauben erfahren, auf dem paulinischen Goldgrunde der Gnade erbaut und darum zwar nicht den grobfleischlichen Verirrungen des Judenthums und Heidenthums, wohl aber statt dessen einem verfeinerten, mit christlichen Elementen verbundenen, eben darum gefährlicheren theoretischen und praktischen Abwege ausgesetzt waren. Der Zweck ist also nicht die Gründung, sondern die Förderung des christlichen Lebens und die Warnung der Leser vor sittlicher Lazheit, vor aller Vermischung des Lichtes mit der Finsterniß, der Wahrheit mit der Lüge, der Gottesliebe mit der Weltliebe und vor dem Einfluß jener gnostisch-doketischen „Antichristen", welche die Realität der Incarnation, die wahrhaftige Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo läugneten, die Erkenntniß Christi von Seiner Nachfolge, die Religion von der Sittlichkeit trennten und wahrscheinlich den Antinomismus, die zügellose Freiheit des Geistes, begünstigten. Johannes sagt von diesen Irrlehrern, daß sie zwar aus der christlichen Gemeinschaft ausgegangen seien, ihr aber niemals innerlich angehört und durch ihren Austritt bloß den ursprünglichen Gegensatz ihrer Gesinnung an den Tag gelegt haben (2, 19). Er läßt sich übrigens nach seiner ganzen Individualität nicht auf eine genauere dialektische Polemik gegen sie ein, wie der rabbinisch gebildete und scharfsinnige Paulus gegen die Judaisten, sondern bezeichnet nur kurz mit tiefsinnigem Blick und mit heiligem Abscheu ihren Grundirrthum und stellt diesem das christliche Princip gegenüber. Die Hauptsache ist ihm auch hier die positive Darstellung der Wahrheit. Der einfach erhabene Grundgedanke des Briefes, den er gleich statt der gewöhnlichen Adresse an die Spitze stellt und mit kindlicher Gemüthlichkeit unter verschiedenen Wendungen immer wieder einschärft, ist die Gottesliebe und die Bruderliebe auf der Grundlage des lebendigen Glaubens an die gottmenschliche Erscheinung Jesu Christi, wie sie das Evangelium ausführlicher geschichtlich darstellt, oder die Idee der Gemeinschaft (κοινωνία, 1, 3. 7. vgl. 5, 1. 2[1])) nach ihrer doppelten Seite: der Einheit der Gläubigen mit Gott und Seinem Sohne Jesu Christo (unio mystica), und der Einheit der Gläubigen unter sich (communio sanctorum); diese wurzelt in jener und geht aus ihr nothwendig hervor, beide sind die Kennzeichen der Wiedergeburt und Gotteskindschaft, sind unauflöslich verknüpft mit dem Halten der göttlichen Gebote, mit einem heiligen Wandel im Licht nach dem Vorbilde Christi, sowie mit der wahren Freude, mit dem Besitz des ewigen Lebens, welches der fleischgewordene Logos in die Welt gebracht hat und allein verleihen kann. Diese wenigen Gedanken, welche in die

[1]) Dieses Wort bezeichnet die innere und ewige Seite der Kirche, der ἐκκλησία, welchen Ausdruck Johannes bloß im 3. Br. V. 6. 9. 10 gebraucht. Die zeitliche Form und Erscheinungsweise des Leibes Christi tritt bei diesem, im edelsten Sinne mystischen Apostel fast ganz zurück. Indeß deuten die zerstreuten Nachrichten der Tradition darauf hin, daß er auch auf die Ausbildung der Verfassung und des Cultus der Kirche in Kleinasien einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat.

einfachsten Worte gekleidet sind, enthalten die Summe der christlichen Sittenlehre und bezeichnen das tiefste und innerlichste Wesen der Frömmigkeit. Vortrefflich stimmt dazu die schon erwähnte Erzählung des Hieronymus von der fortwährenden Wiederholung der Ermahnung zur Liebe durch den greisen Apostel. Was Herder von den johanneischen Schriften überhaupt sagt, „daß sie stille Wasser seien, die tief gründen, die leichtesten an Worten mit dem umfassendsten Sinn," — das läßt sich ganz besonders auf den ersten Brief anwenden.

Der zweite und dritte Brief unsers Apostels sind, ähnlich wie der Brief Pauli an Philemon, sehr kurze Privatschreiben. Im zweiten Brief wünscht Johannes einer frommen kleinasiatischen Christin, Namens Kyria, die vielleicht Diakonisse war, Glück zu dem christlichen Wandel einiger ihrer Kinder, ermahnt sie zum treuen Festhalten an der Wahrheit und Liebe, warnt sie auf's ernstlichste vor aller Berührung mit jenen gnostischen Irrlehrern, welche 1 Joh. 2, 18 ff. 4, 3 bekämpft werden, und meldet am Schlusse seine baldige Ankunft als Entschuldigung seiner Kürze. — Der dritte Brief ist an einen gewissen Cajus, wahrscheinlich einen Gemeindevorsteher, gerichtet, den er wegen seiner gastfreundlichen Aufnahme der Glaubensboten lobt, während er einen uns nicht näher bekannten Diotrephes wegen seines herrschsüchtigen und lieblosen Wesens straft. Vielleicht waren diese Zeilen nach V. 6 ein Empfehlungsschreiben für christliche Brüder. —

In diesen beiden Briefen nennt sich der Verfasser nicht „Apostel" oder „Evangelist", was er aber auch sonst nicht thut, sondern ohne weiteren Zusatz den „Presbyter" (ὁ πρεσβύτερος), was entweder in demselben amtlichen Sinne zu verstehen ist, wie sich Petrus „Mitpresbyter" nennt (1 Petr. 5, 1), oder das hohe Alter bezeichnet (wie πρεσβύτης, Philem. V. 9); denn ein Greis an Jahren und Erfahrung, ein rechter Vater in Christo war damals Johannes, und es kann wohl sein, daß er von seinen „Kindlein" in Kleinasien mit Vorliebe also genannt wurde[1]). Jedenfalls liegt darin kein hinlänglicher Grund, diese Briefe einem vom Apostel verschiedenen „Presbyter Johannes" zuzuschreiben, der in keinem Falle eine solche Autorität besaß, wie sie der Verfasser nach 2. Br. 10 und 3. Br. 10 gehabt haben muß. Zwar zählt sie allerdings Eusebius zu den bestrittenen Büchern des Kanons; allein die Unsicherheit der Tradition erklärt sich in diesem Falle hinlänglich daraus, daß diese Schriften wegen ihres geringen Umfanges und Privatcharakters erst später allgemeiner bekannt und seltener gebraucht wurden[2]). Innere Merkmale der Unächtheit enthalten sie

---

[1]) Wenigstens heißt Johannes bei Clemens Alex. in der oben angeführten Erzählung (S. 338) „der Greis" (ὁ γέρων) schlechthin, und er redet den wiedergefundenen Jüngling so an: τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σεαυτοῦ πατέρα, τὸν γυμνόν, τὸν γέροντα. Freilich läßt sich dieß auch einfach aus dem Gegensatz gegen den Jüngling erklären. Beweisender ist die Thatsache, daß das Wort πρεσβύτεροι in der johanneischen Schule, besonders bei Irenäus, öfter in dem Sinne: die Alten, die Väter, vorkommt.

[2]) Doch citirt schon Irenäus den 2. Br. V. 11 als ein Werk des Apostels

nicht, auch die Strenge gegen die Irrlehrer 2 Joh. 10. 11 widerspricht dem Charakter des Johannes keineswegs (vgl. §. 103); vielmehr ist die unverkennbare Aehnlichkeit besonders des zweiten mit dem ersten Briefe in Gedanken und Schreibart fast bis zur wörtlichen Wiederholung (vgl. 2 Joh. 4—7. mit 1 Joh. 2, 7. 8; 4, 2. 3) ein hinlänglicher Grund für die Identität des Verfassers [1]).

§. 107. Die Apokalypse.

Am Schlusse der heil. Schrift steht, wie eine räthselhafte Sphinx, die Offenbarung Johannes, oder vielmehr Jesu Christi durch Johannes, Seinen Knecht, die prophetische Kriegs- und Siegsgeschichte der Kirche, das Buch der christlichen Hoffnung und des Trostes, das Unterpfand der allwaltenden Herrschaft Christi in der Welt, bis daß Er kommt, heimzuholen Seine sehnsüchtige Braut. — Daß die Apokalypse von allen apostolischen Schriften zuletzt geschrieben sei, darauf weist schon ihre Stellung im Kanon, den sie versiegelt, ihr ganzer Inhalt, der sich mit der Zukunft und dem letzten Ende beschäftigt, endlich die älteste und beglaubigtste Ueberlieferung, welche die Verbannung auf Patmos und das Schauen dieser Gesichte in das Ende der Regierung Domitians († a. 96), also in das hohe Greisenalter, in die letzten Lebensjahre des Johannes setzt (vgl. oben §. 101).

Der Ort der Abfassung war ohne Zweifel Patmos. Zwar haben Viele aus dem: „ich war auf der Insel Patmos" 1, 9 geschlossen, daß Johannes bei der Abfassung nicht mehr dort, sondern wieder in Ephesus sich befand. Allein dieses Imperfectum ist mit V. 10 eng zu verbinden in dem Sinne: „ich war während meines Aufenthaltes in Patmos im Geiste," d. h. in der Verzückung, und vom späteren Standpunkte des Lesers aus zu erklären, auf den sich der Prophet versetzt, wie 1, 2. Aus 1, 11 und 10, 4 sieht man, daß das Schreiben sich unmittelbar an das Sehen und Hören anschloß, so daß mit der Offenbarung selbst auch das Buch zu Ende war, 22, 7. 9. 10.

Indem wir uns vorbehalten, auf den Inhalt und Zweck der Apokalypse später zurückzukommen, müssen wir hier die Frage nach der Aechtheit etwas näher berücksichtigen, weil sie noch immer zu den schwierigsten und streitigsten Partieen der N. T.lichen Kritik und Exegese gehört. Während nämlich das Evangelium und der erste Brief über alle vernünftigen Zweifel erhaben und auch aus dem kritischen Feuer der neusten Angriffe eines Strauß, Baur und Schwegler geläutert und bewährt hervorgegangen sind: so ist dagegen der apostolische Ursprung und Charakter der Apokalypse selbst von besonnenen und offenbarungsgläubigen Forschern theils aus dogmatischen, theils aus kritischen Gründen geläugnet worden [2]).

Johannes (adv. haer. I, 13 und III, 16), und Clemens Alex. muß ihn gekannt haben, da er den 1. Brief Joh. den „größeren" nennt (strom. II, 15).

[1]) Vgl. über die Aechtheit Lücke's Commentar zu den Briefen Joh. S. 329 ff.

[2]) Z. B. von Luther, der das Buch „weder für apostol. noch prophetisch"

Zwar was die äußeren Zeugnisse betrifft, so ist dieselbe so gut, als irgend eine andere, und stärker als die meisten Schriften des N. T.'s beglaubigt. Die Tradition zu Gunsten der Abfassung durch den Lieblingsjünger Jesu reicht hier bis zu Justin dem Märtyrer, der etwa 40 Jahre nach dem Tode desselben schrieb und selbst in Ephesus sich aufhielt, ja bis zum Apostelschüler Papias hinauf; und Irenäus, der Jünger des Bischofs Polykarpus von Smyrna, Einer der sieben apokalyptischen Gemeinden, beruft sich sogar für die Richtigkeit seiner Lesart und Auslegung der mystischen Zahl 666 (Offenb. 13, 18) auf das Zeugniß solcher, „welche den Johannes von Angesicht gesehen hatten[1])." Allerdings erhob sich in der rechtgläubigen Kirche mit Dionysius von Alexandrien um die Mitte des dritten Jahrhunderts ein theilweiser Widerspruch gegen den apostolischen Ursprung und die kanonische Autorität der Apokalypse, aber nicht aus historischen und traditionellen, sondern bloß aus dogmatischen Gründen, nämlich aus Abneigung gegen einen grobsinnlichen Chiliasmus, der durch dieselbe begünstigt zu werden schien.

Sodann haben wir ein ausdrückliches Selbstzeugniß des Verfassers, welches im Grunde nur die Alternative übrig läßt, ihn entweder für den Apostel Johannes, oder für einen absichtlichen, unverschämten Fälscher zu halten, wogegen sich aber jedes gesunde sittliche und religiöse Gefühl empört. Während er im Evangelium von sich selbst bloß in der dritten Person und durch Umschreibung redet, so nennt er sich in der Apokalypse mehrmals ausdrücklich „Johannes" (1, 1. 4. 9; 22, 8), weil er hier als Prophet auftritt, und im A. T. keine namenlosen Weissagungen vorkommen (vgl. bes. Daniel 8, 1; 9, 2; 10, 2). Zwar legt er sich nicht direct das Prädicat „Apostel" oder „Evangelist"[2]) bei, aber er erscheint offenbar mit apostolischer

---

halten wollte, weil „sich sein Geist nicht darein schicken konnte", von Zwingli, der auf der Berner Disputation erklärte: „Us Apokalypsi nehmend wir kein Kundschaft an, dann es nit ein biblisch Buch ist," und neuerdings von Schleiermacher, Lücke, Neander, Bleek u. A., welche dabei die Aechtheit des Evangeliums als unerschütterlich voraussetzen. Gerade umgekehrt hat die ungläubige Baur'sche Schule, besonders Zeller und Schwegler, die Apokalypse wegen ihres vermeintlichen Ebionitismus dem Judenapostel Johannes (Gal. 2, 9) ganz angemessen gefunden, ebendarum aber ihm um so entschiedener das Evangelium und die Briefe abgesprochen und dieselben in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabgerückt. So ist also in diesem Falle die „höhere Kritik" zu ganz entgegengesetzten Resultaten gekommen, was uns vorsichtig und bescheiden machen sollte.

[1]) Adv. haer. V, 30. Euseb. V, 8. Sehr ausführlich findet man die Aussagen der Tradition über die Aechtheit in der gelehrten „Einleitung in die Offenbarung Joh." von Dr. Lücke §. 30 ff. S. 261—355 der ersten Aufl., §. 34 ff. S. 516 ff. der zweiten Aufl. (a. 1851), und in Hengstenberg's Commentar zur Apok. Bd. II. Abth. 2. S. 97 ff. Vgl. auch mehrere gediegene Aufsätze von Hävernick in der Ev. Kirchenztg. 1834. S. 707 ff. und Guericke's Einl. in's N. T. S. 538 ff.

[2]) Viele Ausleger sehen allerdings in dem ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ etc. 1, 2 eine Hinweisung auf das vierte Evangelium, womit dann die Identität des Apokalyptikers und des Evangelisten unzweideutig ausgesprochen wäre. Allein das

Autorität bekleidet, einmal schon als das Organ einer so wichtigen und umfassenden Offenbarung, welche der Herr gewiß — wenn man einmal das Factum derselben zugiebt — zumal bei Lebzeiten des Apostels keinem Geringeren, etwa einem unter ihm stehenden ephesinischen Presbyter mitgetheilt hat; sodann als Vorsteher der kleinasiatischen Gemeinden (1, 4), denen bloß ein Apostel in solchem Tone und mit diesem strafenden Ernste schreiben konnte. Ein anderer Johannes wäre dadurch mit dem geschichtlich feststehenden Oberaufsichtsverhältniß des Apostels zu diesen Gemeinden, besonders zur ephesinischen, in offenbaren Conflict getreten und hätte daher zuerst zum wenigsten sich deutlicher bei ihnen einführen und über seine göttliche Mission, falls er eine solche wirklich besaß, genauer ausweisen müssen, wenn er Gehör finden und nicht mit einem Lächeln empfangen werden wollte. Hatten ja selbst ein Paulus und Johannes (3 Joh. 9. 10) mit Gegnern ihrer apostolischen Würde zu kämpfen[1]). Unter

---

Perfectum: „der bezeugt hat" kann auch mit Bengel und Hengstenberg (Comment. I. S. 69) auf die Zeit des Lesens (vgl. das ἐγραψα Philem. V. 19), und das „Wort Gottes" ꝛc. wegen des erklärenden ὅσα εἶδε auf die folgenden Visionen des Buches bezogen werden.

[1]) Aus diesen Gründen müssen wir behaupten, daß die zuerst von dem alexandr. Dionysius, dem spiritualistischen und antichiliastischen Schüler des großen Origenes, angedeutete und neuerdings selbst von so ausgezeichneten Gelehrten, wie Bleek, de Wette (in den früheren Ausgaben seiner Einleitung in's N. T.), Credner, Neander (der jedoch nicht bestimmt entscheidet), vertheidigte Hypothese vom ephesinischen Presbyter Johannes, als dem wahrscheinlichen Verfasser der Apokalypse, der dann nachher mit dem Apostel verwechselt worden sei, dem klaren exegetischen Augenschein widerspricht, wie auch Dr. Lücke zugiebt (a. a. O. S. 239 ff.), auch de Wette (in der vierten Aufl. der Einl. S. 353; anders dagegen wieder in seinem Commentar über die Apok.). Ja es läßt sich sogar fragen, ob nicht die ganze Existenz dieses obscuren Presbyter und mysteriösen Doppelgängers des Apostels Johannes auf bloßen Mißverständnissen beruht, wie schon Herder vermuthete (Offenb. Joh. S. 206 im 12. Band von Herders Werken zur Theol.). Wir gestehen aufrichtig, daß uns dieselbe trotz dessen, was Lücke (a. a. O. S. 396 ff.) und Credner (Einl. in's N. T. I, S. 694 ff.) zur Vertheidigung gesagt haben, wenigstens in hohem Grade zweifelhaft erscheint. Das einzige eigentliche und ursprüngliche Zeugniß, welches man dafür anführen kann, ist bekanntlich eine unklare Stelle des Papias bei Euseb. III, 39: „Wenn ich jemanden traf, der den Alten (πρεσβυτέροις) gefolgt war, so forschte ich nach den Reden der Alten, was Andreas, oder was Petrus gesagt hatten, oder was Philippus, oder was Thomas, oder Jakobus, oder was Johannes, oder Matthäus, oder irgend ein anderer von den Jüngern des Herrn, was Aristion oder der Presbyter (ὁ πρεσβύτερος) Johannes, die Jünger des Herrn, sagen." Hätten wir hier einen accuraten Schriftsteller vor uns, so läge es allerdings am nächsten, mit Eusebius, Lücke, Neander (S. 631), Credner u. A. zwei Johannes anzunehmen, welche beide unmittelbare Schüler Jesu waren. Allein bei einem Manne, wie Papias, den der milde Eusebius trotz seiner Ehrwürdigkeit einen Schwachkopf nennt, ist es sehr wohl möglich, daß er beide Mal Einen und denselben Johannes gemeint und seinen Namen etwa wegen seiner besonders nahen Berührung mit ihm wiederholt hat. So scheint ihn wenigstens schon Irenäus verstanden zu haben, wenn er den Papias einen Schüler des Apostels Johannes und Freund

dem „Johannes" schlechthin konnte der Leser in diesem Zusammenhang offenbar bloß den Apostel und Evangelisten dieses Namens verstehen. Und das geschah auch allgemein in der Kirche, wie die Zeugnisse der Väter und die Ueberschriften der Manuscripte zeigen, bis das Zurücktreten der apokalyptischen Hoffnungen und der Mangel an tieferem Verständniß in einigen Theologen Vorurtheile gegen den Inhalt des Buches erweckte.

Die Zweifel an dem apostolischen Ursprung und der kanonischen Geltung der Apokalypse haben aber ihren Grund nicht bloß in dogmatischen Vorurthei-

---

Polykarps nennt (adv. haer. V, 33). Für diese Auslegung läßt sich Folgendes anführen: 1) Der Ausdruck „Presbyter" ist hier wahrscheinlich nicht Amtstitel, sondern Bezeichnung des Alters mit dem Nebenbegriff der Ehrwürdigkeit, wie auch Credner annimmt (S. 697), und wie man aus 2 Joh. 1 und 3 Joh. 1, und aus dem Sprachgebrauch des Irenäus schließen kann, der denselben von seinem Lehrer Polykarp (adv. haer. V, 30) und von den römischen Bischöfen vor Soter (V, 24) gebraucht. Dann aber läßt sich nicht wohl denken, daß man einen gleichnamigen Zeitgenossen des Johannes durch dieses stehende Prädicat von ihm unterschied, da ja gerade der Apostel ein ungewöhnlich hohes Alter erreichte und wahrscheinlich schon ein Sechziger war, als er nach Kleinasien kam. 2) Papias nennt in derselben Stelle auch die anderen Apostel „Presbyteren", die Alten, die Väter, und andererseits auch Aristion und Johannes (unmittelbare) „Schüler des Herrn". 3) Der Evangelist bezeichnet sich selbst als „den Presbyter", 2 Joh. 1 und 3 Joh. 1, woraus man schließen kann, daß er von seinen „Kindlein", wie er seine Leser im ersten Br. so gerne anredet, häufig so genannt wurde. Auch deßhalb wäre es ganz unpassend gewesen und hätte nur verwirren können, einen anderen Johannes, der neben und unter ihm in Ephesus lebte, mit diesem Titel auszuzeichnen. Zwar nimmt nun Credner an, daß diese zwei Briefe nicht vom Apostel, sondern, wie die Apokalypse, von dem fraglichen „Presbyter Johannes" herrühren. Allein der Augenschein lehrt, daß dieselben schon in der Sprache weit mehr Verwandtschaft mit dem ersten Briefe, als mit der Apokalypse haben (vgl. 2 Joh. 4—7 mit 1 Joh. 2, 7. 8; 4, 2. 3; 2 Joh. 9 mit 1 Joh. 2, 27; 3, 9 ꝛc.), weßwegen sie selbst de Wette (Einleitung S. 338) für ächt hält; und wenn Credner meint, der Presbyter habe sich später an die Denk- und Sprachweise des Apostels angeschlossen, so ist das eine ganz willkührliche Annahme, die er selbst richtet, indem er eine ähnliche Aenderung beim Apostel für „durchaus unnatürlich und unzulässig" erklärt (S. 733). 4) Der ephesinische Bischof Polykrates im zweiten Jahrhundert erwähnt in seinem Briefe über die Paschastreitigkeit an den römischen Bischof Victor (bei Euseb. V, 24) bloß Eines Johannes, obwohl er dort die *μεγάλα στοιχεῖα* der kleinasiatischen Kirche aufzählt, den Philippus mit seinen frommen Töchtern, den Polykarp, Thraseas, Sagaris, Papirius, Melito, von denen die meisten nicht so bedeutend waren, wie der fragliche Presbyter Johannes theils als unmittelbarer Schüler Jesu, theils als angeblicher Verfasser der Apokalypse hätte sein müssen. Es läßt sich kaum denken, daß er ihn in diesem Zusammenhange, wo es ihm um möglichst viele Autoritäten für die kleinasiatische Festsitte zu thun war, mit Stillschweigen überging, wenn er etwas von ihm wußte, und wenn sein Grabmal wirklich in Ephesus gezeigt wurde, wie die späteren Dionysius und Hieronymus andeuten, der letztere jedoch mit der ausdrücklichen Bemerkung: nonnulli putant, duas memorias *ejusdem Joannis evangelistae* esse (de vir. ill. c. 9), wodurch diese ganze Nachricht wieder zweifelhaft wird und den Charakter eines historischen Zeugnisses zu Gunsten dieses obscuren Presbyter verliert.

len. Vielmehr kommen dazu bedeutende kritische Schwierigkeiten, welche erst die neuere wissenschaftliche Forschung gehörig in's Licht gestellt, freilich auch vielfach übertrieben hat. Wenn man nämlich dieses Product mit den übrigen, dem Johannes zugeschriebenen Werken unbefangen vergleicht, so tritt Einem sofort in Inhalt und Form ein auffallender Unterschied entgegen, so daß man zu der Alternative hingetrieben scheint, entweder die Apokalypse, oder das Evangelium und die Briefe diesem Apostel abzusprechen. Wenn irgendwo auf dem Gebiete der biblischen Kritik, so hat hier der redliche wissenschaftliche Zweifel eine gewisse Berechtigung. Man kann die Differenz auf drei Punkte reduciren: 1) die Sprache und den Styl, indem das Griechische der Offenbarung stark hebraisirend, unregelmäßig und abrupt, einem wilden Bergstrom vergleichbar, das des Evangeliums und der Briefe dagegen, obwohl auch nicht ohne hebräisches Colorit, viel reiner ist und mit gemüthlicher Ruhe dahinfließt; 2) das psychologische Naturell und den ganzen Ton der Verfasser, indem der Apokalyptiker eine äußerst lebendige, in den grandiosesten Bildern einherschreitende Phantasie, einen heiligen Zorn gegen die Feinde Gottes, kurz, den „Donnersohn" verräth, der Feuer vom Himmel regnen läßt (Luc. 9, 54—56), der Evangelist dagegen einen milden, contemplativen, in sich versenkten Geist, ein sanftes Säuseln der Liebe und des Friedens, den Jünger, der am Herzen des ewigen Erbarmers lag, fast auf jeder Zeile kund giebt[1]); 3) den theologischen Standpunkt, indem jener sich in dem theokratischen Ideenkreis der A. T.lichen Propheten und der judenchristlichen Denkweise zu bewegen scheint, während dieser, von der geistigsten und erhabensten Anschauung des fleischgewordenen Wortes ausgehend, das Christenthum in seiner specifischen Eigenthümlichkeit als eine neue, selbstständige Schöpfung, freilich zugleich als die vollendende Spitze aller früheren Offenbarungen darstellt.

Manche Gelehrte glauben nun diese Erscheinung einfach daraus erklären zu können, daß die Abfassung der Apokalypse etwa zwanzig Jahre früher falle, als die der anderen johanneischen Schriften[2]). Allein selbst wenn jenes Buch

---

[1]) Wir haben übrigens schon oben §. 103 bemerkt, daß dem Apostel Johannes daneben auch eine schneidende Schärfe im Urtheil über alles Antichristliche eigen, und daß dieser Haß nur die Kehrseite seiner begeisterten Liebe zu Christo ist, vgl. besonders 1 Joh. 2, 4. 9. 18. 22; 3, 8. 15; 2 Joh. 10. 11.

[2]) So sagt z. B. Gieseler I, 1. S. 127 Note 8: „Die innere Differenz in Sprache und Denkweise zwischen der Apokalypse, welche Johannes, noch wesentlich der hebräischen und dem palästinischen Judenchristenthume angehörig, schrieb (a. 69), und dem Evangelio und den Briefen, welche er nach einem 20- bis 30jährigen Aufenthalte unter Griechen abgefaßt hat, ist so nothwendige Folge der Verhältnisse, daß das Gegentheil Verdacht erwecken würde." Aehnlich urtheilt Tholuck „die Glaubwürdigkeit der evangel. Geschichte", 2. Aufl. S. 283, der dabei aus dem reichen Schatze seiner Belesenheit sich auf analoge Beispiele beruft, wie die ungeheure varietas dictionis Appulejanae, die Differenz zwischen dem dialogus de oratoribus und den annales des Tacitus, zwischen den leges und den früheren Dialogen Plato's, zwischen den Predigten und Satyren Swift's ꝛc. Dieser Katalog ließe sich leicht aus der

schon bald nach dem Tode Nero's verfaßt worden wäre, dem aber, wie schon bemerkt, die Tradition offenbar widerspricht, so müßte doch Johannes damals (a. 69) bereits wenigstens sechzig Jahre alt gewesen sein, und in solchem Alter pflegt der Styl, das Temperament und die religöse Weltanschauung keine erhebliche Veränderung mehr zu erleiden. Auch sieht man nicht ein, warum er sein Griechisch erst in Kleinasien gelernt haben soll, da diese Sprache so allgemein verbreitet war und z. B. von Jakobus, der vielleicht nie über Palästina hinauskam, mit vieler Gewandtheit und verhältnißmäßiger Reinheit gehandhabt wird. In der That zeigt sich der Verfasser der Apokalypse, wie auch Lücke zugiebt[1]), keineswegs als einen Anfänger im Griechischen, sondern in seiner Art sehr gewandt und fertig; die Hebraismen und Irregularitäten sind theils durch den Inhalt bedingt und absichtlich gewählt[2]), theils rhetorischer und poetischer Art, theils gehören sie dem N. T.lichen Idiom überhaupt an, das durchweg, und zwar gerade im Evangelium Johannes noch weit mehr, als in den paulinischen Briefen, auf hebräischer Grundlage ruht, wie der Neue Bund auf dem Alten. Man muß sich also nach einem anderen Erklärungsgrund umsehen, wenn man an der Identität des Verfassers festhalten will. Diesen finden wir einerseits in dem verschiedenen geistigen Zustand des Apokalyptikers, der nicht aus dem Nous, dem alltäglichen, reflectirenden und seiner selbst mächtigen Bewußtsein, sondern aus der pneumatischen Entzückung heraus schrieb (vgl. 1 Kor. 14, 14 ff. und Apok. 1, 10) und weit mehr, als der Verfasser irgend einer anderen N. T.lichen Schrift, ein bloß passives Organ des gleichsam dictirenden heil. Geistes war; andererseits in der Eigenthümlichkeit seines Gegenstandes, für welchen sich einzig und allein die symbolisch-prophetische Sprache des A. T.'s, besonders des Ezechiel, Daniel und Sacharjah eignete, da dem heidnisch-griechischen Idiom dieses Genus von Literatur gänzlich abgeht. Die Aufgabe des Propheten ist nun einmal nach Inhalt und Form eine ganz andere, als die des Historikers und Briefstellers. Jener liebt poetische, seltene, alterthüm-

Geschichte der neueren Literatur vermehren. Man denke z. B. an den enormen Abstand zwischen Schleiermacher's Reden über die Religion und seiner Dialektik, zwischen Hegel's Logik und Aesthetik, zwischen dem ersten und zweiten Theil von Göthe's Faust, zwischen Carlyle's Life of Schiller und seinen Latter-day Pamphlets u. s. w.

[1]) a. a. O. S. 363 der 1. Aufl.; vgl. S. 448 ff. der 2. Aufl.

[2]) Dieß ist z. B. gleich im Anfang 1, 4: ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος der Fall; denn dieß ist offenbar eine Umschreibung des unaussprechlichen Namens Jehovah (vgl. 2 Mos. 3, 14), und die participia sind deßhalb als indeclinabilia behandelt, um die Unveränderlichkeit und Treue Gottes auch in der Sprache auszudrücken. Schon Herder machte die Absichtlichkeit dieser grammatischen Irregularitäten, unter welchen die eben angeführte die härteste und auffallendste ist, nachdrücklich geltend in seinem Commentar zur Apok. S. 241: „Oft sind die Solöcismen eigentlich und mit Fleiß gewählt, oft die Construction mit Fleiß ungriechisch gemacht worden. Die Seele des Schriftstellers arbeitet nämlich unter der Last der hebräischen Prophetensprache; er will, was sie sagt, auch eigenthümlich wie sie sagen; er kämpft, er bricht mit der Sprache."

liche, feierliche, volltönende, emphatische, der Historiker dagegen klare, einfache, präcise, allgemein verständliche Ausdrücke. So ist z. B. der Styl bei Jesajas sehr verschieden, je nachdem er bloß geschichtlich referirt, oder sich zum prophetischen Schwung erhebt. Es ist an und für sich gar nicht unmöglich, daß Ein und derselbe Apostel zu verschiedenen Zeiten verschiedene schriftstellerische Aemter, jedes nach seiner Art versehen habe. Besitzen wir ja Beispiele von vielseitigen Genie's in der Literaturgeschichte fast aller gebildeten Nationen. So ergaben sich also die Abweichungen mit Nothwendigkeit aus der Natur der Sache, auch wenn Johannes das fragliche Werk lange nach dem Evangelium schrieb.

Dieß ist jedoch nur die Eine Seite der Sache. Man hat die Differenz zwischen der Offenbarung und den anderen Schriften des Johannes vielfach überspannt. Es findet sich daneben auch wieder eine auffallende Verwandtschaft zwischen ihnen sowohl in der einfach erhabenen Darstellungsweise und einzelnen Ausdrücken, als im ganzen Ton und Ideengehalt. Zum Beweise dafür erinnern wir den aufmerksamen Leser besonders an die lyrischen Partieen der Apokalypse, an die aus tiefster Anbetung und dem seligsten Frieden strömenden Lobgesänge der verklärten Heiligen vor dem Stuhle des Lammes, 4, 8 ff.; 5, 8 ff.; 7, 9 ff.; 14, 1 ff.; 15, 3 ff.; an die unvergleichliche Schilderung des neuen Jerusalem und der vollendeten Theokratie, wo Himmel und Erde, Gott und Sein Volk auf immer vermählt sind, und alles Materielle vergeistigt in dem Lichtglanze göttlicher Herrlichkeit schimmert, Kap. 21 u. 22; an den Ausdruck der innigsten Sehnsucht der Braut nach dem Kommen des himmlischen Bräutigams, womit der Seher aus der schauenden Entzückung in das Gebetsleben der streitenden Gemeinde zurückkehrt, 22, 17. 20. Aecht johanneisch ist ferner die über alle jüdische Beschränktheit erhabene Auffassung des Christenthums, als einer die ganze Weltgeschichte von Anfang bis zu Ende bestimmenden und beherrschenden Lebensmacht, vor allem endlich die Lehre von der Person Christi, Dem auch der Apokalyptiker, wie der Evangelist, die höchsten Prädicate beilegt, Den er als den Anfang und das Ende, als den Quell des Lebens, als den Gegenstand göttlicher Anbetung von Seiten der Engel und der ganzen Schöpfung, als den Weltregenten und Weltrichter darstellt (1, 17; 2, 8. 17; 3, 14; 20, 11 ff.; 21, 6; 22, 13) und außer Dessen blutigem Versöhnungstod er kein Heil kennt (1, 5; 5, 9; 7, 14; vgl. 1 Joh. 1, 7; 2, 2). Besonders auffallend ist die Bezeichnung „Logos" (Offenb. 19, 13, vgl. 5, 5), welche im N. T. sonst bloß noch im Prolog des Evang. und im Eingang des ersten Briefes Johannis von Christo gebraucht wird[1]). Außer

[1]) Diese Verwandtschaft der Apokalypse mit dem Evangelium und den Briefen Johannis in Form und Inhalt können auch die Gegner der Identität des Verfassers nicht ganz läugnen. Neander sagt (II, S. 628 Anm.): Die Apok. „zeugt von einem schon vorhandenen johanneischen Lehrtypus, ähnlich wie der Hebräerbrief nicht von dem Apostel Paulus herrühren kann, aber einen aus der Umgebung dieses Apostels hervorgegangenen Mann zu erkennen giebt." Köstlin (Johanneischer Lehrbegriff

dem Johannes kann im ganzen Bereiche der apostolischen Schriftsteller keiner die Apokalypse geschrieben haben, auch nicht der Evangelist Johannes Marcus, welchen neuerdings Hitzig nach einer hypothetischen Andeutung Beza's wegen der Sprachverwandtschaft und theilweisen Namensidentität für den Verfasser erklärt hat. Noch weniger läßt sich unter den apostolischen Vätern Einer ausfindig machen, dem man dieses Werk auch nur mit der entferntesten Wahrscheinlichkeit zuschreiben könnte. Gänzlich unbekannt aber konnte der Verfasser eines solchen Productes, das, rein ästhetisch betrachtet, zu den großartigsten

---

1843. S. 498): „Es bestätigt sich somit von allen Seiten her, daß der johanneische Lehrbegriff großentheils eine Vergeistigung (?) des apokalyptischen ist." Schwegler (das nachapost. Zeitalter II, S. 373 f.): „Trotz dieser principiellen (?) Differenz finden sich zwischen beiden doch nicht ganz wenige Berührungspunkte in Sprache, Darstellung und Inhalt, so daß man veranlaßt ist zu glauben, der Verfasser des Evang. habe die Apokalypse gelesen und aus ihr, um seiner Schrift johanneische Färbung zu geben, manche Ausdrücke und Vorstellungen absichtlich herübergenommen. . . So verschieden das Ev. allerdings von der gleichnamigen Apok. ist, es verhält sich zu ihr doch hinwiederum, wie die Frucht zur Wurzel, wie der Schlußpunkt einer Entwicklungsreihe zu ihrem Anfangspunkt." Baur (das Christenth. und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh. S. 132): „Ja, es ist nicht bloß eine äußere Anlehnung an einen vielgefeierten Namen, es fehlt auch nicht an inneren Berührungspunkten zwischen dem Evangelium und der Apokalypse, und man kann nur die tiefe Genialität und feine Kunst bewundern, mit welcher der Evangelist die Elemente, welche vom Standpunkt der Apokalypse auf den freieren und höheren des Evangeliums hinüberleiten, in sich aufgenommen hat, um die Apokalypse zum Evangelium zu vergeistigen." Dr. Lücke sucht sich diese Verwandtschaft bei der nach seiner Meinung weit überwiegenden Differenz durch die Hypothese zu erklären, daß ein Freund und Schüler des Johannes zu dessen Lebzeiten das Buch auf Grund von mündlichen Mittheilungen des Apostels selbst über die ihm zu Theil gewordenen Gesichte und mit möglichster Anschließung an seine Sprach- und Denkweise niedergeschrieben und ihm gleichsam mimetisch in den Mund gelegt habe, so daß der Apostel als Verfasser erscheinen sollte, es aber in der That nur mittelbar und theilweise war (a. a. O. S. 390 ff. der ersten Aufl.). Allein diese Hypothese ist nur ein subjectiver Nothbehelf der Verlegenheit, in welche man nothwendig gerathen muß, wenn man die apostolische Abfassung nun einmal nicht anerkennen will. Abgesehen davon, daß es ihr an aller und jeder Begründung durch geschichtliche Zeugnisse fehlt, läßt sich keinen Augenblick denken, daß Johannes, der ja gerade die sittlichen Principien bis auf ihre tiefste Wurzel verfolgt und besonders zwischen Wahrheit und Lüge eine unübersteigliche Grenzlinie zieht, einen solchen frommen Betrug ungetadelt neben sich geduldet und sein wahres Verhältniß zu diesen höchst bedeutenden Gesichten gänzlich verschwiegen hätte. Mit Recht bemerkt dagegen der zwar rationalistische, aber gründliche und besonnene Forscher Gieseler (K. G. I, 1. §. 34. Note 8): „Ich kann mich nicht entschließen, dem Apostel Johannes die Apokalypse abzusprechen. Der Verf. bezeichnet sich selbst als den Apostel, die ältesten Zeugen erklären ihn dafür. Wäre ihm das Buch ungefähr 30 Jahre vor seinem Tode untergeschoben, so würde er gewiß widersprochen haben, und dieser Widerspruch würde aus seinem Schülerkreise schon durch Irenäus zu uns gelangt sein. Dagegen gehen die späteren Widersprüche allein von dogmatischen Interessen aus." Aber auch der Annahme einer Unterschiebung nach dem Tode des Apostels stehen unübersteigliche äußere und innere, historische und moralische Schwierigkeiten entgegen.

Schöpfungen der Poesie aller Zeiten gehört, und dessen Inhalt die Gelehrsamkeit der Gelehrtesten und den Scharfsinn der Scharfsinnigsten immer auf's Neue angezogen und beschäftigt hat, nicht wohl geblieben sein, sondern mußte eine sehr hervorragende Rolle spielen[1]).

Endlich wie die Apokalypse den Johannes als Verfasser verlangt, so scheint auch umgekehrt die Individualität des Johannes eine Apokalypse zu fordern[2]). Wir nehmen an, daß dieses Buch nicht ohne besondere Fügung der Vorsehung in den Kanon gekommen ist und den passenden, unentbehrlichen Abschluß desselben bildet. Wir glauben ferner, daß die Vollständigkeit des christlichen Offenbarungssystems die Prophetie, die Enthüllung der Zukunft des Reiches Gottes, durch unfehlbare Organe so nothwendig fordert, als dieses Reich auf Erden seine Entwicklung hat, eine fortwährende Kriegs- und Siegesgeschichte ist, und als die Hoffnung auf die herrliche Wiederkunft des Herrn einen wesentlichen Bestandtheil des christlichen Lebens ausmacht. Dann aber war der Jünger, welcher ein besonderes Maß von Anschauungsgabe und Tiefsinn empfangen hatte, welcher an dem frischen Borne des gottmenschlichen Lebens in anbetender Ehrfurcht und Liebe lag und zu dem Herrn der Kirche in dem Verhältniß der innigsten Vertraulichkeit stand, welcher vom sterbenden Erlöser zum Pfleger Seiner verwaisten Mutter, also gewissermaßen zu Seinem Stellvertreter erwählt wurde, und welcher als der Patriarch der apostolischen Kirche ihre Kämpfe und Leiden, ihre Siege und Hoffnungen am längsten durchlebte, unter allen Aposteln zum Organ dieser Offenbarungen über die Zukunft und dereinstige Vollendung der Gemeinde und zur Versiegelung ihrer heiligen Urkunden am besten geeignet; dann war der mystische Johannes, der Apostel der Vollendung, sowohl durch seine geheiligten Naturgaben, als durch seine Stellung und Schicksale zur Enthüllung des tiefsten Lebensgrundes, wie des letzten Zieles der Kirche so zu sagen prädestinirt, so daß der verjüngte Greis in der Apokalypse bloß dem Wunderbau seines Evangeliums die majestätische Kuppel aufsetzte mit der goldenen Inschrift heiliger Sehnsucht: „Ja komm, Herr Jesu!"

---

[1]) Das Beispiel des Hebräerbriefes, das man uns etwa vorhalten könnte, ist nicht parallel: denn einmal nennt sich der Verfasser desselben gar nicht, während der Apokalyptiker sich ausdrücklich als Johannes bezeichnet und als Oberaufseher der kleinasiatischen Gemeinden auftritt; sodann sind uns Männer aus der paulinischen Schule bekannt, die ihn wohl geschrieben haben können, wie Lucas, Barnabas, Apollos.

[2]) Diesen Punkt hat Dr. Joh. Peter Lange mit poetischer Frische und geistreichem Tiefblick näher auseinandergesetzt in dem anziehenden Aufsatze: „Ueber den unauflöslichen Zusammenhang zwischen der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apokalypse," in seinen „Vermischten Schriften" Bd. II, (1841) S. 173—231.

§. 108. Der Zustand der Kirche in Kleinasien am Schlusse der apostolischen Periode. Die sieben apokalyptischen Sendschreiben.

Ehe wir von Johannes scheiden, müssen wir noch eine Charakteristik der Gemeinden in Kleinasien entwerfen, an welche die Offenbarung zunächst gerichtet ist. Der Schauplatz der späteren Wirksamkeit des Johannes war auch der Hauptschauplatz des christlichen Lebens am Schlusse der apostolischen Periode. Im Anfange war es Jerusalem, dann Antiochien gewesen; von hier zog es weiter westlich, bis im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts immer deutlicher Rom der Mittelpunkt der kirchlichen Bewegungen, wenigstens für das Abendland, wurde.

Die sieben Sendschreiben in dem zweiten und dritten Kapitel der Apokalypse lassen uns einen Blick werfen in die Licht- und Schattenseiten der Kirche gegen Ende des ersten Jahrhunderts, zunächst in Kleinasien, und mittelbar auch in anderen Ländern. Diese Sendschreiben sind alle von ziemlich gleicher Anlage und bieten eine schöne Ordnung dar, welche im Wesentlichen schon Bengel sehr gut entwickelt hat. Sie enthalten 1) einen Befehl Christi, dem Engel der betreffenden Gemeinde zu schreiben; 2) einen herrlichen Titel Jesu, der meist auf Seine majestätische Erscheinung (1, 13 ff.) zurückweist und zur Grundlage und Garantie der folgenden Verheißungen und Drohungen dient; 3) die Anrede an den Engel, d. h. den verantwortlichen Vorstand der Gemeinde, mag man nun darunter einen einzelnen Bischof oder das Collegium der Lehrer und Hirten verstehen. Jedenfalls sind die Engel zugleich die Repräsentanten der Gemeinden, und was zu ihnen gesagt wird, das gilt daher auch von den Gemeinden. Diese Anrede oder der Brief selbst besteht dann allemal wieder a) aus einer kurzen Charakteristik des gegenwärtigen sittlichen Zustandes der Gemeinde nach seinen Licht- und Schattenseiten mit entsprechendem Lob und Tadel; b) aus einer Ermahnung entweder zur Buße, oder zur Treue und Geduld, je nach dem vorherrschenden Charakter der Angeredeten; c) aus einer Verheißung für den Ueberwinder sammt dem Erweckungsworte: „Wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ (2, 26—29; 3, 5 f. 12 f. 21 f.), oder in umgekehrter Ordnung, wie in den drei ersten Briefen (2, 7. 11. 17). Durch die letztere Abweichung wird die Siebenzahl der Gemeinden wieder in eine Drei- und eine Vierzahl, die drei ersten und die vier letzten, getheilt, gerade wie die Siebenzahl der Siegel, der Trompeten und der Schalen in den apokalyptischen Gesichten. Der immer wiederkehrende Erweckungsruf: „Wer Ohren hat“ u. s. w. besteht aus zehn Worten. Natürlich ist dieß keine leere Spielerei, sondern eine Anwendung der A. T.lichen Zahlensymbolik, wonach Drei das Symbol der Gottheit, Vier das Symbol der Welt oder der Menschheit, die untheilbare Sieben, das Product von Drei und Vier, und ebenso in anderer Weise die Zwölf (drei mal vier), das Symbol des unauflöslichen

Bundes zwischen Gott und der Menschheit ist, und zehn (sieben und drei), die Abrundung, Fülle und Vollendung bezeichnet.

Was nun den sittlich-religiösen Zustand der Gemeinden und ihrer Repräsentanten betrifft, so wird dieser in den Sendschreiben als ein dreifacher beschrieben:

1) als ein überwiegend guter und reiner, nämlich zu Smyrna (2, 9) und zu Philadelphia (3, 8). Daher findet sich in diesen zwei Schreiben keine Ermahnung zur Buße im engeren Sinne des Wortes, sondern bloß eine Ermunterung zur Treue, zur Ausdauer und Freudigkeit im Leiden.

Die Gemeinde von Smyrna, einer uralten, noch jetzt blühenden Handelsstadt[1]) in Jonien am smyrnäischen Meerbusen, etwa 18 Stunden von Ephesus gelegen, war äußerlich arm und verfolgt, und sah noch größerer Trübsal entgegen, wird aber mit der Aussicht auf die Krone des Lebens getröstet. Wenn die Apokalypse nach der ältesten und beglaubigtsten Tradition erst im Jahre 95 verfaßt wurde, so steht nichts der alten Annahme entgegen, daß schon damals der ehrwürdige Märtyrer Polykarp dieser Gemeinde vorstand[2]).

Philadelphia, eine vom König Attalus Philadelphus erbaute und nach ihm benannte Stadt (jetzt Ala-Schär genannt) in der Provinz Lydien, in einer weinreichen, aber durch viele Erdbeben heimgesuchten Gegend, war der Sitz einer ebenfalls äußerlich armen und kleinen, aber sehr treuen und geistlich blühenden Gemeinde, welche für ihre irdischen Trübsale und Anfeindungen reichlich im Himmel belohnt werden sollte.

2) als ein überwiegend böser und bedenklicher, nämlich zu Sardes (3, 2) und zu Laodikea (3, 15). Daher uns hier scharfer Tadel und ernste Ermahnung zur Buße begegnet.

Die Gemeinde zu Sardes, welches einst bis auf Krösus die blühende Hauptstadt des lydischen Reiches war, jetzt aber ein elendes Hirtendorf ist, hatte zwar den Namen und die äußeren Formen des Christenthums, nicht aber dessen innere Glaubens- und Lebenskraft, und stand daher dem geistlichen Tode nahe. Doch werden (3, 4 f.) von der verdorbenen Masse einige wenige Seelen unterschieden, die ihren Lebenswandel nicht befleckt hatten, ohne deßhalb als Se-

[1]) Smyrna oder Izmir, wie die Türken es nennen, hat gegenwärtig etwa 130,000 Einwohner, darunter über 20,000 meist griechische und armenische Christen, und ist zugleich der Mittelpunkt der römisch-katholischen und protestantischen Missionsoperationen in Kleinasien.

[2]) Diese Annahme hat neuerdings Hengstenberg (Comment. I, 168) gegen de Wette und Andere wieder vertheidigt, welche die Abfassung der Apokalypse in's Jahr 68 hinaufrücken. Als Polykarp a. 161 (nach Anderen a. 167) den Märtyrertod starb, hatte er bereits, wie er sagte, 86 Jahre seinem göttlichen Herrn und Meister gedient und wollte ihn deßhalb um so weniger verlassen. Um 107 traf ihn Ignatius als Bischof in Smyrna, und nach Irenäus (adv. haer. III, 3 und bei Eus. IV, 14), Tertullian und anderen alten Zeugen war er noch von den Aposteln, besonders von Johannes, zum Bischof dieser Gemeinde eingesetzt worden.

paratisten von der Gemeinde sich loszureißen; um in modernem Style eine Oppositionskirche zu bauen.

Die Gemeinde von Laodikea, einer reichen Handelsstadt in Phrygien unweit Kolossä und Hierapolis (Kol. 2, 1; 4, 13. 15), wo jetzt nur noch ein verödeter Flecken, Namens Eski-Hissar, steht, war in ihrer hochmüthigen Einbildung geistlich reich und tadellos, in Wahrheit aber arm, blind und bloß und in jenen höchst bedenklichen Zustand der Gleichgültigkeit und Lauheit versunken, aus welcher die Rückkehr in die frühere Entschiedenheit und Wärme schwerer ist, als der erste Uebergang von der natürlichen Kälte zum Glauben. Daher die furchtbare Drohung: „Ich werde dich ausspeien aus meinem Munde." (Laues Wasser reizt zum Speien.) Doch werden auch die Laodikeer nicht zur Verzweiflung getrieben, sondern der Herr klopft bei ihnen liebevoll an und verheißt ihnen unter der Bedingung gründlicher Buße die Theilnahme an dem Hochzeitmahl des Lammes (3, 20 f.).

3) als ein gemischter, nämlich zu Ephesus (2, 2—4. 6), zu Pergamus (13—15) und zu Thyatira (V. 19). Daher hier Lob und Tadel, Verheißung und Drohung mit einander verbunden sind.

Ephesus, die damalige Metropolis der kleinasiatischen Kirche, die uns aus der Geschichte des Paulus und als Residenz des Johannes bereits hinlänglich bekannt ist, hatte zwar den Kampf mit den gnostischen Irrlehren, wovor sie schon Paulus warnen mußte (Apg. 20, 29), bestanden und die Reinheit der überlieferten Lehre treu bewahrt, war aber von dem Eifer der ersten Liebe abgefallen und wird daher ernstlich zur Buße ermahnt. Sie repräsentirt also jenen in verschiedenen Kirchen öfter wiederkehrenden Zustand einer erstorbenen und versteinerten Orthodoxie. Der Eifer für die reine Lehre ist zwar von größter Wichtigkeit, wird aber werthlos ohne lebendige Herzensfrömmigkeit und werkthätige Liebe. Das Sendschreiben an den Engel von Ephesus ist besonders auf die spätere griechische Kirche anwendbar.

Pergamus, die nördlichste dieser Städte, in Mysien gelegen, ehemals die Residenz der Könige von Asien aus attalischem Geschlecht, berühmt durch eine reiche Bibliothek, jetzt ein kleines türkisches Städtchen von etwa 2000 Einwohnern, Namens Bergamo, war der Sitz einer Gemeinde, die unter schwierigen Verhältnissen große Treue bewiesen hatte, aber Anhänger gefährlicher gnostischer Irrlehren in ihrer Mitte duldete. Wegen dieses Mangels an strenger Kirchenzucht wird auch sie zur Buße aufgefordert. —

Die Gemeinde von Thyatira, einer blühenden Gewerb- und Handelsstadt in Lydien, an deren Stelle noch jetzt ein nicht unbedeutender Ort, Namens Ak-hissar steht, zeichnete sich durch selbstverläugnende, werkthätige Liebe und Ausdauer sehr vortheilhaft aus, war aber ebenfalls zu nachgiebig gegen verderbliche Irrthümer, welche das Christenthum durch heidnische Grundsätze und Unsitten entstellten. — Die beiden letzten Gemeinden, besonders die von Thyatira, bilden also das gerade Gegenbild von Ephesus und sind die Repräsentanten einer eifrigen praktischen Frömmigkeit in Verbindung mit einem theoretischen

Latitudinarianismus. Da die Lehre immer mehr oder weniger auf das Leben einwirkt, so ist auch dieß ein gefährlicher Abweg, und das allein ist ein wahrhaft gesunder und blühender Zustand der Kirche, wo reine Lehre und reines Leben, Glaube und Liebe, theoretische Rechtgläubigkeit und praktische Frömmigkeit mit einander harmonisch verbunden sind und sich gegenseitig befördern.

Mit Recht haben erleuchtete Kirchenlehrer von jeher in diesen sieben Gemeinden von Kleinasien ein Spiegelbild der christlichen Kirche im Großen und Ganzen bis an's Ende der Zeit gesehen. „Es giebt keinen vermischten, oder guten, oder bösen Zustand, von dem diese Sendschreiben nicht ein Muster und dafür taugliche, heilsame Lehre enthalten." Auch in diesem Theile, wie überall, erweist das Wort Gottes und die Geschichte der apostolischen Kirche ihre Anwendbarkeit auf alle Zeiten und Verhältnisse, und ihre unerschöpfliche Fülle von Belehrung, Warnung und Trost für alle Lagen und Stufen des sittlich-religiösen Lebens.

Zweites Buch.

Das sittlich-religiöse Leben.

Erstes Kapitel.

Der Einfluß des Christenthums auf die sittlichen Verhältnisse.

§. 109. Die neue Schöpfung.

Wenn man den Maßstab: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen" an das Christenthum anlegt, wenn man von seinen sittlichen Wirkungen auf seinen Charakter und Ursprung schließt: so erweist es sich unter allen Religionen nicht nur als die reinste und beste, sondern schlechthin als die allein wahre und vollkommene Religion, welche die Sittlichkeit, die vor Gott gilt, erst möglich macht und zur Vollendung bringt. Die heidnischen Religionen dulden in ihrem Schooße eine Masse unsittlicher Grundsätze und Handlungen und sanctioniren sie sogar durch ihre Lehre von den Göttern, in denen wir alle menschlichen Leidenschaften in potenzirter Gestalt wiederfinden. Zwar begegnen wir bei einem Confucius, Sokrates, Plato, Cicero, Seneca, Plutarch, Mark Aurel und anderen Weisen des Alterthums einer Menge der schönsten Vorschriften und erhabensten Sittensprüche; allein sie haben weder die Welt gebessert, noch auch nur einen einzigen Sünder gerechtfertigt. Es sind vereinzelte Lichtblitze, die noch keinen Tag machen, es fehlt ihnen an einem Alles durchdringenden Princip, an Einheit, Vollständigkeit und praktischer Lebenskraft[1]). Die That ist die kräftigste Predigt, und nur Leben zündet Leben.

[1]) Cicero thut in den Tusculanen II, 22, wo er bloß von Einer Seite der Tugend, nämlich von der Ueberwindung des Schmerzes, redet, in welcher doch gerade das heroische Römerthum Bewunderungswerthes geleistet hat, das merkwürdige Geständniß, daß er einen vollendeten Weisen noch nicht gesehen (quem adhuc nos quidem vidimus neminem), und daß die Philosophen ihn bloß beschrieben haben, wie er sein

Auf einer weit höheren Stufe steht das Judenthum, da es nicht Product der sich selbst überlassenen, verirrten Phantasie und Speculation, sondern göttliche Offenbarung ist; es setzt sich fortwährend die Ehre Jehovahs und die Heiligkeit des Menschen zum Ziel. Aber es ist doch nur ein Schattenbild des zukünftigen Wesens (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1), eine Vorbereitung auf Den, Der das Gesetz und die Propheten erfüllt, das Ideal heiliger Liebe in Seinem Leben vollkommen dargestellt, den Menschen mit Gott versöhnt und dadurch erst die allein lautere Quelle wahrer Tugend aufgeschlossen hat. Das Gesetz fordert, das Evangelium schenkt; das Gesetz zeigt uns das Sollen, das Evangelium giebt uns das Können; jenes ist ein Spiegel der Heiligkeit, dieses der Liebe Gottes; jenes verklagt und verdammt, dieses rechtfertigt und segnet. Zwar hat das Gesetz auch seine Verheißungen, aber sie sind geknüpft an die vorausgehende Erfüllung seiner Gebote, und diese ist nur möglich durch den Geist des Evangeliums. Nur der übernatürlich gewirkte Glaube an Jesum, den Erlöser, enthält ein wirksames Heilmittel gegen die Krankheit der Sünde, versetzt uns in die lebendige Gemeinschaft mit Gott und in das Element der uneigennützigen Gottes- und Menschenliebe, worin das Wesen der wahren Frömmigkeit und Tugend besteht. Ohne Wiedergeburt durch den heiligen Geist giebt es im Grunde bloß eine äußere Angemessenheit an die Forderungen des Gesetzes aus mehr oder weniger selbstsüchtigen Motiven, eine Legalität, die sich zur christlichen Sittlichkeit verhält, wie die Statue zum lebendigen Menschen, oder wie der Schatten zur Wirklichkeit.

Das Christenthum ist demnach im eigentlichen Sinne eine neue sittliche

würde, wenn je Einer zu erwarten stünde (qualis futurus sit, si modo aliquando fuerit). Das höchste Ideal der Sittlichkeit, zu dem sich das classische Alterthum erhoben hat, ist jener durch Leiden sich bewährende Gerechte (δίκαιος), den Plato im zweiten Buche der Republik im Contraste mit dem Ungerechten (ἄδικος) schildert, Politia p. 74 sqq. ed. Ast. (opp. vol. IV.) p. 360 E sqq. ed. Bip. Während der Ungerechte, sagt Plato, sich den Schein der Gerechtigkeit giebt, um seine Ungerechtigkeit durchzusetzen, so ist der Gerechte dagegen ein einfacher und aufrichtiger Mann, der nach Aeschylos gut sein, und nicht gut scheinen will, der „ohne irgend Unrecht zu thun, doch den Schein der größten Ungerechtigkeit an sich haben solle (μηδὲν γὰρ ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τῆς μεγίστης ἀδικίας), damit er die Gerechtigkeit bewähre, indem er auch durch die üble Nachrede und Alles, was daraus entsteht, sich nicht zum Nachgeben bewegen läßt, sondern unveränderlich bleibe bis zum Tode, indem er zwar das ganze Leben hindurch für ungerecht gehalten wird, in Wahrheit aber gerecht ist.“ Ja, Plato weissagt, als hätte er eine Ahnung von Christo dem Gekreuzigten gehabt, diesem Gerechten, daß er „gegeißelt, gefoltert, gefesselt, der Augen beraubt und, nachdem er alles Mögliche erduldet, an einem Pfahl aufgeknüpft werden wird“ (p. 361 E ed. Bip.). Allein einmal erhebt sich diese Schilderung doch nicht von der rechtlichen und gesetzlichen in die eigentlich religiöse Sphäre, und sodann ist sie eben ein bloßes Ideal, ein abstractes Gedankenbild ohne die Gewißheit seiner dereinstigen Verwirklichung, so zu sagen eine unbewußte und bedeutsame Weissagung der scheinlosen, leidenden Tugend in Knechtsgestalt, die vier Jahrhunderte später in Jesu Christo erschienen und zum Heile der Welt gekreuzigt worden ist.

Schöpfung, welche aber freilich die alte Schöpfung nicht vernichtet, sondern ihre durch die Sünde verderbten und gehemmten Kräfte erlöst und zur Vollendung bringt. Sie erscheint zunächst in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit in der gottmenschlichen Person Jesu Christi, in dem zweiten Adam, dem Haupte und Repräsentanten der wiedergebornen Menschheit. Um Versöhner und Erlöser zu sein, mußte Er Sich in alle Bewegungen und Zustände der menschlichen Natur hineinleben, alle ihre Schmerzen und sittlichen Kämpfe durchmachen, die Versuchung zum Bösen, die von außen her auch an Seine reine Seele, wie an den ersten Adam, als unentbehrliche Prüfung und Tugendübung herantrat, vollständig überwinden, ohne ihr auch nur ein einziges Mal oder für einen Augenblick zu erliegen, in steigendem Conflict mit dem irdischen und unterirdischen Reiche der Finsterniß Seinen Gehorsam gegen Gott und Seine Liebe zur Menschheit bis zur Aufopferung Seines eigenen Lebens bewähren und auf diese Weise die Macht der Sünde in ihrem ganzen Umfang brechen und die Idee sündloser Heiligkeit, das Ideal sittlicher Vollkommenheit in Seiner eigenen Person darstellen[1]). Davon zeugt auch in der That die ganze evangelische Geschichte, sowie die tägliche Erfahrung aller Gläubigen, welche fortwährend den Einfluß dieses sittlichen Ideals auf sich verspüren und sich dabei bewußt sind, daß er nicht von ihrer Natur, noch von einem anderen Menschen, sondern von der Person Christi ausgeht. Seine erhabene Sittenlehre ist nur der Wiederschein Seines Charakters. Sein Leben, wie es uns die ungelehrten Evangelisten mit dem kunstlosen Pinsel der unverdorbensten Wahrheitsliebe aus eigener persönlicher Anschauung schildern, und wie es seither dem Glauben der Kinder Gottes als die heiligste und gewisseste aller Realitäten zu Grunde liegt, ist eine ununterbrochene Gemeinschaft mit Gott, Seinem himmlischen Vater, eine ungetrübte Harmonie aller Seelenkräfte, eine vollkommene Herrschaft der Ver-

[1]) Die kirchliche Christologie faßt die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur im Erlöser als ein Gewordenes, als ein vollendetes Factum auf. Das ist die dogmatische Betrachtungsweise. Daneben giebt es aber auch eine historische und ethische Betrachtung, welche im Resultate mit jener übereinstimmt, sie aber zugleich ergänzt, indem sie die Vereinigung in ihrem Werden, in ihrer Entwicklung, als eine stets wachsende Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des Menschen auffaßt. Diese beiden Processe bedingen sich gegenseitig und vollenden sich zu gleicher Zeit, indem sie mit einander Eins (nicht einerlei) werden. In demselben Maße, in welchem sich das Göttliche in die verschiedenen Altersstufen und Zustände des menschlichen Seins hineinbildete, wurde dieses vergöttlicht, und umgekehrt. Die durch den heil. Geist vermittelte Herablassung des ewigen Logos in den mütterlichen Schooß der Jungfrau, in welcher die religiöse Empfänglichkeit des ganzen Geschlechts zur Reife gekommen ist, bildet den Anfang, die Erhebung der so mit dem Logos für immer vereinigten und doch nicht vermischten menschlichen Natur zur Rechten des Vaters und zur Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft bildet das Ende dieser heiligen Biographie des zweiten Adam. Nur sofern] Er das, was Er ist, durch einen sittlich-religiösen Proceß, durch die Thätigkeit Seines Willens geworden ist, kann Er im eigentlichen Sinne unser Vorbild sein, dem wir nachstreben sollen. Vgl. Luc. 2, 52. Hebr. 5, 8.

nunft über die Sinnlichkeit, des Geistes über den Leib, des Gottesbewußtseins über das Selbst- und Weltbewußtsein, ein stets siegreicher Kampf gegen alle Formen der Sünde und des Irrthums, dabei aber zugleich eine ungetheilte Hingebung an das Wohl der Menschheit in ihrer Gesammtheit ohne Rücksicht auf Nationalität, Alter, Geschlecht, Stand und Bildung, sich in ihre Interessen hineinlebend, ihre sittlichen und physischen Leiden im innigsten Mitgefühle tragend, ihre Gebrechen heilend, ihre Empfänglichkeit für das Göttliche befriedigend und vollendend, kurz — Eine große That der freisten und reinsten Gottes- und Menschenliebe. In Ihm sind Frömmigkeit und Sittlichkeit, die absolute Hingebung an Gott und die absolute Hingebung an die Menschheit, nur die beiden Aeußerungen derselben Kraft, also vollständig versöhnt.

Wo findet sich im ganzen Universum ein Wesen, so voll Ernst und Milde, Hoheit und Demuth, Haß gegen die Sünde und Liebe zum Sünder, so tief bewegt und begeistert und doch so himmlisch heiter und ruhig, so ebenmäßig und harmonisch, so durch und durch von der alleinigen Rücksicht auf Gottes Ehre und das Heil der Welt beherrscht, so göttlich und doch so ächt menschlich, so erhaben und ehrfurchtgebietend und doch so unwiderstehlich anziehend — als der sittliche Charakter Jesu von Nazareth? Hier ist mehr als die Majestät des gestirnten Himmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns, welche selbst das prosaische Gemüth des Philosophen Kant mit stets steigender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllte: hier ist das Allerheiligste der Geschichte, das selbst der Unglaube, wenn er anders noch einen Funken von Gefühl für Menschenwürde und Anstand hat, nicht zu besudeln wagt; hier das Licht der Welt, das sein Dasein und seine Herrlichkeit unmittelbar selbst bezeugt und seine Strahlen durch alle Zeiten und Völker sendet; hier der frische Lebensborn, in dem sich die Edelsten unseres Geschlechts gebadet, gereinigt, verjüngt und zu allem Großen, Guten und Erhabenen begeistert haben; hier der einzige feste Ausgangs- und Ruhepunkt der Seele, mit dessen Erschütterung auch alles Vertrauen in den sittlichen Adel und die ewige Bestimmung der Menschheit, ja alle Gewißheit schwinden würde; hier die alleinige und sichere Zufluchtsstätte der Mühseligen und Beladenen — und das sind alle, die sich selber kennen — wo sie Ruhe und Erquickung finden und schon nach kurzer Erfahrung mit Petrus ausrufen: „Herr, wohin sollen wir gehen? Du allein hast Worte des ewigen Lebens!“ — „Man könnte sich für die bloße Idee,“ sagt der kindlich gemüthliche Claudius, (wie viel mehr für die lebendige, leibhaftige Wirklichkeit) „wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann, zu spotten und zu lachen, der muß verrückt sein. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an.“

Durch Sein sündlos heiliges Leben, durch Seine freiwillige Selbstaufopferung am Kreuze an unserer Statt und zu unserem Besten, und durch Seinen Triumph über Grab und Tod hat Christus eine vollständige Versöhnung und Erlösung für die Menschheit gestiftet und ist der Gründer und das Haupt eines neuen sittlich-religiösen Reiches geworden, welches in sich die übernatürliche

Kraft und doppelte Bestimmung hat, die Welt einerseits zu reinigen von allen Elementen der Sünde und des Irrthums, andererseits sauerteigartig zu durchdringen, positiv zu heiligen und zu vollenden. Diese reinigende und entwickelnde Wirkung des Erlösers in Seinem Reiche und durch dasselbe ist in sich absolut und findet nur in der sittlich-religiösen Vollkommenheit ihr Ziel und ihre Befriedigung. Wenn daher noch immer Unvollkommenheit, Sünde und Irrthum in der Welt ist, so liegt der Grund nicht im Erlöser und der Constitution Seines Reiches, sondern in der menschlichen Natur und ihrer Widersetzlichkeit. Jeder Gläubige muß sich selbst gestehen, daß das ihm noch anklebende Böse lediglich seine eigene Schuld ist. So weit er in Christo lebt, so weit ist er auch eine neue Creatur; das Alte ist vergangen, es ist Alles neu geworden (2 Kor. 5, 17). Sodann ist jene Wirkung auch in ihrer Ausdehnung absolut und universal, sie erstreckt sich, wie auf alle Kräfte und Fähigkeiten des Individuums, so auch auf alle normalen, von Gott geordneten Verhältnisse und Zustände des menschlichen Lebens, und ruht nicht, bis die Menschheit in ihrer Totalität (nicht im numerischen, sondern im organischen Sinne) vollendet, bis alle Wissenschaften, Künste, Staaten und geselligen Einrichtungen in seliger Freiheit Gott dienen, und selbst der Leib und die ganze Natur wiedergeboren und zum Schauplatz der vollendeten Theokratie verklärt, die neue Erde mit dem neuen Himmel vermählt, und Gott Alles in Allem sein wird. Denn Christus ist nicht etwa bloß „ein Kleriker oder ein Pfarrer, sondern ein hoherpriesterlicher König [1])", Dem die ganze Welt gehört und zuletzt gehorchen muß. So ist also die Menschwerdung des ewigen Wortes wie einerseits die Culmination aller früheren vorbereitenden Offenbarungen Gottes und der Abschluß der alten Geschichte, so andererseits der schöpferische Anfang einer unabsehbaren Reihe von Wirkungen und Einflüssen, welche, von diesem Centralfactum und seiner stets gegenwärtigen Lebenskraft ausgehend, sich durch alle Jahrhunderte und Nationen erstrecken und nur mit der dritten und letzten Schöpfung endigen werden. Mit der natürlichen Schöpfung beginnt das Alte, mit der sittlichen Schöpfung oder der Incarnation das Neue Testament, und mit der Vermählung beider, mit der absoluten Verklärung der Natur in den Geist, der Welt in das Reich Gottes, schließt das heilige Bibelbuch [2]).

Wir haben nun zu sehen, wie sich diese sittlich umbildende Kraft des Geistes Christi in der apostolischen Kirche zunächst im persönlichen Charakter der Apostel, dann im Familien- und Gemeindeleben und endlich im großen bürgerlichen und nationalen Verkehr kund gab.

§. 110. Die Apostel.

Wenn wir das individuelle Leben und Wirken der Apostel, wie wir es bereits im Einzelnen dargestellt haben, ihre geringe Herkunft und Bildung, ihre

---

[1]) Worte von Dr. R. Rothe in der Vorrede zum ersten Bande seiner „Theologischen Ethik" (1845) S. XIII.

[2]) Vgl. oben §. 6.

uneigennützigen Motive und Absichten, ihre enormen Leistungen bei fast völligem Mangel an äußeren Mitteln, ihren unberechenbaren Einfluß nicht nur auf die Zeitgenossen, sondern auf die ganze nachfolgende Kirchengeschichte überschauen: so werden wir unwillkührlich von dem Eindruck einer sittlichen Gewalt, Reinheit und Erhabenheit überwältigt, welche über die Sphäre der bloß natürlichen Willenskraft weit hinausragt, und vor welcher die größten Heroen des Heidenthums wie Schatten verschwinden. Hier weht uns überall der frische Lebensodem einer neuen sittlichen Schöpfung, einer den innersten Mittelpunkt der Persönlichkeit umwandelnden Wiedergeburt entgegen, die nur durch die Kraft des heil. Geistes zu Stande kommen kann. Einige galiläische Fischer, die früher als Juden so scharf trennten zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen und vor einer Vermischung beider, als vor gräulicher Abgötterei zurückschreckten, erhoben sich zur Anschauung des absoluten Gottmenschen und bewiesen schon dadurch, daß sie selbst Kinder Gottes geworden waren, in denen sich jenes urbildliche, sündlos heilige Leben des Erlösers abspiegelte. Sie konnten alle mit Paulus sagen: „Ich lebe, doch nicht mehr ich (nach meinem alten natürlichen Menschen, nach dem Fleische, als Sklave der Sünde und des Gesetzes), sondern es lebet in mir ‚Christus" (Gal. 2, 20). Ihre Frömmigkeit war also ein reales Einwohnen Christi durch den heil. Geist vermittelst des Glaubens in ihren Seelen, so daß Er ihre Alles bewegende Lebensmacht bildete, daß sie durch Ihn, in Seinem Geiste und Sinne dachten, redeten, schrieben und handelten.

Diese Einheit der Apostel mit Christo war zwar keine *pantheistische* Vermischung, vielmehr behielten sie nach wie vor ihr Selbstbewußtsein, ihre Persönlichkeit und Individualität, und überhaupt ist wahre, lebendige Einheit gar nicht denkbar ohne persönlichen Unterschied; aber auf der anderen Seite war sie ebensowenig eine *bloß moralische* Verbindung, eine Sympathie der Gedanken, Gefühle und Bestrebungen, wie sie etwa zwischen einem frommen Juden und Moses, zwischen einem Muhammedaner und Muhammed und überhaupt zwischen Schüler und Lehrer und anderen geistesverwandten Menschen Statt findet; sondern sie war die tiefste, innigste, heiligste und unauflöslichste Vereinigung, die sich nächst der unerforschlichen Dreieinigkeit und dem Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur im Erlöser denken läßt, eine eigentliche *Lebensgemeinschaft*, die sich auf den ganzen Menschen erstreckt, in dem innersten Centrum des Geistes anfangend und in der Auferstehung des Leibes sich vollendend (2 Kor. 3, 18. Phil. 3, 24), eine Lebensgemeinschaft, die nach der erhabenen Darstellung der Schrift selbst ihr Urbild in dem Mysterium der ewigen Einheit des Eingebornen mit dem Vater (Joh. 17, 21), ihr Abbild in den zartesten und innigsten Verbindungen auf dem Gebiete der Natur hat, wie in dem Verhältniß zwischen Leib und Seele, zwischen den Gliedern und dem Haupte, zwischen Gattin und Gatte, zwischen der Rebe und dem Weinstock[1]).

[1]) Vgl. Joh. 6, 54—58; 15, 1—8. Röm. 8, 9—11. 1 Kor. 6, 17; 12, 14—27.

Christus ist nicht nur der Urheber des Lebens der Gläubigen, wie Adam der Urheber unseres natürlichen Daseins, sondern „als der lebendigmachende Geist" (1 Kor. 15, 45) zugleich die immer gegenwärtige und unerschöpfliche Lebensquelle, von welcher ihre ganze geistige Existenz in jedem Augenblicke abhängt, wie die Rebe vom Weinstock, und aus welcher sie zu jeder Rede und That stets neu begeistert werden (vgl. Joh. 14, 19; 15, 5: „ohne Mich könnet ihr nichts thun").

Im Verhältniß zum Erlöser war also das sittlich religiöse Leben der Apostel ein abgeleitetes, aus Seiner Fülle hervorgequollenes und in der völligen Abhängigkeit von Ihm zugleich ein wahrhaft freies; im Verhältniß zu der Kirche aber ein relativ ursprüngliches, in ungewöhnlicher Frische und Klarheit sprudelndes, die kräftigste und lauterste Fortsetzung des irdisch menschlichen Lebens Jesu selbst, also ein Leben der Liebe, der unbedingten Hingabe an Gott und an das ewige Wohl der Menschheit bis zum letzten Athemzuge. Ein specifischer Unterschied findet zwischen den Aposteln und den gewöhnlichen Christen nicht Statt, indem auch jene Alles dem Herrn verdanken, und diese durch den Glauben im heil. Geiste denselben unmittelbaren Zutritt zum Erlöser haben; wohl aber ein bedeutender gradueller Unterschied, so daß ein Petrus, Paulus und Johannes in weit tieferem Sinne und höherem Maße unsere Muster und Vorbilder sind, als die erleuchtetsten und gottseligsten Märtyrer, Kirchenväter und Reformatoren.

Was die Art und Weise ihres Uebergangs aus dem natürlichen in dieses höhere Geistesleben betrifft, so war dieselbe verschieden je nach ihrer Individualität, an welche Sich Gott in Seinen Offenbarungen gnädig accommodirt. Der Herr Selbst vergleicht (Joh. 3, 8) den Geist Gottes im Werke der Wiedergeburt mit dem Winde, zunächst deßhalb, weil beide, geheimnißvoll in ihrem Ursprung und Ziel, absolut frei, und doch zugleich unläugbar und unwiderstehlich in ihren Wirkungen sind. Man kann aber die Vergleichung wohl auch auf die verschiedenen Grade der Stärke und der Schnelligkeit ausdehnen. Denn wie der Wind das Eine Mal als wüthender Orkan, von Donner und Blitz begleitet, daherbraust, Bäume entwurzelnd, Häuser niederwerfend und Schiffe an Felsenriffen zertrümmernd; das andere Mal aber allmählig und kaum bemerkbar als sanfter kühler Abendwind sich erhebt, lieblich um die Schläfe spielend, uns erkühlend und erquickend: so ist es auch mit dem heil. Geiste, je nachdem Er es mit einem stolzen, energischen Charakter, oder mit einer bescheidenen, sanftmüthigen Seele, mit einem ergrauten Verbrecher, oder mit einem

---

Gal. 2, 20 f. Ephes. 1, 22 f.; 4, 15 f.; 5, 22—33. Kol. 1, 18. 24; 2, 19; 3, 3 f. und viele andere Stellen, besonders auch die unzählige Mal wiederkehrende paulinische Phrase „im Herrn", „in Christo", wo das ἐν nicht instrumental gefaßt und mit διά verwechselt werden darf, sondern die Lebenssphäre, das Element bezeichnet, in welchem sich die Gläubigen bewegen, und worin alle ihre sittlichen Verhältnisse, ihre Pflichten als Eltern und Kinder, als Mann und Weib, als Herren und Dienstboten, als Regenten und Unterthanen u. s. w. ihren Grund und ihre Bedeutung haben.

unschuldigen Kinde zu thun hat. Auf einen Paulus kam der göttliche Segen überraschend, wie ein heftiger Gewitterschauer, auf einen Johannes wie ein sanfter Thau oder wie die milden Strahlen der Frühlingssonne. Doch darf man sich auch im ersteren Falle die Umwandlung nicht als eine völlig abrupte und magische denken. Vielmehr sind auch die sogenannten plötzlichen Bekehrungen immer in irgend einer, wenn auch dem Bewußtsein des Bekehrten selbst nicht deutlich bekannten Weise vorbereitet und brechen den Zusammenhang mit dem früheren Leben nie total ab [1]). Denn die Wiedergeburt ist überhaupt nicht eine Vernichtung, sondern eine Erlösung, Verklärung und Heiligung der natürlichen Gaben, Kräfte und Eigenthümlichkeiten. Das Christenthum verhält sich zu allem rein Menschlichen anziehend, entwickelnd und vollendend; bloß zur Sünde steht es in unerbittlichem Gegensatz, diese ist aber nichts Substanzielles, sondern ein später eingedrungenes Accidens, nicht die Natur selbst, sondern Corruption der von Gott geschaffenen und an sich guten Natur. Den Manichäismus hat die Kirche immer als eine Irrlehre verworfen, welche zur Läugnung der Erlösungsfähigkeit, wie das entgegengesetzte Extrem des Pelagianismus zur Läugnung der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen führt.

So finden wir denn auch bei den Aposteln ihr Temperament und ihre eigenthümlichen Fähigkeiten auch nach ihrer Bekehrung, aber aus der Sphäre der Natur in die Sphäre des Geistes, und aus dem Dienste der Selbstsucht und der Welt in den Dienst Gottes erhoben. Wie einig sind sie und doch wie grundverschieden zugleich! Die Kirche gleicht einem Garten, in welchem die Blumen jeglicher Gattung und Zone mit den mannigfaltigsten Farben durcheinanderspielen, einer Melodie, wo die höchsten und tiefsten Töne in wundersamer Harmonie zusammenklingen, einem Leibe, dessen Glieder jedes seine besondere Gestalt und eigenen Beruf haben, aber doch von demselben Haupte geleitet, von demselben Blute durchströmt sind und demselben Zwecke dienen, wie dieß Paulus selbst auf unverbesserliche Weise 1 Kor. 12, 4 ff. auseinandersetzt. Gerade in dieser unendlichen Mannigfaltigkeit göttlicher Gaben und Kräfte müssen wir die unerschöpfliche Weisheit und Gnade des Herrn bewundern und anbeten. Durch die unbefangene Betrachtung dieser Einheit in der Verschiedenheit, und der Verschiedenheit in der Einheit sollen wir zugleich von aller Bigotterie und Engherzigkeit frei werden und uns zu ächter Liberalität und Katholicität der Gesinnung erheben.

Petrus behielt sein feuriges Naturell, seine rasche Entschlossenheit zur Rede und That, sein praktisches Herrschertalent, aber es wurde von der unreinen Beimischung der Eitelkeit und Selbstüberschätzung geläutert, mit aufrichtiger Demuth gepaart, nachhaltiger und zuverlässiger, und suchte fortan nicht mehr das Seine, sondern allein des Herrn Ehre und der Seelen Heil (vgl. 1 Petr. 4,

---

[1]) Vgl. den schönen Aufsatz von Dr. Neander: „Die mannigfachen Wege des Herrn in dem Werke der Bekehrung," in dessen „Kleinen Gelegenheitsschriften" 3. Aufl. (1829) S. 130 ff.

10. 11; 5, 1 ff. und oben §. 89). Johannes blieb ein Donnersohn in der Kühnheit und Massenhaftigkeit seiner Ideen, in dem erschütternden Eifer gegen alles Ungöttliche und Antichristliche, in der scharfen Scheidung des Lichtes und der Finsterniß, der Wahrheit und der Lüge, des Geistes Christi und des Geistes der Welt, der Gotteskinder und der Teufelskinder; aber die leidenschaftliche Unbesonnenheit, die einst voreilig zerstörendes Feuer vom Himmel herabflehen wollte, hatte er abgelegt und sich ganz unter die Herrschaft des Geistes seines Meisters gestellt. In seinem Charakter durchdringen sich auf eine seltsame und doch psychologisch keineswegs unbegreifliche Weise die innigste Liebe mit der heiligsten Strenge, eine fast jungfräuliche Zartheit und Milde mit der kräftigsten Apathie gegen alles Unreine[1]).

Am vollständigsten liegt uns der Charakter des Paulus in seinen zahlreichen Briefen und in der Apostelgeschichte vor Augen, wie er denn auch am meisten gearbeitet hat (1 Kor. 15, 10). Bei ihm ist der Uebergang aus dem alten in das neue Leben am schroffsten und darum am auffallendsten, wie er sich denn auch selbst eine Fehlgeburt (ἔκτρωμα 1 Kor. 15, 8) nennt, um die gewaltsame, abnorme Weise seiner Christianisirung zu bezeichnen. Doch mußten seine großen Gaben und seine gelehrte Bildung, wodurch er sich vor allen andern Aposteln auszeichnete, unter der Leitung des Geistes Christi der Kirche die wichtigsten Dienste leisten, und ohne ihn würde es uns an einer vollständigen systematischen Darstellung der Heilslehre fehlen. Mit ungewöhnlicher Tiefe und Schärfe des Denkens, mit feuriger Energie und stolzer Unabhängigkeit des Willens ausgerüstet, dabei durchaus ernst und aufrichtig nach sittlicher Vollkommenheit ringend, aber ganz verblendet über den Weg und in der Sünde gegen den Menschensohn befangen (Matth. 12, 32), steht er zuerst an der Spitze der Eiferer für das Gesetz der Väter und hat den Bekennern des Nazareners den Untergang geschworen. Er unterdrückt die zarten Regungen des Mitleids, läßt sich selbst durch den Anblick der himmlischen Leidensgestalt des Stephanus nicht aus der Fassung bringen, zwingt die Christen, Blasphemieen gegen den Gekreuzigten auszustoßen, und eilt, mit Vollmachten vom Synedrium versehen, nach Damaskus, um auch da die gefährliche Secte wo möglich mit der Wurzel auszurotten. Wie ganz anders nach dem wunderbaren Vorgang, der den schnaubenden Saulus zu einem betenden Paulus, den grausamen Verfolger zum thätigsten Beförderer des Christenthums umwandelte! Da wurden alle jene Naturgaben, die bisher im Dienste eines blinden Fanatismus zerstörend gewirkt hatten, zu Gnadengaben des heil. Geistes und dem treuesten Dienste Christi des Gekreuzigten geweiht. Der ihm fortan nicht mehr als ein Usurpator der Messiaswürde, sondern als der wahrhaftige Weltheiland erschien und seine höchste und einzige Weisheit und Stärke war! Dieselbe Kraft, Entschiedenheit und Consequenz, aber gepaart mit Milde, Sanftmuth und Weisheit; dieselbe

[1]) Vgl. was wir schon oben §. 103 zur Charakteristik dieses Apostels gesagt haben.

Beharrlichkeit in der Verfolgung seiner Zwecke, aber ohne sich je eines unheiligen Mittels zu bedienen; dieselbe Selbstständigkeit und Herrschernatur, aber von der aufopferndsten Liebe getragen, die Allen Alles zu werden trachtet; dasselbe, ja noch ein größeres Eifern um Gottes Ehre, aber befreit von allen unreinen Triebfedern; dieselbe unerbittliche Strenge, aber nicht gegen den irrenden Bruder, sondern nur gegen die Sünde und das Antasten des Verdienstes Christi; dasselbe Feuer, aber nicht mehr eines leidenschaftlichen Zeloten, sondern eines zur Ruhe gekommenen, besonnenen, sich selbst beherrschenden Geistes; dieselbe dialektische Schärfe eines Rabbinen aus Gamaliels Schule, aber nicht mehr unnützen Grübeleien, sondern der Vertheidigung der evangelischen Lehre und der Bekämpfung aller Werkgerechtigkeit dienend! Von seiner Bekehrung bis zu seinem Märtyrertode in fast dreißigjährigem Dienste des Herrn zeigt Paulus eine solche Hoheit und Adel der Gesinnung, eine solche Zartheit und Tiefe des Gemüths, eine solche Uneigennützigkeit und Treue im Wirken für die erhabensten und heiligsten Zwecke, für die Ausbreitung des Gottesreiches und die Rettung unsterblicher Seelen, mitten unter fast beständiger Verfolgung und Trübsal, Verspottung und Angst, Hunger und Durst, Ketten und Banden, und, trotz seiner beispiellos erfolgreichen Wirksamkeit in zwei Welttheilen, trotz seines Bewußtseins von der unantastbaren Erhabenheit und Herrlichkeit seines Berufes, eine so ungeheuchelte Demuth, womit er sich für den geringsten Apostel und für den größten Sünder erklärt, allen Ruhm und alle Ehre ausschließlich der freien Gnade überweist und sich bloß seiner Schwachheit rühmen will, in der sich Gottes Kraft mächtig erweist, — kurz, einen so reinen und großartigen Charakter, daß er dasteht als eine lebendige Apologie für das Christenthum, die für den unbefangenen geschichtlichen und moralischen Sinn eine unwiderstehliche Kraft hat. Ja es scheint unbegreiflich, daß jemand nach dem gründlichen Studium eines solchen Lebens noch einen Augenblick an der Göttlichkeit des Evangeliums zweifeln kann. Von Betrug und Heuchelei kann nun einmal hier schlechterdings gar nicht die Rede sein; aber auch nicht von Selbsttäuschung und Schwärmerei. Denn gerade Paulus, obwohl er in den dritten Himmel entzückt wurde und dort unaussprechliche Worte hörte, war doch nichts weniger als ein Phantast, und zeigt vielmehr eine seltene Mäßigung, Klugheit und Selbstbeherrschung in allen seinen Verhältnissen und Lebenslagen. Ueberhaupt offenbart sich bei allen Aposteln eine enge Vereinigung von Taubeneinfalt und Schlangenklugheit, von Tiefe und Klarheit, von Fülle und Besonnenheit, von Lebendigkeit und Ruhe.

Man hat die vier Hauptapostel vielfach nach den Temperamenten charakterisirt, und dem Jakobus das phlegmatische, dem Petrus das sanguinische, dem Paulus das cholerische und dem Johannes das melancholische Temperament, jedes in christlicher Verklärung, zugewiesen. Die Vergleichung trifft aber nicht ganz zu, am wenigsten will das Phlegma auf den werkthätigen Jakobus und seine lebendige, kräftige Epistel passen. Es ist vielmehr bei allen eine Mischung der Temperamente mit dem Ueberwiegen des einen oder des an-

dern anzunehmen, wie bei jedem durchgebildeten Charakter[1]). Jakobus ist der gebundenste, Paulus der freiste, jener am meisten gesetzlich, dieser am meisten evangelisch, und doch berühren sie sich auch wieder auf eine merkwürdige Weise in dem gemeinsamen anthropologischen Ausgangspunkt, sowie in dem vergeistigten Begriff des Gesetzes und der Gerechtigkeit[2]). Petrus ist der äußerlichste und am meisten praktische, Johannes der innerlichste und am meisten mystische, und doch ist jener auch tief und innig, und dieser dringt mit demselben Eifer auf heiligen Wandel. Jakobus predigt vorzugsweise den werkthätigen, Petrus den bekennenden, Paulus den rechtfertigenden, Johannes den liebenden und genießenden Glauben; es ist aber bei allen im Grunde derselbe Glaube, nur in verschiedenen Lebensäußerungen, die nie abstract von einander getrennt werden können. Bei Jakobus ist das Gesetz, bei Petrus die Hoffnung, bei Paulus der Glaube, bei Johannes die Liebe der leitende Grundgedanke; aber nach Jakobus ist die Seele und Summe des Gesetzes die Liebe, und nach Johannes besteht die Liebe in der Erfüllung der göttlichen Gebote, dieselbe Liebe, auf welche gerade Paulus den schönsten und erhabensten Lobgesang aus lebendiger Erfahrung gedichtet hat, und in welcher auch Petrus dem Herrn treulich nachgefolgt ist bis zum Tode am Kreuze. Und was die Hoffnung betrifft, so sieht Petrus seinerseits in Christo die Erfüllung aller messianischen Verheißungen, während die andern Apostel alle und auch Johannes, der sonst am meisten den idealen Zustand anticipirt, mit ihm darin übereinstimmen, daß wir hier „in der Hoffnung selig sind", daß wir noch nicht im Lande des Schauens wandeln, und „noch nicht erschienen ist, was wir sein werden."

So ergänzen sich also diese Repräsentanten der vier Grundformen des christlichen Lebens, welche sich in der christlichen Kirche immer wiederholen, gegenseitig und klingen zusammen zu einer volltönenden Harmonie, zum Preise des Einen Erlösers, Dessen heiliger und heiligender Geist in ihnen allen lebt, und zur fortwährenden Belehrung, Ermunterung und Erbauung der Erlösten, die ihnen nachfolgen auf demselben Wege und zu demselben herrlichen Ziele[3]).

---

[1]) Mit Recht bemerkt Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu S. 46 der 5. Aufl.), daß man bei Jesu gar nicht von einem Temperament reden kann, indem dieses immer ein gewisses Mißverhältniß in der Mischung geistiger Vermögen, das Ueberwiegen Einer Seite der Gemüthsanlagen bezeichnet. „Bei Ihm findet sich nur das reinste temperamentum im alten Sinne des Wortes, eine durchaus harmonische Mischung, das rechte, gesunde Maß aller Kräfte und Anlagen." Aehnliches gilt von den Aposteln, nur in geringerem Grade, so weit sie sich diesem Urbilde nähern.

[2]) Was besonders Neander treffend nachgewiesen hat in dem Aufsatz: „Paulus und Jakobus; die Einheit des evangelischen Geistes in verschiedenen Formen," abgedruckt in seinen kleinen Gelegenheitsschriften S. 1 ff.

[3]) Der Schlachtruf, der St. Pauli Brust entsprungen,
Rief nicht sein Echo auf zu tausend Streiten?
Und welch' ein Friedensecho hat geklungen
Durch tausend Herzen von Johannis Saiten!

§. 111. Das Familienleben.

Die Ehe, dieses allgemeine sittliche Grundverhältniß, diese Pflanzstätte des Staates und der Kirche, ist zwar so alt als die Menschheit selbst und direct von Gott eingesetzt (1 Mos. 2, 18), artete aber unter dem Einfluß der Sünde aus und wurde erst durch das Christenthum zu ihrer vollen Würde und Bedeutung erhoben, indem es dieselbe aus dem höchsten Gesichtspunkte, als ein Abbild des Verhältnisses Christi zu Seiner Gemeinde, betrachtet und ihr dadurch eine religiöse Weihe, einen sacramentalen Charakter ertheilt, Ephes. 5, 22—33.

Durch diese Vergleichung ist einmal die Polygamie, die nicht nur mehr oder weniger bei allen heidnischen Völkern (am seltensten bei den Römern und Germanen), sondern selbst bei den Patriarchen des A. T. sich findet und bei den Muhammedanern sogar gesetzliche Sitte ist, für immer gerichtet, und dagegen die schon ursprünglich in der Schöpfung des ersten Menschenpaares begründete und vom mosaischen Gesetz als Ideal aufgestellte Monogamie zur Norm gemacht, ohne welche eine ihrer Idee entsprechende, wahrhaft glückliche Ehe sich gar nicht denken läßt. Sodann liegt darin die Unauflöslichkeit der Ehe, denn der Bund zwischen Christo und der Kirche, Seiner Braut, kann nicht gebrochen werden. Mann und Weib sind Ein Fleisch, und was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht trennen (vgl. Matth. 19, 3—9. 1. Kor. 7, 10). Mit der Erleichterung der Ehescheidung geht auch immer eine Vermehrung der Unsittlichkeit Hand in Hand.

Das Christenthum hat ferner das Weib erst zu seiner rechten Würde erhoben. Bekanntlich wurde dasselbe im Alterthum selbst bei den hochgebildeten Griechen vorherrschend als bloßes Werkzeug sinnlicher Lust, also von dem niedrigsten und gemeinsten Gesichtspunkt aus aufgefaßt, seine Erziehung entsetzlich vernachlässigt; und wenn es zuweilen eine hervorragende Stellung in der Gesellschaft erlangte, so geschah dieß fast ausschließlich in Folge körperlicher Reize und witziger Unterhaltungsgabe, nicht aber durch die sittliche Macht und Reinheit des Charakters. Selbst der erhabene Plato weiß nichts von der Heiligkeit der Monogamie, da er in seinem idealen Staate die Weibergemeinschaft gestattet. Auch läßt er den sterbenden Sokrates Gattin und Kinder ohne ein Wort der Liebe wegschicken, damit seine göttliche Ruhe nicht gestört werde. In den ethischen Schriften des Aristoteles wird unter den vielen Tugenden niemals die Keuschheit und Barmherzigkeit, diese Grundpfeiler ächter Sittlichkeit, aufgeführt. An Ahnungen der Würde und hohen Bestimmung des weiblichen Geschlechtes fehlte es allerdings den Griechen nicht, wie schon Homers Penelope

---

Wie viele rasche Feuer sind entglommen
Als Wiederschein von Petri Funkensprühen!
Und sieht man Andre still mit Opfern kommen,
Ist's, weil sie in Jakobi Schul' gediehen: —
Ein Satz ist's, der in Variationen
Vom ersten Anfang forttönt durch Aeonen.

und Andromache zeigen. Allein von der Poesie zur Wirklichkeit ist noch ein großer Schritt. Sophokles griff in der Zeichnung der frommen, kindlich ergebenen, aufopfernden Dulderin Antigone, die ihrem blinden Vater in's Exil folgte und sein hartes Geschick auf jegliche Weise zu erleichtern suchte, prophetisch über den Gesichtskreis des Heidenthums hinaus; sie ist ein ideales Gebilde der dichterischen Phantasie, das erst unter christlichen Nationen verwirklicht wurde. Die großen Dichterinnen Griechenlands, die edlen Schülerinnen des Pythagoras, die spartanischen Mütter, die Jungfrauen, welche das heilige Feuer der Vesta nährten, die altrömischen Matronen, welche die Pietät als den Keim aller Tugend pflegten, Coriolans Mutter, die Mutter der Gracchen, Cornelia, sind allerdings historische Gestalten, und selbst die spätere Kaiserzeit producirte noch Frauen wie Julia Procilla, Agricola's Mutter, die selbst der strenge Stoiker und Sittenrichter Tacitus preist. Allein selbst wenn wir uns ihre Tugenden von den entstellenden heidnischen Zuthaten befreit und reiner denken, als sie in Wirklichkeit waren, so bildeten sie doch die seltenen Ausnahmen. Der Gesammteindruck von dem Zustand des Weibes im classischen Alterthum ist ohne alle Frage der des Leidens und der Unterdrückung. Es stand im Wesentlichen auf Einer Stufe mit den Sklaven, war ein Opfer des Egoismus des Mannes und ihm gegenüber in Rom selbst unmündig und rechtlos, auch für ihre Kinder, die mehr dem Staate, als dem Hause angehörten. — Am höchsten standen noch in dieser Hinsicht die Germanen, welche sich durch große Achtung vor dem weiblichen Geschlechte[1]), Keuschheit und eheliche Treue vor den übrigen Heiden vortheilhaft auszeichneten und durch diese und andere Eigenschaften für das Evangelium besonders prädisponirt waren. Aber ihr bleibendes Fundament und ihre höhere Weihe erhielt dieselbe doch erst durch die Beziehung auf das heiligste denkbare Verhältniß. Das Christenthum reißt zwar das Weib nicht aus seiner natürlichen Sphäre der Unterordnung und des häuslichen Kreises heraus und in den Strudel des öffentlichen Wirkens hinein, vor dem es instinctmäßig zurückschreckt, aber es setzt dasselbe in religiöser Hinsicht neben den Mann als Miterbin derselben himmlischen Güter (1 Petri 3, 7) und hat durch Lehre und glänzende Beispiele, wie die Mutter des Herrn, Salome, Martha und Maria, Maria Magdalena, die Entwicklung der edelsten und liebenswürdigsten weiblichen Tugenden in allen ihren Gestalten erst möglich gemacht. Darum begegnet uns fortan das Weib als Freude und Zierde des Gatten, als liebevolle Mutter, als Erzieherin der Kinder zur Tugend und Gottseligkeit, als Hort und Halt der Familie, als reine, gottgeweihte Jungfrau, als Dienerin der Gemeinde und barmherzige Schwester für die Linderung aller Noth, als Dulderin um Jesu willen mit übermenschlichem Heldenmuth, als schützender Friedensengel, als leuchtendes Vorbild der Reinheit, der Demuth, der Sanftmuth, der Geduld und der aufopferndsten Liebe und hingebendsten

[1]) Die sich schon in der Bedeutung des Wortes Frau = die Erfreuende, die Herrin, kund giebt.

Treue, so daß selbst ein Heide und Einer der begeistertsten Lobredner altgriechischer Bildung, der berühmte Rhetor Libanius, voll Bewunderung ausrief: „Was haben doch die Christen für Weiber!“

Endlich lassen sich aus jener fruchtbaren Vergleichung alle Pflichten der Ehegatten zu einander und beider zu ihren Kindern ableiten, wie das Paulus selbst in der angeführten Stelle mit wenigen, aber äußerst inhaltreichen Worten thut.

1. Das Verhältniß des Mannes zum Weibe ist dasselbe, wie das Verhältniß Christi zur Gemeinde, d. h. er ist schon durch seine ganze physische und geistige Constitution ihr Haupt, ihr Herr und Gebieter (Ephes. 5, 22), aber er soll nicht selbstsüchtig und willkührlich über sie herrschen, wie ein Tyrann, sondern mit der Macht der Liebe, sich ihr hingebend als einem Theil seines eigenen Wesens, als seinem andern Ich, sie all seiner Freuden und Güter theilhaftig machend, ihre Schwächen geduldig und sanftmüthig tragend, auf jegliche Weise ihr zeitliches und vor allem auch ihr ewiges Wohl befördernd und sich für sie aufopfernd bis zum letzten Hauche, gleichwie Christus Sein Leben für die Kirche dahingegeben hat, sie mit Seinem Blute immer mehr reinigt und heiligt und als eine fleckenlose, köstlich geschmückte Braut zur vollen Theilnahme an Seiner Herrlichkeit und Seligkeit erhebt (V. 25—31. Kol. 3, 19. 1 Petr. 3, 7). Damit ist also die Heiligung und sittliche Vollendung des Charakters als das höchste Ziel des ehelichen Zusammenlebens hingestellt, welchem der physische Zweck, die Fortpflanzung des Geschlechtes, untergeordnet ist und dienen muß [1]), — eine Anschauung, von welcher das Heidenthum keine Ahnung hatte. Natürlich darf aber die Hingebung des Mannes an die Frau und umgekehrt, sowie beider an die Kinder, niemals eine absolute sein, weil sie sonst in Creaturvergötterung ausarten würde; sie darf weder den sittlichen Pflichten des öffentlichen Lebens und Wirkens, durch deren Vernachlässigung auch die innigste Gattenliebe krankhaft in sich zusammenschrumpfen und dahinwelken muß, noch den Forderungen der Liebe zu Gott, Der allein Anspruch auf unser ungetheiltes Herz und Leben hat, den mindesten Abbruch thun, sondern soll sie vielmehr befördern. Wo ein Conflict zwischen beiden droht, da gilt das Gebot: „Die da Weiber haben, seien, als hätten sie keine“, 1 Kor. 7, 29.

2. Das Weib verhält sich zum Manne, wie die Gemeinde zum Herrn, d. h. sie soll ihm unterthan sein und mit aller schuldigen Ehrfurcht begegnen (Ephes. 5, 21. 33. 1 Kor. 11, 7 ff. 1 Tim. 2, 11 ff. 1 Petr. 3, 1 ff.). Allein dieser Gehorsam schließt die gleiche persönliche und sittliche Würde nicht aus (Gal. 3, 28. 1 Petr. 3, 7), soll nichts Sklavisches und Bitteres an sich haben,

[1]) Treffend sagt Schleiermacher, Predigten I. S. 575: „Das höhere Ziel der christlichen Ehegemeinschaft ist dieses, daß Einer den Andern heilige und sich von ihm heiligen lasse,“ und Rothe, Theol. Ethik, Bd. III. S. 670: „Nur in der Heiligkeit selbstverläugnender Liebe kann das eheliche Verhältniß ein Abbild des Verhältnisses Christi zur Menschheit sein, die Er durch Seine Hingebung Sich zum Eigenthum erworben hat.“

nicht mit Furcht und Zittern verbunden, sondern ein freiwilliger und freudiger sein im Herrn und um des Herrn willen (vgl. Kol. 3, 18), wie die Kirche ihre höchste Ehre, Wonne und Freiheit gerade darin findet, ihrem himmlischen Bräutigam in vertrauensvoller Hingebung überall nachzufolgen. Stolz ist dem Wesen des Weibes zuwider, außer sofern er sich auf ihren Gemahl und ihre Kinder bezieht, in denen sie sich selbst vergißt. In dieser untergeordneten Stellung, sowie in ihrer mütterlichen Pflege der Kinder hat sie Gelegenheit, ihre stille sittliche Erhabenheit zu zeigen, die Tugenden der Bescheidenheit, der Sanftmuth, der Geduld, der Treue, der Aufopferung zu entfalten, dadurch ihr christliches Bekenntniß zu schmücken und den männlichen Charakter zu ergänzen. Hier findet freilich die Vergleichung auch ihre Beschränkung. Denn während schon manche Frau ihren Gemahl bekehrt und in allen Fällen wenigstens besänftigend, reinigend, fördernd und heiligend auf ihn wirken soll, so ist natürlich ein solcher Einfluß der Kirche auf Christum, den Vollkommenen, unnöthig und unmöglich.

3. Das Verhältniß der Eltern zu den Kindern entspricht dem Verhältniß Christi und der Kirche zu den einzelnen Christen und zwar so, daß der Vater auch hier wieder in abbildlicher Weise die Stelle Christi, die Mutter die Stelle der Kirche vertritt. Jede Wiedergeburt kommt durch die schöpferische Thätigkeit des heil. Geistes im mütterlichen Schooße der christlichen Gemeinde zu Stande, und diese ist es, welche das neue Leben ihrer Kinder unter der Leitung und mit der Kraft des Herrn durch treue Verwaltung der Gnadenmittel ernährt, stärkt, fortbildet und gegen allerlei Krankheit und Ausartung schützt, bis es zum selbstständigen Mannesalter in Christo herangewachsen ist. So soll es auch in jeder gläubigen Familie gehalten werden. Die Mutter hat zwar zunächst die Pflicht und die besondere Naturgabe, für die Bedürfnisse des Säuglings zu sorgen und seine schlummernden Kräfte in ihrem ersten Stadium zu entwickeln, aber unter der Oberaufsicht und stützenden Autorität des Vaters, als des Königs und Priesters im Heiligthum seines Hauses. Beide Eltern sollen die Kinder nicht mit rigoristischer Härte, sondern mit hingebender und aufopfernder Liebe behandeln (Eph. 6, 4. Kol. 3, 21) und sie nicht nur zu nützlichen Gliedern des Staates, sondern vor allem auch zu Bürgern des Himmelreichs durch Lehre und Unterricht und noch mehr durch die wirksamere Macht des Beispiels, durch thatsächliche Bezeugung des Christenthums in Kraft und Leben, durch die religiöse Weihe des ganzen Hauswesens heranbilden, eingedenk, daß Gott ihnen diesen köstlichen Segen der Ehe verliehen hat und sie dereinst zur Rechenschaft über die Verwaltung des Pfandes fordern wird. Diese heilige Pflicht schärft der Apostel Eph. 6, 4 mit den kurzen Worten ein: „Ziehet eure Kinder auf in der Zucht und Ermahnung des Herrn (nicht „zum Herrn", wie Luther ohne allen Grund übersetzt), d. h. als Dessen Stellvertreter, so daß eigentlich der Herr Selbst durch die freie Thätigkeit der Eltern die Kinder als Sein Eigenthum mit Ernst und Milde zu Sich zieht. Zwar redet er hier zunächst bloß die Väter, als die verantwortlichen Repräsentanten der Erziehung, an, gewiß will er aber den zarten, still bildenden Antheil der Mutter nicht aus-

schließen, die durch ihre Sanftmuth, Geduld und Treue die Strenge und imponirende Autorität des Vaters wohlthätig ergänzt (während sie freilich ohne die letztere verderblich wirkt und verzieht, statt erzieht) und besonders in Fällen, wo der Gatte noch nicht gläubig ist, einen überaus wichtigen und wohlthätigen Einfluß auf die sittlich-religiöse Charakterbildung der Kinder ausüben kann und soll, wie das Paulus selbst von der Mutter und Großmutter des Timotheus anerkennt 2 Timoth. 1, 5[1]).

4. Als erste Pflicht der Kinder ergiebt sich aus dem Obigen natürlich die Pietät, der ehrfurchtsvolle Gehorsam (Eph. 6, 1—3. Kol. 3, 20), der auch hier kein sklavischer, sondern ein freudiger, mit unbedingtem Vertrauen und dankbarer Liebe verbunden sein soll und zugleich die erste naturgemäße Form aller Pietät gegen Gott und göttliche Dinge ist. Denn in den Eltern sieht das unmündige Kind die Stellvertreter Gottes, den Abglanz Seiner Majestät und Liebe, ja man kann sagen Gott Selbst, so weit es Ihn nämlich zu fassen im Stande ist. Wo diese Bahn, die schon das Naturrecht und das erste Gebot der zweiten Tafel einschärft, verlassen wird, da tritt sicherlich Verwilderung, Sklaverei und Fluch ein. Der Gehorsam gegen die gottgeordnete elterliche Autorität ist die alleinige normale Bildungsschule zur wahren Freiheit und männlichen Selbstständigkeit, während alle jene fleischlichen Emancipationstheorieen, mögen sie sich nun auf die Frauen oder auf die Kinder beziehen, gerade das Gegentheil von dem, was sie beabsichtigen, herbeiführen und den Umsturz der natürlichen und geoffenbarten Ordnung bitter büßen müssen. Merkwürdig ist, daß der Apostel die Kinder gläubiger Eltern bereits im christlichen Gemeindeorganismus befaßt, indem er von ihnen Unterwürfigkeit „im Herrn" verlangt und dadurch derselben das reinste Motiv unterlegt und ihr zugleich die gehörige Beschränkung giebt; denn wie die elterliche Autorität eine von Christo geliehene und an Seiner Statt auszuübende ist, so kann sie auch nur da Gehorsam beanspruchen, wo sie dem Geiste und dem Willen Christi entspricht. Wenn sie also Ungöttliches gebietet, so tritt sie in offenbaren Widerspruch mit ihrem Urheber und hebt sich damit selber auf, so daß dann das Wort des Herrn gilt Matth. 10, 37: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, denn Mich, der ist Mein nicht werth" (vgl. Matth. 8, 21. 22. Luc. 2, 49. Joh. 2, 4. Matth. 12, 46—50). Mit dem Eintritt der Mündigkeit der Kinder hört der Gehorsam im engern Sinne auf, und es tritt ein Freundschaftsverhältniß ein, aber nie darf die Ehrfurcht, die wir ja dem Alter überhaupt schuldig sind (1 Petr. 5, 5. 1 Tim. 5, 1. 2), und die Dankbarkeit schwinden, welche sich freut, den Eltern Gleiches mit Gleichem zu vergelten

[1]) Vgl. 1 Timoth. 2, 15; 5, 10. 14, wo das Kinderzeugen, die τεκνογονία, sicherlich auch die Erziehung in sich begreift; ihre höchste Würde und ihr reinstes Glück findet das Weib darin, daß sie nicht bloß Mutter wird, sondern auch alle Pflichten der Mutter im Herrn und zu Seiner Ehre erfüllt. Menschliches Leben darf nur gezeugt werden, um für den Zweck der Menschheit, d. h. für Sittlichkeit und Religion, erzogen zu werden.

(1 Tim. 5, 4. 8) und sie selbst nach ihrem Tode in unauslöschlichem Andenken bewahrt.

5. Es ist auch ohne ausdrückliches Gebot des N. T.'s (vgl. jedoch Eph. 5, 19. Kol. 3, 16) leicht einzusehen, daß zur normalen Gestaltung des christlichen Familienlebens und besonders zur erfolgreichen Erfüllung der Pflichten religiöser Kindererziehung ein Hausaltar gehört, an welchem der Vater täglich als ein Priester die Opfer des Dankes und der Fürbitte darbringt. Der Hausgottesdienst schließt außer den Morgen- und Abendsegen und dem gemeinsamen Gebrauche der heil. Schrift auch das Tischgebet in sich (1 Kor. 10, 30. 31. 1 Tim. 4, 3—5). Es ist freilich in einzelnen Fällen schwierig, diesen häuslichen Cultus zweckmäßig einzurichten, zumal wo der Gebrauch von Liturgieen grundsatzmäßig verworfen wird; auch muß man sehr auf der Hut sein, daß er nicht in geistlosen Mechanismus, in ein opus operatum ausarte oder der Pflicht des stillen Gebetes, des persönlichen Umgangs der Seele mit Gott, Eintrag thue. Allein es ist unvernünftig, deßhalb, weil diese Gefahr nicht immer gehörig vermieden wird, den Hausgottesdienst an und für sich zu verdächtigen, oder zu behaupten, daß er durch den öffentlichen Cultus überflüssig gemacht werde. Vielmehr wird man immer finden, daß beide sich bedingen und befördern, und daß, wo jener erlischt, auch dieser zerfällt[1]). Denn wie die Ehe fortwährend die Gliederzahl des Staats ergänzt und seine Fortdauer sichert, so führt auch die persönliche und häusliche Frömmigkeit der Kirche immer wieder neue und zwar die besten Kräfte zu.

So werden also durchweg die natürlichen Verhältnisse der Ueber- und Unterordnung vom Christenthum anerkannt und bestätigt, durch die Beziehung auf den Herrn und Seine Gemeinde gehörig geregelt, abgegrenzt und geheiligt, und das ganze Familienleben zu einer Pflanz- und Uebungsstätte der reinsten Tugend, zu einem Gottesstaat im Kleinen geweiht, der zwar im Boden der Natur, in der individuellen geschlechtlichen Liebe, wurzelt, aber mit seinem Gipfel in den Himmel hineinragt.

§. 112. Ehe und Ehelosigkeit.

Das Christenthum erkennt mithin in der Ehe das normale, von Gott geordnete und von Christo geheiligte Verhältniß, in welchem der Mensch seinen Charakter ausbildet und seine sittliche Aufgabe erfüllt. Die asketische Geringschätzung derselben, welche sich nicht über ihre physische und natürliche Basis zur Anschauung ihrer höheren sittlich-religiösen Bedeutung erheben kann, widerspricht dem Geiste des Evangeliums und ist im Grunde heidnischen Ursprungs[2]).

---

[1]) Ohne Zweifel hat der regelmäßige und allgemeine Kirchenbesuch, wodurch sich die Engländer, Schotten und Nordamerikaner vor anderen Nationen so vortheilhaft auszeichnen, besonders auch darin seinen Grund, daß bei ihnen der Familiengottesdienst in so hoher Blüthe steht.

[2]) Aus der mangelhaften, bloß sinnlichen Auffassung der Ehe im Heidenthum konnte beides, sowohl die große Unkeuschheit, Polygamie, Concubinat ꝛc., als die

In der That zählt es auch der Apostel zu den Lehren der das Bereich des Götzendienstes beherrschenden bösen Geister (1 Tim. 4, 1 ff.), die Ehe zu verbieten, wie einige gnostische Secten und die Manichäer thaten, welche den von Gott geschaffenen und zum Organ des heil. Geistes bestimmten Leib mit seinen sinnlichen Bedürfnissen für einen Theil der an sich bösen Materie, mithin auch jede Berührung mit ihr für Sünde hielten.

Christus kann in diesem Punkte streng genommen nicht unser Vorbild sein, da Er nicht bloßes Individuum, sondern zugleich der Universalmensch war, für Den sich schlechterdings keine passende, geistig ebenbürtige Gefährtin finden ließe. Die Kirche, die gesammte neue Menschheit und sie allein (nicht die einzelne Seele), ist Seine Braut, und dieses Verhältniß ist allerdings, wie schon gezeigt, das heilige Musterbild jeder wahrhaften Ehe.

Was die Apostel betrifft, so wissen wir von Petrus sicher, daß er ver-

---

asketische Verachtung derselben hervorgehen. Denn wo einmal der Lebensernst erwachte, da wandte er sich mit Abscheu von diesem Verhältniß ab, statt es zu heiligen. Gewöhnlich nimmt es daher in irgend einer Form den Begriff der Ehelosigkeit in sein Priesterideal auf. So schon die alten Inder in der merkwürdigen Mythe, welche Creuzer in der Symbolik und Mythologie der alten Völker I. S. 407 (der 3. Aufl.) mittheilt. Nachdem nämlich Birmah aus seinem Mund, Arm, Schenkel und Fuß die vier Patriarchen der vier Casten geschaffen und allen Weiber gegeben hatte außer dem ältesten, dem Brahman, dem Stammvater der Priester, so beklagte sich dieser über seine Einsamkeit, worauf er zur Antwort erhielt: „er solle sich nicht zerstreuen (die Ehe ist also nothwendig Zerstreuung), sondern einzig der Lehre, dem Gebet und Gottesdienst obliegen.“ Da er jedoch auf seiner Bitte beharrte, so gab ihm Birmah im Zorne eine Daintany, eine Tochter des dämonischen Riesengeschlechtes der Daints, zur Frau, und aus dieser ungleichen Ehe stammt das ganze Priestergeschlecht der Brahminen. Bei den Griechen durfte der oberste Priester der Eleusinien, der Prophet oder Mystagoge, als solcher keine Ehe mehr eingehen; und wenn er bereits eine Gattin hatte, mußte er den ehelichen Umgang mit ihr meiden. Aus der römischen Religion sind die jungfräulichen Priesterinnen der Vesta bekannt. Die gnostische und manichäische Verachtung der Ehe stammt aus heidnischer Anschauung und beruht auf einem grundverkehrten Begriff der Materie und der Leiblichkeit. — Bei den Juden (mit Ausnahme der Secte der Essäer, auf deren Askese jedoch fremdartige orientalische Elemente einwirken) stand eine kinderreiche Ehe bekanntlich in hohem Ansehen und galt als ein besonderer göttlicher Segen, Ehelosigkeit und Unfruchtbarkeit aber für Schande, besonders für Weiber, oder für Fluch und Strafe Gottes, 1 Mos. 16, 2—14; 19, 30—36. 1 Sam. 1, 6—11. Ps. 127, 3—5. Ps. 128, 3—6. Jesaj. 4, 1; 47, 8. 9. Hos. 9, 14. Luc. 1, 25. 36. Die Priester und selbst die Hohenpriester waren daher sämmtlich verheirathet, doch mußten sie sich während des Tempeldienstes des Beischlafs enthalten. — Die hohe Vorstellung von der Virginität, welche so frühzeitig in der christlichen Kirche herrschend wurde, kann man daher nicht aus dem jüdischen Ideenkreise, aber gewiß auch ebensowenig aus dem Heidenthum ableiten; sie ging wohl hervor aus der feurigen Begeisterung für das Reich Gottes, woran sich dann aber allerdings leicht manche trübende Elemente und Nachwirkungen jener niedrigen heidnischen Auffassung der Ehe anschließen konnten, zumal da der Begriff der christlichen Ehe noch so selten rein verwirklicht war. Denn dazu bedurfte es eines langen Processes der Civilisation.

heirathet war und ſeine Gattin auf Miſſionsreiſen mit ſich führte Matth. 8, 14. Luc. 4, 38. 1 Kor. 9, 5. Daſſelbe behauptet die Tradition von Philippus und ſpricht ihm, wie dem Petrus, Kinder zu[1]). Aus 1 Kor. 9, 5 hat man mit Recht geſchloſſen, daß jedenfalls die Mehrzahl der Apoſtel und Brüder des Herrn im Stande der Ehe lebten[2]). Wenigſtens nimmt hier Paulus bloß ſich ſelbſt und Barnabas davon aus, indem er zugleich daſſelbe Recht für ſich beanſprucht, wenn er davon Gebrauch machen wollte[3]). Doch ſchreibt das Alterthum außerdem noch dem heil. Johannes einſtimmig die Eheloſigkeit zu[4]). Was die untergeordneten Kirchenbeamten betrifft, ſo erwähnt die Apoſtelgeſchichte vier weiſſagende Töchter des Diakonus und Evangeliſten Philippus (21, 8. 9). Bei der Auslegung von 1 Tim. 3, 2. 12. Tit. 1, 6 ſtreitet man zwar darüber, ob dort die ſucceſſive oder bloß die ſimultane und eigentliche Polygamie verboten ſei. Jedenfalls wird aber durch das „Eines Weibes Mann", was von Presbytern und Diakonen verlangt wird, ſowie durch die Erwähnung

---

[1]) Clemens von Alex. ſagt Strom. III, f. 448 von dieſen beiden Apoſteln, daß ſie Kinder erzeugt haben; die Tradition weiß von einer Tochter des Petrus, Namens Petronilla (vgl. Acta Sanct. 30. Mai); und der Biſchof Polykrates von Epheſus aus dem zweiten Jahrh. erwähnt in ſeinem Briefe an den römiſchen Biſchof Victor (bei Euſ. H. E. III, 31 und V, 24) drei Töchter des Apoſtels Philippus, wovon die beiden erſteren als Jungfrauen in hohem Alter zu Hierapolis geſtorben ſeien, die dritte in Epheſus begraben liege: *Φίλιππον τὸν τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ὃς κεκοίμηται ἐν Ἱεραπόλει καὶ δύο θυγατέρες αὐτοῦ, γεγηρακυῖαι παρθένοι· καὶ ἡ ἑτέρα αὐτοῦ θυγάτηρ ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσαμένη, ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἀναπαύεται.* An derſelben Stelle (III, 31) ſpricht Euſebius, geſtützt auf ein Zeugniß des Proculus, von „vier prophetiſchen Töchtern" des Philippus, welche ſammt ihrem Vater zu Hierapolis begraben ſeien. Allein hier verwechſelt er offenbar, wie man aus ſeinen gleich folgenden Bemerkungen ſieht, den Apoſtel Philippus mit dem Diakonus und Evangeliſten gleichen Namens, der nach Apg. 21, 9 vier weiſſagende Töchter hatte und zu Cäſarea in Paläſtina wirkte, als Paulus zum letzten Male nach Jeruſalem reiſte.

[2]) Der Diakonus Hilarius um 380, der wahrſcheinliche Verfaſſer des fälſchlich dem heil. Ambroſius zugeſchriebenen und daher Ambrosiaster genannten Commentars zu den pauliniſchen Briefen bemerkt ausdrücklich zu 1 Kor. 11, 2: *Omnes* apostoli, exceptis Joanne et Paulo, uxores habuerunt.

[3]) Deßhalb hielten Einige, aber gewiß mit Unrecht (vgl. 1 Kor. 7, 7. 8), auch den Paulus für verheirathet oder für einen Wittwer. So ſchon Ignatius ad Philad. c. 4 nach der längeren (unächten) Recenſion: *ὡς Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων, τῶν γάμοις προσομιλησάντων.* Ebenſo Clemens Alex. Strom. III, 7 (ed. Potter).

[4]) Daher trägt er das ſtehende Prädicat *παρθένος, παρθένιος*, virgo. Auguſtin erwähnt de bono conjugali 21 als Anſicht Vieler mit Achtung: a Christo Joannem apostolum propterea plus amatum, quod neque uxorem duxerit et ab ineunte pueritia castissimus vixerit. Daher heißt es auch in der Antiphonie des St. Johannisfeſtes in der römiſchen Kirche: Diligebat eum Jesus, quoniam specialis praerogativa castitatis ampliori dilectione fecerat dignum: quia virgo electus ab ipso virgo in aevum permansit. In cruce denique moriturus huic matrem suam virginem virgini commendavit.

ihrer Kinder und ihres eigenen Hauswesens 1 Tim. 3, 4. 5. 11. 12. Tit. 1, 6 die einmalige Ehe der Geistlichen als zu Recht bestehend vorausgesetzt und so wenig getadelt, daß sie eher als der normale Zustand und als eine gute Schule der Erfahrung und Uebung des Geistlichen in den wichtigsten Lebenspflichten erscheint.

Wie aber das apostolische Christenthum keinem Menschen die Ehe verbietet, ebensowenig befiehlt es dieselbe; vielmehr kennt es Ausnahmen von der allgemeinen Regel, und stellt die Ehelosigkeit, wo sie ein freiwilliger Act der Selbstaufopferung für das Reich Gottes ist, man kann zwar nicht sagen, höher als die Ehe, aber doch sehr hoch, und erkennt ihr einen eigenthümlichen Werth zu, Matth. 19, 10 – 12. 1 Kor. 7, 7 ff. 25 ff. Offenb. 14, 4[1]). Es giebt Menschen, denen von Haus aus die zum Eingehen der Ehe nöthigen Bedingungen, wie die Fähigkeit, die Gattin zu unterstützen, die individuelle geschlechtliche Liebe ꝛc. fehlen, andere, welche dieselben durch eigene oder fremde Schuld nicht erfüllen können, noch andere, welche sich berufen und verpflichtet fühlen, alle irdische Liebe der himmlischen aufzuopfern und dieser allein zu dienen. Daher spricht der Herr in jener räthselhaften Stelle, ohne übrigens Seinen Jüngern eine Vorschrift zu geben, von einem dreifachen Eunuchenthum, einem angebornen, einem von außen her aufgedrungenen und einem aus freiem Entschlusse hervorgehenden. Sittlichen Werth hat natürlich bloß das letztere, die Selbstverschneidung um des Himmelreichs willen, die freiwillige Resignation der ehelichen Liebe und Freuden, um dem allgemeinen sittlichen Zweck desto besser dienen zu können. Diese müssen wir bei Paulus und Barnabas annehmen. Denn der erstere war gewiß von Natur mit einer kräftigen Sinnlichkeit, mit einem feurigen, leidenschaftlichen Temperament ausgerüstet, so daß die Verzichtung auf die Ehe bei ihm ein Act der Selbstverläugnung und des sittlichen Heroismus war, zu dem ihn der höhere Beistand der Gnade befähigte. Er stellt sie selbst als ein Charisma dar und macht auf die Verschiedenheit der Gaben in dieser Hinsicht aufmerksam (1 Kor. 7, 7: ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ). Denjenigen dagegen, welche die Gabe nicht haben, denen das eheloſe Leben einen fortwährenden, die ruhige Pflichterfüllung störenden Kampf mit ihren natürlichen Neigungen bereiten würde, räth er an, sich zu verheirathen (V. 9). Sicherlich steht eine solche Ehelosigkeit, die sich nicht zur völligen Ueberwindung

[1]) In der letzteren Stelle ist es freilich streitig, ob unter den 144,000 „παρθένοι, die sich mit Weibern nicht befleckt haben und dem Lamme nachfolgen, wohin es irgend gehet," lauter eigentliche Eheloſe oder (wie Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik S. 185, und de Wette ad loc. erklären) bloß solche zu verstehen sind, welche von aller Unkeuschheit und Hurerei und von aller Berührung mit dem Götzendienst sich frei erhalten haben. Die erste Auslegung entspricht der Wortbedeutung besser, hat aber gegen sich die enorme Zahl und den Umstand, daß viele der ausgezeichnetsten Knechte Gottes im alten und neuen Bunde von Abraham bis auf Petrus, die gewiß auch zu den Erstlingen Gottes und des Lammes gehören, keine παρθένοι im engeren Sinne waren.

des Geschlechtstriebes zu erheben vermag, tief unter einer tugendhaften Ehe, wo man ja auch Keuschheit üben kann und soll. Für Paulus nun, der sein Leben auf Missionsreisen zubrachte und allen möglichen Entbehrungen, Strapazen und Verfolgungen ausgesetzt war, müßte der Ehestand und die damit verbundene Verwicklung in zeitliche Sorgen und allerlei persönliche Rücksichtnahmen eher als ein Hinderniß in der Vollführung seines apostolischen Berufes, der ledige Stand dagegen, das εὐνουχίζειν ἑαυτὸν διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, als ein Förderungsmittel größerer Thätigkeit im Dienste des Erlösers erscheinen (V. 32—35). Bei ihm war er wirklich ein Erhabensein über alle irdischen Sorgen, eine totale Hingebung an die reinste Liebe und die heiligsten Interessen, eine Anticipation der vita angelica (V. 7. 32. vgl. Matth. 22, 30. Luc. 20, 34—36). Und wer wollte läugnen, daß derselbe Fall sich je und je wiederholt? Wer weiß nicht, daß gerade der freiwillige Cölibat so vieler selbstverläugnender Missionäre, besonders in Zeiten der wilden Barbarei und Zerstörung, wie an der Schwelle des Mittelalters, in der Hand Gottes zu einem großen Segen wurde, indem er die Ausbreitung des Evangeliums unter rohen Völkern und unter zahllosen Entbehrungen mächtig beförderte[1])? Das Christenthum weicht darin von der alt-jüdischen Ansicht ab, die in der Ehelosigkeit Schmach und Fluch sah, und weiß auch diesen Zustand zu einem Charisma umzuwandeln und für seine Zwecke zu gebrauchen. Ohne die Anerkennung des eigenthümlichen Werthes dieser, in der unbedingten Begeisterung für Christum und Sein Evangelium wurzelnden Virginität und ihrer vielfach gesegneten Wirkungen ist kein volles Verständniß der Kirchengeschichte möglich.

Allein Paulus geht in jenem Kapitel noch weiter. Er giebt nämlich der Ehelosigkeit offenbar den Vorzug, weil er glaubt, daß man in ihr dem Herrn besser dienen könne, und wünscht, daß alle ihm darin gleichen und die Seligkeit einer so ungetheilten, durch keinerlei irdische Rücksichten getrübten Hingabe an die höchste sittliche Aufgabe mit ihm theilen möchten. Die Worte sind zu klar, um eine andere Deutung zuzulassen. „Wer seine Tochter verheirathet, thut wohl, wer sie aber nicht verheirathet, thut besser," 1 Kor. 7, 38. „Der Unverheirathete sorget, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefallen werde; der Verheirathete aber sorget, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefallen

[1]) Vgl. die Bemerkungen von Neander I. S. 404. Nicht selten ist der ehelose Stand auch großartigen wissenschaftlichen Forschungen auf theologischem sowohl, als auf profanem Gebiete sehr förderlich. Wir können hier die Bemerkung nicht unterdrücken, daß das ausländische und inländische Missionswerk vielfach erleichtert und große Geldopfer erspart würden, wenn unter uns Protestanten jener sittliche Heroismus der Entbehrung, jener freiwillige und wenn nicht lebenslängliche, so doch temporäre εὐνουχισμὸς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matth. 19, 12) häufiger vorkäme, als es leider der Fall ist. Der große Eifer, womit sich manche junge Prediger, wenn sie kaum die Weihe empfangen haben (oft schon als Studenten) nach einem Weibe umsehen, als gäbe es nichts Wichtigeres zu thun, ist wenigstens mit dem siebenten Kapitel des ersten Korintherbriefs und mit dem Beispiel des Paulus schlechterdings unvereinbar.

werde," V. 32 ff. „Ich wünsche, daß alle Menschen seien, wie auch ich," V. 7. Hier hat unläugbar jene asketische Tendenz und relative Unterschätzung der Ehe, wie wir sie schon bei fast allen Kirchenvätern, selbst den verheiratheten (z. B. Tertullian, Gregor von Nyssa) finden, einen Anknüpfungspunkt. Dennoch kann Paulus, wenn wir ihn nicht der Unklarheit und Inconsequenz beschuldigen wollen, unmöglich die Heiligkeit und Würde der Ehe antasten, die er ja Eph. 5 (vgl. 1 Kor. 7, 28; 9, 5. 1 Tim. 5, 14. Tit. 1, 6 f.) so entschieden behauptet. Der scheinbare Widerspruch löst sich durch folgende Bemerkungen, welche der Zusammenhang des betreffenden Abschnittes selbst an die Hand giebt:

1. Man muß bedenken, daß damals die Bildung des weiblichen Geschlechtes und das ganze eheliche Leben noch auf einer sehr niederen Stufe stand, daß das Christenthum kaum erst begonnen hatte, seinen reinigenden Einfluß darauf zu üben, und daß die Erhebung und Heiligung desselben der Natur der Sache nach nur allmählig geschehen konnte. Paulus hat 1 Kor. 7 die herrschenden praktischen Verhältnisse einer kaum erst aus dem leichtsinnigen Heidenthum in dem lüderlichen Korinth gesammelten Gemeinde, also eine solche Ehe im Auge, welche dem christlichen Princip und dem von ihm selbst Eph. 5, 32 entworfenen Ideal keineswegs entspricht, eine Verbindung, welche vielmehr dem Gebete hinderlich im Wege steht V. 5, in weltliche Sorgen verstrickt und mit dem ungetheilten Dienste des Herrn in Conflict tritt V. 32—35, und überhaupt mehr bloß einen wohlthätigen Damm gegen geschlechtliche Ausschweifung bildet V. 2. 5. 9 (κρεῖσσον γάρ ἐστι γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι). Da war denn ein schroffer Gegensatz gegen das verdorbene Heidenthum ein heilsamer und nothwendiger Durchgangspunkt zur endlichen Verwirklichung jener erhabenen Idee der Ehe. Aehnlich verhielt sich die Kirche auch zur Kunst anfangs feindselig, weil sie zum Dienste des Götzendienstes und der Unsittlichkeit herabgewürdigt war, und hat doch später aus ihrem eigenen Geiste eine heilige Kunst hervorgerufen.

2. Der Apostel hat offenbar nahe bevorstehende bedrängte Zustände und Verfolgungen im Auge, welche allerdings den Verehelichten größere Beschwerden auflegen, als den Ledigen, und starke Versuchungen zur Untreue gegen den Herrn in der Form persönlicher Rücksichten in den Weg stellen. Dieß zeigt besonders V. 26, wo von „der bevorstehenden Noth", V. 28, wo von der „Drangsal für's Fleisch", und V. 29—32, wo von der „kurz zusammengerückten (Welt-) Zeit" die Rede ist, die ernstlich mahne, durch Erhebung über alles Irdische sich auf das nahe Ende bereit zu halten[1]). Ueberhaupt erwar-

[1]) Möhler ist entschieden befangen, wenn er in seiner Abhandlung zur Vertheidigung des Cölibats (Gesammelte Schriften und Aufsätze I. S. 197) eine solche Rücksicht auf bedenkliche Zeitumstände in 1 Kor. 7 läugnet. Er übersetzt nämlich das διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην V. 26 durch „wegen des sich (leicht) empörenden Naturtriebs" mit Berufung auf eine Stelle in Heroph. de venat. c. VII, wo ἀνάγκη den impetus ad Venerem bezeichnet. Allein auch wenn wir die philologischen Bedenken

teten die Christen damals die baldige Wiederkunft des Herrn (wie Er denn auch wirklich zwar nicht zum Endgerichte, aber doch zur Zerstörung Jerusalems kam), und da schien es doppelt rathsam, die große Katastrophe in möglichst unabhängiger Lage abzuwarten. Daß es aber auch heut zu Tage noch Verhältnisse und Zeitumstände giebt, wo das Eingehen der Ehe für gewisse Individuen schwer verantwortlicher Leichtsinn wäre, das kann gewiß nicht geläugnet werden.

3. Endlich giebt Paulus diese ganze Anweisung über die ihm von den Korinthern vorgelegte Streitfrage in Betreff der Ehe und Ehelosigkeit, wie er wiederholt versichert V. 6. 25. 40, als seine eigene subjective Meinung, als sein unmaßgebliches Gutachten (γνώμη), und nicht als einen ausdrücklichen Befehl des Herrn (ἐπιταγή), Der ihm darüber nichts speciell und direct geoffenbart hatte[1]). In diesem Punkte Gesetze vorschreiben, heißt also sich mehr als apostolische Vollmacht anmaßen. Das Verbot zu heirathen zählt derselbe Apostel ausdrücklich zu den Merkmalen des antichristlichen Wesens (1 Tim. 4, 3)[2]).

So ergiebt sich also das Resultat, daß nach apostolischer Lehre und Praxis im Allgemeinen die Ehe, unter gewissen Umständen und für gewisse Individuen aber die Ehelosigkeit Pflicht ist, und der Kirche und der Menschheit ebenso, wie jene, zu großem Segen werden kann, daß aber die Entscheidung im einzelnen Falle, ob Einer die Ehe eingehen soll oder nicht, weder von eigener noch fremder Willkühr, sondern von der eigenthümlichen Gnadengabe eines jeden und von deutlichen Winken der Vorsehung ausgehen muß. Die sittliche Aufgabe des Menschen bleibt in beiden Fällen im Wesentlichen dieselbe, nämlich dem Herrn und Ihm allein zu dienen. Dieß zu thun, ist nicht größeres oder geringeres Verdienst, sondern unsere Pflicht und Schuldigkeit und soll zugleich unsere Ehre und Freude sein.

§. 113. Das Christenthum und die Sklaverei.

Zur Familie im weitern Sinne gehören auch die Dienstboten oder das Hausgesinde, welches durch den Unterschied von Reichen und Armen und durch die mit der Civilisation sich mehrenden Bedürfnisse, welche die eigentlichen Glieder der Familie allein nicht mehr selbst befriedigen können oder wollen, nothwendig wird. Hier hatte das Christenthum einem tiefgreifenden socialen

---

fahren lassen (in der beigebrachten Stelle ist übrigens nicht von Menschen, sondern von Hunden die Rede!), so giebt diese Erklärung gar keinen passenden Sinn, weil ja die ἀνάγκη in diesem Sinne auch im ehelosen Stande, ja dort meist noch ärger (vgl. V. 9) Statt findet, folglich die Vermeidung derselben kein Empfehlungsgrund für die Virginität sein kann.

[1]) Es ist also in diesem Falle wenigstens die Möglichkeit des Irrthums zuzugestehen, zumal da die persönliche Erfahrung des Paulus in diesem Punkte bloß einseitig war, nämlich eine Erfahrung der Vorzüge des ehelosen, nicht aber auch des ehelichen Lebens. In dieser eigenen Begrenzung seiner Rathschläge müssen wir übrigens seine große seelsorgerische Weisheit und Besonnenheit bewundern.

[2]) Vgl. auch Harleß, Ethik, S. 219.

Uebel zu begegnen, das in Folge des Sündenfalls sich allmählig selbst über die gebildetsten Nationen des Heidenthums verbreitet hatte und, man kann wohl sagen, den größeren Theil der damaligen Menschheit in einem fast thierartigen Zustande gefangen hielt[1]). Aber es ließ sich dadurch nicht im mindesten abschrecken. Vielmehr wandte es sich, als die Religion der Erlösung von Anfang an, wie an die Armen und Nothleidenden überhaupt, so auch an die in doppelte Ketten geschlagenen Knechte, mit besonderem Eifer und Erbarmen, und wurde von diesen am bereitwilligsten ergriffen, weil es ihnen zunächst die wahre Freiheit des Geistes brachte und auch durch den Geist eine endliche Erlösung des Leibes in Aussicht stellte.

Die Sklaverei besteht bekanntlich darin, daß sie unsterbliche, nach Gottes Bild geschaffene Menschen ihrer freien Persönlichkeit beraubt, sie zu einer käuflichen Sache, zu einer bloßen Maschine ihres Eigenthümers herabsetzt und sie dadurch an der Entwicklung ihrer intellectuellen und sittlichen Fähigkeiten, an der Erreichung des höheren Zwecks ihrer Existenz verhindert. Das Heidenthum hatte dagegen kein Heilmittel, vielmehr rechtfertigten selbst seine ausgezeichnetsten Repräsentanten diesen widersittlichen und widernatürlichen Zustand durch die Annahme einer ursprünglichen und wesentlichen Verschiedenheit der herrschenden und dienenden Klasse. Die Hindus glaubten und glauben noch immer, daß die dienende Caste der Sudra's, auf welche die drei anderen Casten mit Verachtung herabblickten, sich schon vor dem irdischen Leben besonders schwer versündigt habe und daher diese niedrige Stufe zur gerechten Strafe einnehmen müsse, oder nach einer etwas höheren Vorstellung, daß sie den Füßen des Brahma, die Brahminen aber dem Haupte, die Krieger den Schultern, die Gewerbtreibenden den Lenden desselben entsprossen seien. Bei den Griechen galt die Ansicht Homer's, daß Zeus diejenigen, welche er „zur Knechtschaft bestimme", „der Hälfte des Geistes" beraube, und auf diese Stelle beruft sich auch Plato im sechsten Buche der Gesetze und scheint überhaupt die Sklaverei als eine natürliche und nothwendige Einrichtung anzusehen[2]). Viel deutlicher spricht

---

[1]) Attika allein zählte zur Zeit des Demetrius Phalereus 309 vor Chr. G. nach der Angabe des Ktesikles nicht weniger als 400,000 Sklaven und bloß 21,000 Bürger und 10,000 Schutzverwandte. S. Böckh, die Staatshaushaltung der Athener I, S. 39 (p. 35 sq. der englischen Uebersetzung dieses Werkes von Geo. C. Lewis, 2. Ausg. London 1842). Die Sklaven wurden zwar stückweise gezählt, wie das Vieh; aber auch wenn man die Gesammtzahl der Freien mit Einschluß der Weiber und Kinder vervierfacht, und mit Böckh im Ganzen als Maximum 124,000 Einwohner für Attika annimmt, so war doch die Zahl der Sklaven beinahe vier Mal so stark, als die Zahl der Freien. Für Sparta nimmt Reiteneier (über den Zustand der Sklaverei in Griechenland S. 116) sogar 600,000 bis 800,000 Sklaven an. In Rom war es noch ärger, weil dort ein förmlicher Luxus damit getrieben wurde.

[2]) So behauptet mit vielen Anderen Ritter, Gesch. der Philos. II, 450. Doch läßt sich darüber streiten. Denn die Stelle aus dem Politicus (p. 309 a.), worauf sich Ritter beruft, kann auch günstiger gedeutet werden, wie von Möhler geschieht, Gesammelte Schriften und Aufsätze II, S. 62 und 76.

sich Aristoteles aus. Er definirt im Staate[1]) den Sklaven als ein ὄργανον ζωόν, als einen solchen Menschen, der nicht sich selbst angehöre, sondern das Eigenthum eines anderen sei, und erklärt alle Barbaren für geborne Sklaven, die keine oder bloß instinctartige Vernunft haben und zu nichts, als zum Gehorsam, taugen. Einzelne Beispiele von einsichtsvollen und tugendhaften Sklaven würde er sich als Ausnahmen erklärt haben, welche zur Bestätigung der Regel dienen. Das römische Gesetz betrachtete die Sklaven aus demselben Gesichtspunkte, unterwarf sie der willkührlichen Tyrannei und Leidenschaft der Herren, und gab den letzteren sogar, wenigstens bis zur Zeit des Kaisers Hadrian, die unbeschränkte Macht über Leben und Tod derselben. Auch den heidnischen Germanen war die Gleichstellung der Unfreien mit dem Vieh, des servus mit dem jumentum, geläufig. Nach solchen Grundsätzen war es ganz consequent, wenn die Sklaven auch wie die Thiere und nicht selten noch ärger behandelt und mißhandelt wurden. Die Spartaner pflegten die Heloten zu berauschen, um die Jugend durch solch widrigen Anblick von der Trunkenheit abzuschrecken, und wenn sie durch ihre Ueberzahl gefährlich wurden, so stellte man eine Jagd, die sogenannte Kryptie, gegen sie an. Der gepriesene Cato Censorius, zu dessen Zeit die beiden Stände in Rom sich noch nicht so schroff geschieden hatten, arbeitete zwar mit seinen Sklaven und aß mit ihnen an Einem Tische, jagte sie aber unbarmherzig fort, wenn sie durch Alter geschwächt waren, und er sie nicht mehr verkaufen konnte[2]). Später wurden sie ein Gegenstand des Luxus, wie Pferde und Edelsteine. Vornehme Römer besaßen sie zu hunderten und tausenden, und ihre Gemahlinnen hielten sich ebenfalls eine große Anzahl (bisweilen über zwei hundert) und zwar für die geringsten Geschäfte ihres unendlichen Putzes; halb entblößt mußten die Unglücklichen vor ihrer Gebieterin stehen, die mit einer eisernen Ruthe bewaffnet war, um sie bei jedem Versehen züchtigen zu können. Selbst unschuldige Laute, wie Nießen und Husten, wurden oft unbarmherzig bestraft[3]).

Freilich gab es auch Ausnahmen. Das Heidenthum behielt die dunkle Erinnerung an ein goldenes Zeitalter, in welchem es keine Sünde und auch keine Sklaverei gegeben habe, und feierte zum Andenken daran Feste, z. B. die Saturnalien, wo die Freien mit den Sklaven zusammenspeisten und sie sogar bedienten. Der zu den Göttern erhobene Herkules, der einst selbst Sklave ge-

---

[1]) De republica I. c. 4—7.

[2]) Plutarch macht dabei in Cato's Biographie Kap. 21 die tadelnde Bemerkung: „Gleich als wäre, wenn kein Vortheil mehr zu erzielen ist, nicht noch Raum für die Menschlichkeit, gleich als wäre Billigkeit nicht umfassender, als Gerechtigkeit! Selbst Hunde und andere Thiere füttert man noch, wenn sie keinen Nutzen mehr bringen. Die Athener ernährten noch die Maulesel bis zu ihrem Tode, welche sie zur Erbauung des Parthenon gebraucht hatten, obgleich sie von aller ferneren Arbeit befreit waren."

[3]) S. darüber Böttiger's Sabina oder Morgenscenen in dem Putzzimmer einer reichen Römerin (1806) Th. I, S. 40 ff., wo die Belege angeführt sind.

wesen, und Theseus waren Patrone, die Vestalinnen, Tempel, Statuen und Altäre der Götter und Kirchen von Rom Zufluchtsörter der Sklaven. Auch finden sich bei den alten Philosophen, freilich bloß vom humanistischen, nicht vom höheren religiösen Standpunkte aus, manche schöne Vorschriften über eine humanere Behandlung dieser elenden Geschöpfe, vor allen bei Seneca in seinen Briefen und in der Schrift über die Sanftmuth und Milde (de clementia). Er stellt z. B., nachdem er selbst aus einer achtjährigen Verbannung in Corsica zurückgekehrt war, beinahe in Uebereinstimmung mit dem Worte des Herrn Matth. 7, 12 die Regel auf: „Lebe so mit dem Untergeordneten, wie du selbst wünschest, daß ein Uebergeordneter mit dir lebe“[1]). Allein was halfen die schönsten humanitarischen Vorschriften, wenn sie nicht, oder doch äußerst selten und auch dann bloß aus natürlicher Gutmüthigkeit, befolgt wurden. Im besten Falle konnten sie das Uebel in einzelnen Fällen mildern, aber nicht mit der Wurzel ausrotten. Dazu war eine ganz andere Anschauung von dem Ursprung und der Bestimmung des Menschen erforderlich, wie sie erst das Christenthum eingeführt hat.

Die Juden standen natürlich auch in dieser Hinsicht auf einem höheren Standpunkt. Doch waren auch bei ihnen die Dienstboten sammt ihren Nachkommen leibeigen und konnten wie eine Waare verkauft werden. Die Patriarchen hatten zwei Arten von Dienstboten, daheim geborne und erkaufte (1 Mos. 17, 12 f.), die bisweilen mit anderem Eigenthum aufgezählt werden, obwohl kein Beispiel vorkommt, daß sie dieselben verkauft haben. Das mosaische Gesetz hat die Sklaverei nicht aufgehoben, sondern bloß regulirt und vielfach gemildert durch Verpönung harter Mißhandlung, durch Zulassung der Sklaven in den Bund der Beschneidung und den Genuß religiöser Vorrechte, sowie durch die Verordnung, daß ihnen an jedem Sabbath Ruhe von aller Arbeit und, im Falle sie selbst Juden waren, nach sechsjähriger Dienstzeit (freilich ohne Frau und Kinder) die Freiheit und eine kleine Ausstattung an Vieh und Früchten gewährt werden solle. Das Jubeljahr machte alle Sklaven frei, 3 Mos. 25, 10. Dieß war eine factische Erklärung, daß die Sklaverei ein abnormer Zustand und mit einer Wiederherstellung der Theokratie, wo alle sich gleich abhängig von Gott und gleich frei in Ihm fühlen sollten, unverträglich sei[2]). Die Essäer und Therapeuten verwarfen nach Philo alles Sklaventhum, als der anerschaffenen Gleichheit der Menschen zuwiderlaufend. Natürlich kamen die Juden in den

---

[1]) Epp. 47 ad Lucil.: Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere. ... Vive cum servo clementer, comiter quoque et in sermonem admitte, et in consilium et in convictum etc. S. diese und andere Stellen aus Seneca, Plato, Aristoteles, Plutarch und den Saturnalien des Macrobius (der übrigens bloß den Seneca, oft wörtlich, ausschreibt) bei Möhler a. a. O. S. 75 ff.

[2]) Vgl. Stellen, wie 1 Mos. 12, 16; 14, 14; 17, 12. 13; 24, 35; 30, 43. 2 Mos. 20, 10; 21, 2 ff.; 23, 17. 3 Mos. 25, 41—46. 5 Mos. 15, 12 ff.; 29, 10—12. Jerem. 34, 8 f.; ferner Michaelis, mosaisches Recht II, S. 358 ff. und den Artikel „Sklaven“ in Winer's Realwörterbuch I, S. 475 ff.

Kriegen mit den Heiden vielfach in den Zustand der Sklaverei; die Judengemeinde zu Rom bestand meistens aus Freigelassenen; und bei der Zerstörung Jerusalems wurden nach der Angabe des Josephus nicht weniger als 97,000 von den Römern gefangen genommen und theils an die Meistbietenden verkauft, theils in die ägyptischen Bergwerke geschickt.

Wie stellte sich nun das Christenthum zu dieser entsetzlichen Degradation eines großen, ja des größten Theils der damaligen Menschheit? Wir müssen hier ebensosehr sein reformatorisches Princip, als seine Weisheit und Besonnenheit in der Durchführung desselben bewundern. Die Apostel hoben die Sklaverei nicht stürmisch und tumultuarisch im bürgerlichen und politischen Sinne auf. Denn einmal hätte dieß gar nicht geschehen können ohne die durchgreifendste, Alles in Confusion stürzende Revolution des ganzen häuslichen und gesellschaftlichen Zustandes, mit welchem dieselbe auf's engste verbunden war[1]). Sodann wäre durch eine plötzliche Emancipation die Lage der Sklaven selbst nicht verbessert, sondern verschlimmert worden, indem die äußere Befreiung, um segensvoll zu wirken, zuvor durch eine moralische Erziehung zur geistigen Mündigkeit und zum vernünftigen Gebrauche der Freiheit vorbereitet sein muß, also nur stufenweise erfolgen kann. Vielmehr stellt Paulus 1 Kor. 7, 17 im Allgemeinen den Grundsatz auf, daß das Christenthum an den äußeren Verhältnissen des Menschen, welche ihm Gott durch Geburt, Erziehung und Schicksal angewiesen hat, zunächst nichts ändere, wohl aber ihn lehre, dieselben aus einem höheren Gesichtspunkte und mit neuem Geiste zu behandeln und zu durchdringen, bis allmählig von selbst von innen heraus eine angemessene Umgestaltung erfolge. Diesen Grundsatz wendet er speciell auch auf unseren Fall an. Er verlangt demnach einerseits von den gläubigen Herren nicht die Freilassung, sondern zunächst nur die christlich liebevolle Behandlung der Sklaven (Ephes. 6, 9), und schickte selbst von Rom aus den entlaufenen Knecht Onesimus, aber freilich innerlich neugeboren, also zugleich als einen „lieben Bruder in Christo" seinem rechtmäßigen Herrn Philemon nach Kolossä zurück mit der rührenden Bitte, ihn so freundlich aufzunehmen, als den Apostel selbst (Philem. V. 16 f.)[2]); andererseits fordert er die Sklaven nicht zum Zerreißen ihrer Bande auf, sondern er zähmt alle ungeduldigen Freiheitsgelüste und ermahnt sie zum ehrfurchtsvollen und einfältigen Gehorsam gegen ihre Vorgesetzten, die harten, wie die milden

---

[1]) Denn die Sklaven wurden nicht nur zur häuslichen Bedienung, sondern zu allen möglichen Geschäften, als Mahlen, Backen, Kochen, Kleidermachen, zur Begleitung der Herren und Frauen, zum Briefetragen, zur Besorgung des Ackerbaus und der Viehzucht, zur Bearbeitung der Bergwerke ꝛc. gebraucht. S. Böckh, die Staatshaushaltung der Athener I, S. 40.

[2]) Lange (II, 359) bemerkt über diese Stelle: „Wir sehen, wie das Rechtsverhältniß zwischen den Herren und Sklaven factisch anerkannt wird; wir sehen aber zugleich, wie es durch den Geist der christlichen Gemeinschaft in seiner Härte aufgelöst und in ein höheres, freies, patriarchalisches Dienstverhältniß verwandelt wird, aus welchem mit Sicherheit allmählig ein neues Rechtsverhältniß hervorgeht."

(1 Kor. 7, 21. 22. Ephes. 6, 5—7. Kol. 3, 22. 1 Petr. 2, 18. Tim. 6, 1. Tit. 2, 9).

Auf der anderen Seite hat aber das Christenthum das alleinige Heilmittel gebracht, welches den Menschen zunächst von der inneren und ärgsten Knechtschaft, d. h. von der Sünde, dieser bitteren Quelle aller Mißverhältnisse in der Gesellschaft, also auch der Sklaverei und des Despotismus, befreite und damit die Krankheit in der Wurzel ausrottete. Es bestätigte nämlich einmal die A. T.liche Lehre von der ursprünglichen Einheit des Menschengeschlechts und seiner Abstammung von Einem Paare (Apg. 17, 26. vgl. Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 22, 47); sodann behauptet es die völlige Gleichheit der Menschen in ihrer höchsten, religiösen Beziehung, im Verhältniß zu Christo, Der Alle, auch die Aermsten und Geringsten, mit Seinem Blute erlöst und zu derselben Herrlichkeit und Seligkeit berufen hat. In Christo sind alle irdischen Unterschiede innerlich aufgehoben, da gilt weder Jude noch Grieche, weder Knecht noch Freier, weder Mann noch Weib, sie sind alle Eine ideale Person in Ihm, dem gemeinsamen Haupte (Gal. 3, 28. Kol. 3, 11). Der gläubige Herr ist also einerseits ein Knecht Christi, vor Dem kein Ansehen der Person gilt, und soll sich dieser seiner Abhängigkeit und der darin liegenden Verantwortlichkeit stets bewußt sein (Eph. 6, 9); andererseits ist der Sklave durch den Glauben ein Freigelassener Christi, im beglückenden Besitze der allein wahren Freiheit der Kinder Gottes und dadurch selbst mitten in den leiblichen Banden über sie erhaben (1 Kor. 7, 22), während auch der reichste Herrscher ohne Glauben doch nur ein elender Sklave der Sünde und des Todes bleibt. Daher soll denn jener in diesem zugleich seinen Bruder in Christo sehen und ihn demgemäß behandeln, dieser jenem nicht als Menschenknecht, sondern um des Herrn willen gehorchen. „Ihr Herren, erweiset den Knechten, was recht und billig ist, im Bewußtsein, daß auch ihr einen Herrn im Himmel habet". „Ihr Knechte, seid gehorsam in allen Dingen (natürlich nicht gegen Gottes Gebot, denn dann hört die Vollmacht des Gebietens auf) euren Herren nach dem Fleische, nicht mit Augendienerei als Menschengefällige, sondern in Herzenseinfalt als Gottesfürchtige; und Alles, was ihr thuet, das thuet von Herzen, als (thätet ihr es) dem Herrn und nicht den Menschen, eingedenk, daß ihr vom Herrn empfangen werdet die Vergeltung des (himmlischen) Erbtheils; denn dem Herrn Christo dienet ihr" (Kol. 3, 22 — 4, 1; vgl. Eph. 6, 5—9).

Durch diese Auffassung ist das Mißverhältniß bereits innerlich ausgeglichen und ihm der giftige Stachel genommen, selbst wo es äußerlich noch fortdauert. Das Christenthum ist so geistig und universal, daß es in allen Lagen und Verhältnissen seine Lebenskraft zu zeigen und selbst in die Hütten des tiefsten Elends einen Himmel hineinzuzaubern vermag. So giebt es noch heut zu Tage Sklaven, welche durch Tugend und Frömmigkeit unendlich freier sind, als ihre Herren, und sie tief beschämen und zuweilen das Werkzeug zu ihrer Bekehrung werden. Andererseits wird ein wahrer Christ, der durch Erbtheil in den Besitz von Sklaven gekommen ist, dieselben nie als Sklaven im

eigentlichen Sinne, sondern wie freie Dienstboten, also mit aller Liebe und Freundlichkeit behandeln und auf jegliche Weise für ihre sittliche und religiöse Bildung sorgen, auch wenn ihm die Umstände, an denen er keine persönliche Schuld hat, die förmliche Emancipation einstweilen unthunlich machen.

Aber natürlich ist dieß allein nicht genug, alles Innerliche muß zuletzt auch äußerlich werden und sich in der objectiven Wirklichkeit vollständig geltend machen, wie denn Paulus ausdrücklich zu dem gläubigen Knechte sagt: „Wenn du aber doch frei werden kannst, so ziehe es allerdings vor" (1 Kor. 7, 21)[1]). Daher hat der Geist des Christenthums zu allen Zeiten, ohne politisch radicale Stürmerei und ohne Verachtung geschichtlich entstandener Rechtsansprüche und Billigkeitsrücksichten, auf gesetzmäßige Abschaffung der Sklaverei gedrungen; und wenn ihm dieß gleich heute noch nicht überall gelungen ist — giebt es ja selbst im freisten Lande der Welt, im schreiendsten Widerspruch mit seinem obersten politischen Grundsatz, noch über drei Millionen Negersklaven! — so ruht er doch nicht, bis durch die Kraft der Erlösung alle Ketten, welche die Sünde geschmiedet, zerbrochen, bis die persönliche und ewige Würde des Menschen allgemein anerkannt, und die Idee der evangelischen Freiheit und brüderlichen Gemeinschaft vollständig verwirklicht sein wird.

§. 114. Das Gemeindeleben.

Der herrschende Zug des christlichen Gemeindelebens war jenes Kennzeichen der wahren Jüngerschaft Jesu (Joh. 13, 35), die brüderliche Liebe, die im Glauben und in der evangelischen Wahrheit wurzelte, eine Gemeinschaft der Heiligen, welche ihre Lebensgemeinschaft mit dem Heiland, die unio mystica, voraussetzte und aus ihr täglich und stündlich Nahrung zog. Sie wußten sich versöhnt durch dasselbe Blut, wiedergeboren aus demselben Saamen, geheiligt durch denselben Geist, bestimmt für dasselbe Ziel; sie fühlten sich als Glieder an Einem Leibe, als Kinder desselben Vaters im Himmel, als Theilnehmer an denselben Heilsgütern, als Erben derselben Seligkeit, kurz als Eine heilige Gottesfamilie. Sie nannten sich daher auch am liebsten „Brüder"[2]), und be-

[1]) Ich stimme in der Auslegung dieser Stelle mit Calvin, Grotius und Neander (I, S. 427) überein, welche zu μᾶλλον χρῆσαι das Wort τῇ ἐλευθερίᾳ ergänzen, was sich aus dem unmittelbar Vorhergehenden als das Natürlichste ergiebt. Die schon von Chrysostomus vorgezogene Ergänzung τῇ δουλείᾳ, wonach der Apostel gerade umgekehrt dem Sklavenstand den Vorzug gäbe, paßt gar nicht recht zum Verbum und wird durch das εἰ καὶ keineswegs gefordert, wie Meyer und de Wette irrig behaupten. Der Sinn ist also der: Die bürgerliche Knechtschaft kann wohl mit der christlichen Freiheit bestehen, und deßhalb darf dich deine Lage nicht bekümmern; wenn du aber außer der inneren Freiheit des Glaubens auch die äußerliche als ein hinzukommendes (καὶ) Gut erhalten kannst, so weise die Gelegenheit nicht ab, sondern mache vielmehr dankbar davon Gebrauch.

[2]) S. Matth. 23, 8. Luk. 22, 32. Joh. 21, 23. Apg. 1, 16; 9, 17; 16, 40. Röm. 8, 12; 14, 10. 13. 15. 21. 1 Kor. 6, 5; 7, 12; 8, 11; 15, 6; 16, 11. Kol. 1, 1; 4, 7. Eph. 6, 10. 21. Phil. 1, 14; 2, 25. 1 Petr. 2, 17. 1 Joh.

thätigten den Namen durch den heiligen Kuß (Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Theſſ. 5, 26. 1 Petr. 5, 14), durch gegenſeitige Dienſtleiſtung und tägliche Feier der Agapen oder Liebesmahle in Verbindung mit dem heiligen Mahle des Herrn. „Sie blieben beſtändig" — ſo ſchildert Lucas Apg. 2, 42 kurz und treffend dieſes urchriſtliche Gemeindeleben — „in der Apoſtel Lehre und in der Gemeinſchaft und im Brotbrechen und im Gebet." „Die Menge der Gläubigen war Ein Herz und Eine Seele", Apg. 4, 32. Natürlich ſchloß dieſe innere Einheit und gleiche Würde der Chriſten die größte Mannigfaltigkeit der Gaben und Kräfte nicht aus, ſondern ein. Sie waren zwar „Einer in Chriſto" (Gal. 3, 28), aber ſo, daß keiner in der Abſonderung und Vereinzelung ſeine Beſtimmung erfüllen konnte, daß ſie ſich gegenſeitig bedurften und ergänzten, daß ein lebendiger Verkehr zwiſchen Geben und Nehmen Statt fand (Eph. 4, 46). Allerdings wurde dieſe brüderliche Eintracht in den Gemeinden vielfach getrübt. So gab es Spaltungen und Parteiſtreitigkeiten unter den Chriſten zu Korinth; in den Gemeinden, an welche Jakobus ſchrieb, erlaubten ſich die Reichen herzloſe Bedrückungen gegen die Armen; in Rom waren die Bekehrten aus der Beſchneidung und aus der Vorhaut noch nicht zu rechter Harmonie verbunden, und Epheſus machte ſich des Abfalls von der Gluth der erſten Liebe ſchuldig. Allein dieſe Störungen waren dem chriſtlichen Geiſte diametral entgegengeſetzt, ſie gingen von der Selbſtſucht der noch nicht völlig überwundenen oder auf's Neue ſich wieder geltend machenden Natur und von dem verderblichen Einfluß der Irrlehrer aus und wurden von den Apoſteln überall auf's Eifrigſte bekämpft. Denn unter ihren Ermahnungen nehmen gerade die zur Eintracht, zur ſelbſtverläugnenden, tragenden und duldenden Liebe eine beſonders wichtige Stelle ein[1]).

Als die Kirche noch auf Eine Gemeinde in Jeruſalem beſchränkt war, ſchritt die Begeiſterung der erſten Liebe ſogar bis zur äußerlichen Aufhebung des Unterſchiedes zwiſchen Reichthum und Armuth, bis zur Gütergemeinſchaft fort, die in der gemeinſamen Kaſſe Jeſu und Seiner Jünger ein Vorbild hatte. Die Guts- und Hausbeſitzer verkauften, in wörtlicher Erfüllung des Befehles Chriſti Luc. 12, 33, ihr Eigenthum und legten den Erlös zu den Füßen der Apoſtel, als der Schatzmeiſter der Gemeindekaſſe, Apg. 2, 45; 4, 34—37. Lucas rühmt dabei beſonders die Selbſtverläugnung des nachherigen Begleiters Pauli, des kypriſchen Leviten Joſes, der ſich durch die Gabe prophetiſcher Ermahnung und Tröſtung auszeichnete (vgl. 13, 1) und daher den ehrenden Zunamen Barnabas trug[2]). Uebrigens war dieſe Gütergemeinſchaft

2, 9—11; 3, 10. 14. 16; 4, 20, 21. Jak. 1, 16; 2, 15; 4, 11 und viele andere Stellen, beſonders in der Apoſtelgeſchichte und in den pauliniſchen Briefen. Sonſt nannten ſich die Chriſten auch „Jünger" (Jeſu), „Gläubige", „Heilige", und erſt ſpäter „Chriſten". Vgl. oben §. 61.

[1]) Vgl. 1 Kor. 1, 10 ff.; 3, 3 ff. Gal. 5, 15. Röm. 14—16. Phil. 2, 1—3. Jak. 2, 1 ff.; 3, 13 ff; 4, 1 ff. 1 Joh. 2, 9 ff.; 3, 11 ff. ꝛc.

[2]) Von בַּר נְבוּאָה, eigentlich *υἱὸς προφητείας*, die aber die *παράκλησις* in ſich

kein gesetzlicher Zwang, wie bei der Secte der Essäer, sondern dem freien Willen der Einzelnen, dem innern Drang der Liebe und des Wohlthätigkeitssinnes überlassen. Denn Petrus sagt zu Ananias Apg. 5, 4, daß er seinen Acker hätte behalten und auch nach dem Verkaufe über den Ertrag desselben nach freier Wahl verfügen können, und nach Apg. 12, 12 besaß Maria, die Mutter des Evangelisten Johannes Marcus, die doch zur Gemeinde gehörte, ein eigenes Haus zu Jerusalem. Auch die Almosenvertheilung an die Witwen, wovon Apg. 6 die Rede ist, scheint anzudeuten, daß der Unterschied zwischen arm und reich nicht ganz aufgehoben war. Höchst wahrscheinlich aber verzichteten in dieser Zeit die Meisten auf Besitz, und die Begeisterung der ersten Liebe that mehr, als das strengste Gesetz auszurichten vermocht hätte. Es spiegelt sich gewissermaßen in dieser kindlichen Haushaltung der ältesten Christengemeinde prophetisch der Zustand des vollendeten Reiches Gottes ab, wo der Unterschied von bürgerlicher Armuth und Reichthum völlig verschwinden, und Alle Könige und Priester sein werden. Es ist übrigens beachtenswerth, daß die Gütergemeinschaft, von deren allgemeiner Verwirklichung humanistische Schwärmer alles Heil für die menschliche Gesellschaft erwarten, selbst in der apostolischen Urgemeinde nicht frei war von der Versuchung zur Heuchelei und zur Eifersucht, wie das Beispiel des Ananias (Apg. 5, 1 ff.) und der unzufriedenen hebräischen Wittwen (Apg. 6, 1) beweist.

Wie lange die Gütergemeinschaft in Jerusalem gedauert habe, wissen wir nicht. In größeren Kreisen ließ sie sich ohne völligen Umsturz aller Verhältnisse, wovon die Apostel himmelweit entfernt waren, nicht durchführen. Daher finden wir auch in andern Gemeinden keine Spur davon; wohl aber herrschte in ihnen allen die ihr zu Grunde liegende Gesinnung, nämlich der Geist der christlichen Liebe und Wohlthätigkeit, der wahre Communismus, welcher die Unterschiede des Reichthums und der Armuth, ohne sie im bürgerlichen Sinne aufzuheben und die Mannigfaltigkeit des Lebens nach abstracten Theorieen zu nivelliren, innerlich ausgleicht und auch allen andern Formen des Aristokratismus, der unvermeidlichen Herrschaft des Talents über die Beschränktheit, der Bildung über die Ignoranz u. s. w., den Druck und Stachel nimmt[1]). Denn das Christenthum erinnert fortwährend die Reichen und Mächtigen an ihre Armuth

schloß, Apg. 4, 37. Ob er derselbe sei mit Joseph Barsabas, dem Einen der beiden Candidaten der vacanten Apostelstelle, 1, 23, darüber sind die Ausleger verschiedener Meinung. — Den Priestern und Leviten gestattete zwar das mosaische Gesetz den Zehnten, aber keinen Grundbesitz, außer den Num. 35, 2 ff. ihnen angewiesenen 48 Städten mit Weideplätzen. Allein diese Einrichtung hörte nach dem Exil wahrscheinlich auf, ja schon zu Jeremias Zeiten konnten die Priester Grundstücke kaufen, Jerem. 32, 7.

[1]) Der moderne Communismus ist meist eine fleischliche, wo nicht gar eine dämonische Caricatur der selbstverläugnenden christlichen Bruderliebe und geht, statt von aufrichtiger Theilnahme an dem Loose der Armen, vielmehr von gemeinem Neide gegen die Reichen, von Egoismus und ungläubigem Radicalismus aus, womit wir übrigens keineswegs läugnen wollen, daß er im Gegensatz gegen den schroffen Unterschied der Stände und den herzlosen Geldaristokratismus in der modernen Gesellschaft eine gewisse Berechtigung habe.

und Ohnmacht vor Gott und spornt sie zur Mildthätigkeit und Demuth an, während es die Armen und Schwachen zum Bewußtsein ihres Reichthums und ihrer Stärke im Herrn bringt und dadurch selbst über das größte äußere Elend erhebt. „Ein Bruder aber, der niedrig ist, rühme sich seiner Höhe, und der da reich ist, rühme sich seiner Niedrigkeit; denn wie eine Blume des Feldes wird er vergehen." (Jak. 1, 9. 10.) Werke der Barmherzigkeit, selbstverläugnende Pflege und Tröstung der Nothleidenden und Bekümmerten waren von Anfang an ein Hauptschmuck des christlichen Lebens (Jak. 1, 27). Das Beispiel der Jüngerin Tabitha, welche mit ihrer Hände Arbeit für Bekleidung der Wittwen und Waisen sorgte (Apg. 9, 36), stand gewiß nicht vereinzelt da in der apostolischen Kirche, wenngleich die Geschichte nicht viele einzelne Fälle namhaft macht. Almosen und andere Beweise der christlichen Wohlthätigkeit lieben die Einsamkeit und Stille, nach der Ermahnung des Herrn: „Laß deine linke Hand nicht wissen, was die rechte thut."

§. 115. Das bürgerliche und nationale Leben.

Christus ist zwar nicht als politischer Reformator, sondern als König der Wahrheit und Stifter des Himmelreichs erschienen; Er hat die irdischen Messiashoffnungen Seiner Zeitgenossen mehrmals entschieden abgewiesen und Sich weder durch Lehre, noch durch die That direct in die Politik eingelassen[1]). Dasselbe gilt von den Aposteln; sie ließen die römischen Staatseinrichtungen, an denen es gewiß viel zu tadeln und zu verbessern gab, unangetastet und haben sich nie im geringsten um die Gunst der Gewalthaber bemüht.

Aber das Christenthum ist darum keineswegs un- oder antipolitisch, vielmehr hat es, wie die Geschichte beweist, mittelbar einen sehr bedeutenden und äußerst wohlthätigen Einfluß auf die Reinigung und Entwicklung der Staaten geübt und ist zur Vollendung derselben unentbehrlich. Es sieht im Staate keine willkührliche menschliche Erfindung, in der Obrigkeit keine sklavische Creatur des souveränen Volkswillens, sondern eine göttliche Ordnung zur Handhabung der ewigen Idee der Gerechtigkeit, die das Böse bestraft und das Gute belohnt, zur Aufrechthaltung der Majestät des Gesetzes, der Ordnung und Sicherheit sowohl der Person als des Eigenthums und zur Beförderung des öffentlichen Wohls, Röm. 13, 1—5. Der Staat ist die auf dem Gesetze, die Kirche die auf dem Evangelium ruhende sittliche Gemeinschaft: jener nothwendig beschränkt und national, diese katholisch und universal; jener auf das zeitliche, diese auf das ewige Wohl gerichtet; beide aber einander fördernd und schützend. Der Staat erzieht gewissermaßen zur Kirche, wie das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum ist, und bleibt als Gesetzesanstalt so lange absolut nothwendig, bis das Gesetz in allen Menschen eine innere Lebensmacht der Liebe, und äußerer Zwang unnöthig geworden sein wird.

Ueber die Verfassungsform des Staates geben die Apostel keine Vorschrift;

[1]) Vgl. Matth. 22, 15—22. Luc. 12, 13. 14; 22, 25. 26. Joh. 6, 15; 8, 11; 18, 36. 37.

wie alle Macht und Autorität von Gott kommt, so auch die Macht der Obrigkeit[1]), mag diese nun absolutistisch oder constitutionell-monarchisch oder republikanisch, mag sie aristokratisch oder demokratisch sein. Das Christenthum kann vermöge seiner Erhabenheit über das Zeitliche und Irdische unter allen Staatsverfassungen existiren, und es wird jedesmal diejenige begünstigen, welche den geschichtlichen Verhältnissen und Bedürfnissen einer Nation am meisten entspricht, also die relativ beste ist. Natürlich dringt es aber auch in dieser Hinsicht auf stete Verbesserung und möglichste Vollkommenheit, auf Abschaffung schädlicher und Einführung guter Gesetze und Einrichtungen, auf eine Organisation, wo die Gewalten zweckmäßig vertheilt, die Rechte des Einzelnen, wie des Allgemeinen, am besten gewahrt sind, und die sittlichen Zwecke der Menschheit am kräftigsten befördert und am sichersten erreicht werden können. Mit dem Geiste des Evangeliums verträgt sich daher auf die Dauer weder der absolute Despotismus, welcher die freie Entwicklung der intellectuellen und sittlichen Kräfte des Volkes hindert und dem Willen eines Sterblichen dienstbar macht, noch die rohe Herrschaft des gemeinen Haufens, welche das Fundament der öffentlichen Ordnung und Sicherheit erschüttert und in förmlicher Anarchie und Barbarei endet. Innerhalb dieser beiden Extreme sind verschiedene Verfassungsformen denkbar, in denen die Kirche gedeihen kann und auch in der That gediehen ist. Ja sogar der Druck und die Verfolgung von Seiten der herrschenden Staatsmacht kann ihr förderlich sein, wie die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte zur Genüge zeigt. Aber freilich ist das nicht der normale Zustand. Das Geringste, was die Kirche vom Staate verlangen kann und muß, ist, daß er sie wenigstens tolerire und ihr den Schutz seiner Gesetze gewähre.

Aus jener Auffassung der Obrigkeit ergiebt sich für diese selbst die Pflicht, nicht willkührlich und despotisch, sondern im Namen Gottes und zum Besten der Unterthanen zu regieren, Recht und Gesetz aufrecht zu erhalten, demüthig eingedenk ihrer schweren Verantwortung gegen die höchste Obrigkeit im Himmel. Denn die Gewalthaber stehen nicht über, sondern unter dem Gesetz, und nur wenn sie als Diener Gottes ihr Amt verwalten (Röm. 13, 4), können sie zugleich im edelsten Sinne Diener des Volks sein und dessen wahres Wohl befördern, während Tyrannen und selbstsüchtige Demagogen zuletzt sich selbst sammt dem Volke zu Grunde richten. Die Pflicht der Unterthanen ist der Gehorsam, den Paulus und Petrus (Röm. 13, 1. Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13—17) besonders nachdrücklich einschärfen wegen des aufrührerischen Geistes unter den

---

[1]) Röm. 13, 1: *οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία εἰ μὴ ἀπὸ θεοῦ, αἱ δὲ οὖσαι (ἐξουσίαι) ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.* Auf die Streitfrage, ob auch eine auf Usurpation beruhende, revolutionäre Obrigkeit göttlichen Ursprungs und Rechts sei, läßt sich hier Paulus nicht ein, doch ist sie gewiß nicht ausgeschlossen (vgl. 1 Petr. 2, 13) und kann ebenfalls Gehorsam beanspruchen, sofern sie durch Sturz der früheren Regierung und durch den Unterthaneneid factisch begründet ist und die Idee der Obrigkeit realisirt, d. h. Gerechtigkeit und Gesetz handhabt, V. 3. 4 und 6.

Juden [1]), der sich leicht auch den Judenchristen mittheilen mochte, zumal unter einem so tyrannischen Regimente, wie das des Kaisers Nero war. In solchen Fällen ist der Mensch gar leicht geneigt, die Person mit dem Amte zu verwechseln und dieses mit jener ohne Weiteres zu verwerfen. Das Amt bleibt aber göttlich und heilig, selbst wenn der zeitweilige Träger desselben gerade das Gegentheil von dem thut, was ihm dasselbe gebietet.

Die Apostel verlangen indeß natürlich keine blinde und sklavische Unterwürfigkeit gegen irgend einen Menschen, wie hoch er auch gestellt sein möge, sondern eine Unterwürfigkeit „um des Herrn" und „um des Gewissens willen" (1 Petr. 2, 13. Röm. 13, 5). Gunstjägerei und Schmeichelei ist unchristlich und eines freien Mannes unwürdig. Mit welch' edlem Selbstgefühl stand Christus als der König der Wahrheit vor Kaiphas und Pilatus, und Paulus als der Apostel des Auferstandenen vor dem Synedrium, vor Felix, Festus und Agrippa und zuletzt vor dem römischen Kaiser! Sodann ist die hier geforderte Unterwürfigkeit keine absolute und unbeschränkte. Indem man der Obrigkeit gehorcht — das ist der Sinn der Ermahnung Röm. 13 — soll man eigentlich nur Gott gehorchen, Dessen Dienerin sie ist und Dessen Schwert sie trägt. Ebendaher hat der Gehorsam gegen den irdischen Herrn seinen Maßstab und seine Grenze am Gehorsam gegen den himmlischen Herrn, wie schon die sinnreiche Zusammenstellung andeutet: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" (Matth. 22, 21). Wo also die Obrigkeit etwas verlangt, was gottwidrig, irreligiös und unsittlich ist oder auch nur das allgemeine Rechts- und Ehrgefühl verletzt, da tritt sie in Widerspruch mit sich selbst und mit dem Gesetze, welchem sie, so gut wie der geringste Bürger, unterthan sein soll, da hört sie auf, Gottes Dienerin zu sein, und hat ebendamit allen Anspruch auf Gehorsam verwirkt. Vielmehr ist es da die Pflicht des Christen, nicht zu gehorchen, und zwar gerade aus Gehorsam gegen Gott und „um des Gewissens willen", nach dem von Petrus aufgestellten Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen" (Apg. 5, 29; vgl. 4, 19). Die Apostel haben sich das Bekenntniß des Glaubens und die Predigt des Evangeliums weder von der jüdischen, noch von der römischen Obrigkeit verbieten lassen und lieber Gefängniß, Verbannung und Tod erduldet, als gegen ihr Gewissen gehandelt (Apg. 4, 20; 5, 18. 20 ff.; 28 ff.; 7, 2 ff.; 16, 22; 17, 6 ff.; Kap. 22—26. 2 Tim. 4, 17). Doch greift der Christ in solchen Fällen nicht zu den gewaltsamen Mitteln des Aufstandes und der Empörung, welche unter allen Umständen sittlich verwerflich sind, sondern zu den geistigen Waffen des Wortes, des Glaubens, des Gebets (vgl. 1 Tim. 2, 2) und der Geduld. „Ob wir wohl im Fleische wandeln", sagt Paulus 2 Kor. 10, 3 f., „so streiten wir doch nicht fleischlicher Weise. Denn die Waffen unserer Ritterschaft sind nicht fleischlich, sondern mächtig vor Gott." Das Märtyrerthum ist ein viel größerer und edlerer Heroismus, als der Widerstand mit Feuer und

[1]) Die deßhalb unter Claudius von Rom verbannt wurden, vgl. Neander A. G. I, S. 464 und Tholuck zu Röm. 13, 1 (S. 647).

Schwert, und führt zuletzt auch zu einem reineren und dauernderen Siege. Es giebt allerdings bisweilen Revolutionen[1]), an denen sich auch wahrhaft fromme Menschen als Glieder des politischen Ganzen aus patriotischen und religiösen Motiven betheiligt haben[2]), und die sich wenigstens theilweise vom christlichen Standpunkte aus rechtfertigen lassen, in demselben Maße nämlich, in welchem die Obrigkeit sich selbst vorher gegen alles Gesetz und Recht empört, gegen das allgemeine Wohl verschworen und alle gesetzlichen Mittel des Volkes zur Abschaffung seiner wohlbegründeten Beschwerden mit Hohn abgewiesen hat. Solche Fälle sind aber zu den seltenen Anomalieen und nothwendigen Uebeln zu rechnen, es sind die letzten verzweifelten Mittel einer Nation zur Selbsthülfe in unheilbaren Krankheiten, Gewitterstürme in einer verpesteten Atmosphäre der Gesellschaft, vulkanische Ausbrüche der Naturgewalt der Geschichte, welche in demselben Maße unmöglich werden, in welchem der Geist des Christenthums sich in dem staatlichen und nationalen Leben eingewurzelt hat. Pflicht der Christen bleibt es auch unter den schwierigsten politischen Verhältnissen, sich so lange als nur immer möglich zu gedulden, Krieg und Blutvergießen zu verhüten, lieber Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun und sich an die geistlichen und sittlichen Widerstandsmittel zu halten, die in der Regel ihren Zweck zwar langsamer, aber am Ende doch sicherer erreichen, — eingedenk, daß der Herr und die Apostel in den Tagen eines Tiberius, Caligula, Claudius, Nero und Domitian die Unterwürfigkeit so nachdrücklich eingeschärft haben, und daß ein schlechtes Regiment auch eine von Gott verhängte Zuchtruthe zur Demüthigung eines Volkes sein kann. Uebrigens hängt hier freilich sehr viel davon ab, ob Einer durch inneren Beruf und äußere Stellung zu politischer Thätigkeit an-

---

[1]) Unter diesem Namen begreift man indeß viele Vorgänge, welche mit Rebellion im Grunde nichts gemein haben, z. B. der durch die allgemeine Indignation des Volkes bewirkte, unfreiwillige Rücktritt einer nichtswürdigen, durch ihre eigenen Thaten illegitim gewordenen Regierung, oder die freiwillige, aber geordnete Emancipation einer zur Selbstregierung reif gewordenen Colonie von der ungebührlich ausgedehnten Bevormundung des Mutterlandes, das die erwachsene Tochter noch wie ein Kind behandeln will. Gegen solche Revolutionen, die man besser gar nicht mit diesem Namen bezeichnen würde, läßt sich natürlich an und für sich gar nichts Gegründetes einwenden.

[2]) Man denke z. B. an die Reformation in Schottland, die zugleich politische Revolution war, an den Befreiungskrieg der Niederlande, an die puritanische Revolution unter Cromwell's und an die nordamerikanische unter Washington's Leitung. Die reformirten, besonders die englischen und amerikanischen Theologen sind in der Beurtheilung der Revolutionen und in ihrer ganzen politischen Anschauung viel freisinniger, als die lutherischen. Der wahrhaft fromme Dr. Thomas Arnold vertheidigt sogar auch die französische Julirevolution als eine „gesegnete Revolution, fleckenlos ohne Gleichen in der Geschichte," und preist sie als „das herrlichste Beispiel schneller und kräftiger Unterdrückung einer königlichen Empörung wider die Gesellschaft, das die Welt bisher gesehen hat" (Brief an Cornish vom August 1830). Doch würde ihn die Februarrevolution von 1848 und die Entthronung Louis Philipp's wahrscheinlich zu einer Modification seines Urtheils veranlaßt haben.

gewiesen ist oder nicht, und man kann hier unmöglich an Alle denselben Maßstab der Beurtheilung anlegen. Was in dieser Hinsicht bei einem Prediger des Evangeliums verwerflich oder wenigstens ungeziemend wäre, kann für einen Staatsmann und Feldherrn Pflicht sein.

Was endlich das Verhältniß der Nationen zu einander betrifft, so hat auch darin das Christenthum eine äußerst wohlthätige Wirkung geübt. Es ist bekannt, mit welchem „odium generis humani", mit welchem geistlichen Selbstgefühl die Juden auf alle Heiden, mit welchem Bildungsstolze und mit welcher Verachtung die Griechen und Römer auf die Barbaren herabblickten. Diese himmelhohen Scheidewände wurden plötzlich durch den felsenzerschmetternden Blitz des heil. Geistes niedergeworfen, und was früher in keines Menschen Sinn gekommen war, daß Juden und Heiden sollten Brüder werden, ohne daß die letzteren durch die Thür der Beschneidung und des ganzen Ceremonialgesetzes hindurchgingen, das ist geschehen durch den Glauben in den paulinischen Gemeinden, zu einer Zeit, als der römische Adler das verstockte Judenthum unbarmherzig zertrat und seine Heiligthümer in Staub und Asche legte! Das Alterthum hatte keine Ahnung von einer Weltreligion, welche die größten Entfernungen der Zeit und des Raumes aufhebt durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, und alle Nationen des Erdkreises zu Einer Gottesfamilie zusammenfaßt. Diese colossale Idee hat das Christenthum geoffenbart und bereits in der apostolischen Periode kräftig zu verwirklichen angefangen, ohne dadurch die nationalen Unterschiede völlig zu verwischen, vielmehr sie in ihren Rechten anerkennend, leise schonend, aber sie zugleich wahrhaft versöhnend in einem höheren Dritten. Dieselbe Bruderliebe, welche die Glieder einer einzelnen Gemeinde verband, schloß auch die verschiedenen Gemeinden zu Einem Organismus zusammen, so daß sie den mystischen Leib des Erlösers bildeten, einen wundersamen Geistesbau voll Symmetrie und Schönheit darstellten. Und zwar beschränkt sich diese Einheit nicht bloß auf das innere unsichtbare Glaubensleben, vielmehr verlangt Paulus außer der Einheit des Geistes noch ausdrücklich die Einheit des Leibes als nothwendige Folge und Bethätigung der ersteren (vgl. Ephes. 4, 4 ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, 2, 19—22 und besonders auch 1 Kor. 12, 13). Es ist allerdings zuzugeben, daß diese Einheit nicht zur vollständigen Erscheinung kam und durch die Nachwirkungen der jüdischen und griechisch-römischen Nationalität, noch mehr durch die pharisäischen Irrlehrer vielfach gestört wurde. Aber sie strebte doch nach lebendiger Verwirklichung und war trotz aller Hindernisse in raschem Wachsthum zu dem vollen Mannesalter in Christo begriffen (Eph. 2, 21; 4, 13). Was auch neuere Kritiker von der Spannung zwischen Petrus und Paulus, zwischen Judenchristen und Heidenchristen sagen mögen, in der Hauptsache, in den Grundsätzen stimmten alle Apostel völlig überein, sie waren die persönlichen Repräsentanten der Einheit der ganzen Kirche und wirkten alle, jeder mit seiner besonderen Gabe und in seiner eigenthümlichen Weise, zu demselben Ziele hin. Davon zeugen ihre Schriften, davon ihre Uebereinkunft auf dem Concil zu Jerusalem und ihre

Schlichtung der großen Streitfrage über das Verhältniß der Heiden zum Evangelium, dafür die fortwährenden Collecten des Heidenapostels in seinen griechischen Gemeinden zu Gunsten der armen Judenchristen in Palästina. Denn der Zweck dieser Sammlungen war keineswegs bloß die äußere Hülfeleistung, sondern die praktische Bethätigung und Förderung der brüderlichen Gemeinschaft zwischen den beiden großen Sectionen der Kirche (Gal. 2, 10. 1 Kor. 16, 3. 4. 2 Kor. 9, 12—15. Röm. 15, 25—27). So konnte also Paulus in Wahrheit an die Epheser schreiben, daß Christus, unser Friede, durch Sein Versöhnungswerk den Zaun zwischen Juden und Heiden abgebrochen, die Feindschaft weggenommen, aus beiden Einen neuen Menschen in Ihm Selber geschaffen und beide mit Gott in Einem Leibe versöhnt habe (Eph. 2, 14—22). — Rom vermochte mit all seinem Eroberungsgeiste und seinem enormen Herrschertalente bloß einen Riesenleib ohne belebenden Geist, ein mechanisches Conglomerat von Nationen zusammenzubringen, das längst in Trümmer zerfallen ist, während der Geistesbau des christlichen Gottesreiches noch unerschüttert dasteht und sich immer weiter ausdehnt, bis es alle Völker als lebendige Steine sich einverleibt haben.

Zweites Kapitel.

Die Geistesgaben.

§. 116. Begriff und Eintheilung der Charismen.

Dieser umbildende und heiligende Einfluß der apostolischen Kirche auf alle sittlichen Verhältnisse des Lebens war bedingt durch eine besondere Ausrüstung mit göttlichen Gnadengaben, welche organisch zusammenwirkten zum inneren Aufbau des Leibes Christi und zur Bekehrung der noch ungläubigen Welt, und welche gleichsam den schimmernden Brautschmuck dieser ersten schöpferischen Epoche des Christenthums bildeten. Paulus handelt davon besonders im zwölften und vierzehnten Kapitel des ersten Korintherbriefs.

Unter dem Ausdruck Geistesgabe oder Gnadengabe, *χάρισμα*, *ἐνέργημα*, versteht der Apostel „eine Offenbarung des Geistes zum gemeinen Besten“[1]), d. h. nicht den Glauben im Allgemeinen, der das Wesen der ganzen christlichen Gesinnung ausmacht, sondern eine bestimmte Kraft und Aeußerung des vom heil. Geiste entzündeten und geleiteten Glaubenslebens, welche zur Erbauung der Kirche dient, die vorherrschende religiöse Tüchtigkeit, das göttliche Pfund des Einzelnen, womit er in die Lebensthätigkeit des Ganzen organisch eingreifen und dessen Wachsthum befördern soll. Sie ist also, wie schon der Name anzeigt, etwas übernatürlich Gewirktes und aus freier Gnade Geschenktes (vgl. 1 Kor. 12, 11), schließt sich aber dennoch, wie das Christenthum überhaupt, an eine natürliche Basis, an die angebornen intellectuellen und sittlichen

[1]) *Φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον* 1 Kor. 12, 7; *πρὸς τὴν οἰκοδομὴν τῆς ἐκκλησίας* 14, 12, vgl. Eph. 4, 12.

Fähigkeiten des Menschen an, die ja auch Gaben Gottes sind, ertheilt ihnen die Geistes- und Feuertaufe, und entfaltet sie zu höherer und freierer Wirksamkeit. Es giebt viele Charismen, entsprechend den verschiedenen Kräften des geistigen Lebens und Bedürfnissen des Leibes Christi, und gerade in ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit offenbart sich der wunderbare Reichthum der göttlichen Gnade (die ποικίλη χάρις θεοῦ 1 Petr. 4, 10). Wie sie aber alle aus derselben Quelle fließen, von Gott durch denselben heil. Geist gewirkt und aus Gnaden verliehen sind, so dienen sie alle demselben Ziele, nämlich der Erbauung des Leibes Christi; und daher findet auch auf sie das schöne Gleichniß vom leiblichen Organismus, von dem einheitlichen Zusammenwirken verschiedener Glieder seine Anwendung (Röm. 12, 4—6. 1 Kor. 12, 12 ff.). Auf diese praktische Abzweckung bezieht sich wohl der Ausdruck Dienst- oder Amtsgaben (διακονίαι, 1 Kor. 12, 5; vgl. Eph. 4, 12. 1 Petr. 4, 10). Jeder hat „seine eigene Gabe", die gerade seiner natürlichen Eigenthümlichkeit am meisten entspricht und für seinen Wirkungskreis unentbehrlich ist (1 Kor. 7, 7; 12, 11. Röm. 12, 6. 1 Petr. 4, 10). Aber es können auch mehrere Charismen in Einem Individuum vereinigt sein. Dieß war besonders bei den Aposteln der Fall, deren Amt ja ursprünglich alle anderen geistlichen Aemter und ihre Functionen, selbst den Diakonat (vgl. Apg. 4, 35. 38; 6, 2), in sich schloß. Freilich hatten nicht alle dieselben Gaben in gleichem Maße. Johannes scheint besonders die Charismen der Liebe, des Tiefblicks und der Prophetie, Petrus die des Kirchenregiments, der Wunderwirkung und Geisterprüfung (vgl. Apg. 5, 1 ff.), Jakobus die der treuen bischöflichen Leitung der Gemeinde und des stillen geduldigen Dienstes am Altar, gehabt zu haben. Am vielseitigsten war in dieser Hinsicht der Apostel Paulus, gleich ausgezeichnet in der Erkenntniß wie in der Darstellung göttlicher Geheimnisse, in schöpferisch bahnbrechender wie in erhaltender Wirksamkeit, in Gesichten und Offenbarungen einheimisch, im Zungenreden alle Korinther übertreffend (1 Kor. 14, 18) und auch durch Zeichen und Wunder sich unter ihnen legitimirend (2 Kor. 12, 12). Die größten Wirkungen in der Weltgeschichte sind immer von ungewöhnlich begabten Individuen ausgegangen, in welchen sich die zerstreuten geistigen Kräfte ihrer Zeit zu harmonischer Fülle concentrirten.

Natürlich begründet aber die Anzahl und die Stärke der Charismen kein Verdienst und keinen Vorzug hinsichtlich der Erlangung der Seligkeit, zu welcher der lebendige Glaube an Christum hinreicht. Denn sie sind freie Geschenke der Gnade, und nicht für ihren Besitz, sondern für ihre Anwendung ist der Mensch verantwortlich. Jede Geistesgabe ist nämlich der Gefahr des Mißbrauchs, die geistliche Erkenntniß dem Dünkel (1 Kor. 8, 1), das Zungenreden der Eitelkeit und selbstseligen Gefühlsschwelgerei (14, 2 ff.) ꝛc. ausgesetzt und mit einer schweren Verantwortlichkeit verbunden. Daher empfiehlt der Apostel so ernstlich die Liebe, welche vor diesem Mißbrauch bewahrt und die Gaben erst zu gottgefälligem Dienste weiht. Der Werth derselben war verschieden, hing aber nicht, wie viele Korinther meinten, von ihrem Glanz und äußeren Effect, sondern

von ihrem praktischen Nutzen für den Aufbau des Reiches Gottes ab (1 Kor. 12, 31; 14, 3 ff.).

Zuerst zeigte sich dieses außerordentliche Walten des Geistes in den Aposteln am Pfingstfest, dem Geburtstage der Kirche[1]); von da folgte es den Herolden des Evangeliums wie eine heilige Flamme auf dem Fuße nach und zündete in allen empfänglichen Gemüthern „eine Tiefe der Einsicht, eine Kraft des Willens und einen Jubel himmlischer Freude," die um so heller strahlten, je dichter die sie umgebende Finsterniß des Heidenthums war. Denn nach der Verheißung des Herrn (Marc. 16, 17. 18) sollten die Gaben des Zungenredens, der Austreibung böser Geister, der Heilkraft nicht auf Wenige beschränkt, sondern dem größeren Kreise der Gläubigen verliehen werden. Am schönsten und reichsten entfaltete sich dieser Blüthenschmuck der jungen Kirche unter den geistig erregbaren, hochbegabten Griechen, vor allem in der korinthischen Gemeinde, wo sich aber auch die damit verbundenen Gefahren und Mißbräuche am häufigsten einstellten. Das gewöhnliche Medium zur Mittheilung der Geistesgaben war die apostolische Handauflegung, Apg. 8, 17; 19, 6. 1 Tim. 4, 14. Doch fiel auf Cornelius und die Seinigen der heil. Geist schon in Folge der bloßen Predigt, und sie hoben an in Zungen zu reden und zu weissagen zum großen Staunen der judenchristlichen Brüder, bevor Petrus sie getauft hatte, Apg. 10, 44. 46.

Nach der herrschenden protestantischen Ansicht gehören die Charismen oder wenigstens ein Theil derselben, wie die Wundergabe und das Zungenreden, nicht zum Wesen und bleibenden Bestande der Kirche, sondern bilden bloß einen accessorischen Schmuck, eine zufällige Efflorescenz der apostolischen Periode, gleichsam das Hochzeitkleid der jugendlichen Braut, und verschwanden nachher aus der Geschichte, um der ordnungsmäßigen und natürlichen Art sittlich-religiöser Wirksamkeit Platz zu machen[2]). Die Irvingianer dagegen sehen, ähn-

[1]) Einzelne dieser Gaben, wie die Prophezeiung und die Wunderkräfte, finden sich zwar schon im A. T., und bereits vor der Auferstehung haben die Jünger Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben (Matth. 10, 8. Marc. 6, 13); aber der permanente Besitz des heiligen Geistes als des Geistes Christi war an Seine Verklärung und Erhöhung zur Rechten des Vaters geknüpft (Joh. 7, 39).

[2]) So unter den Alten schon Chrysostomus, der seine 29. Homilie über den ersten Korintherbrief mit den Worten beginnt: τοῦτο ἅπαν τὸ χωρίον σφόδρα ἐστὶν ἀσαφὲς, τὴν δὲ ἀσάφειαν ἡ τῶν πραγμάτων ἄγνοιά τε καὶ ἔλλειψις ποιεῖ, τῶν τότε μὲν συμβαινόντων, νῦν δὲ οὐ γινομένων. Vgl. ähnliche Stellen dieses Kirchenvaters sowie Augustins bei Tholuck in dem Aufsatz über die Wunder der kath. Kirche (Vermischte Schriften I, S. 35 ff.). Daraus geht jedenfalls so viel hervor, daß diese Väter die Wunder zu ihrer Zeit für viel seltener hielten, obwohl sie an anderen Stellen von wunderbaren Krankenheilungen berichten. Unter den Neueren vgl. z. B. Olshausen (Comment. III, S. 683), der die charismatische Wirkungsform des heil. Geistes mit dem dritten Jahrhundert aufhören läßt. Besonders klar spricht diese Ansicht Trautmann aus, der sich darüber also äußert (die apostol. Kirche. 1848. S. 309): „Wie beim Eintritt in die Ehe die Festlichkeit des Hochzeittags so wenig bleiben kann, als die Begeisterung der ersten Liebe, indem der

lich den Montanisten im zweiten Jahrhundert, in diesen apostolischen Geistesgaben und Aemtern die nothwendigen Bedingungen eines gesunden Zustandes der Kirche überhaupt, leiten ihr Verschwinden aus der Schuld der Christenheit ab und halten eine Heilung der kirchlichen Gebrechen ohne Wiederbelebung der Charismen und des Apostolats für unmöglich, mit Berufung auf Stellen, wie 1 Kor. 12, 27—31. Eph. 4, 11—13, wo auf das „bis" ein ungebührlicher Nachdruck gelegt wird, und auf 1 Thess. 5, 19. 20. 1 Kor. 12, 31; 14, 1, wo der Apostel nicht nur davor warnt, das heilige Feuer des Geistes zu dämpfen, sondern auch positiv zum eifrigen Streben nach Dessen wunderbaren Gaben auffordert[1]).

Es scheint uns hier Wahrheit und Irrthum auf beiden Seiten gemischt zu sein. Man muß in diesen Charismen zwischen Wesen und zeitlicher Form unterscheiden. Das erstere ist geblieben, die zweite verschwunden, bricht aber doch zuweilen sporadisch wieder hervor, obwohl nicht mit demselben Grade der Stärke und Reinheit, wie in der apostolischen Periode. Es lag in der Natur der Sache, daß das Wirken des heil. Geistes bei Seinem ersten Eintritt in die Menschheit mit besonderer schöpferischer Kraft, Fülle und Frische sich geltend machte, zu der Masse der unchristlichen Welt einen auffallenden Contrast bildete und eben durch das Außerordentliche und Wunderbare eine gewaltige Anziehungskraft auf diese ausübte, ohne welche sie gar nicht hätte überwunden

---

Ernst und die anhaltende Wirksamkeit der eröffneten allgemeinen Wallfahrt darauf folgt; wie nach der allgemeinen Ordnung des Naturprocesses überall die Blüthe abfallen muß, wenn die Frucht gedeihen soll — obwohl wiederum die Frucht nicht ohne vorhergehende Blüthe aufkommt —: so konnte und durfte jener Pfingstesguß der himmlischen Kräfte in der Kirche nicht dauernd bleiben. Er konnte nicht — denn die irdisch-menschliche Natur ist nicht fähig, die Seligkeit der Entzückung und solch mächtiges Strömen der oberen Lebenskräfte auf die Dauer zu ertragen (wie auch das Beispiel der drei auserwählten Jünger auf dem Berge der Verklärung beweist); er durfte nicht — weil das Verbleiben der Blüthe die Entwicklung der Frucht gehindert hätte. Der blendende Glanz dieser höheren Kräfte hätte die Augen und Herzen unvermeidlich zu sehr auf das Aeußere gerichtet, und was eigentlich Zweck und Werk des Glaubens ist, die Ueberwindung der Welt nach innen hinein, wäre dabei zurückgeblieben."

[1]) So Thiersch, der wissenschaftlich theologische Vertreter der irvingischen Gemeinschaft, in seinen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus I, 80 (2. Aufl.), vgl. meine Aufsätze über den „Irvingismus und die Kirchenfrage" im Deutschen Kirchenfreund, Jahrgang III, Heft 2. 3. 5 und 6, besonders S. 223 ff. — Auch die Mormonen oder die „Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints", deren Entstehung (am 6. April 1830) fast gleichzeitig ist mit dem Auftritt des Irvingismus in England, machen trotz ihrer sonstigen radicalen Verschiedenheit ebenfalls Anspruch auf den Besitz aller Aemter und Geistesgaben der apostolischen Kirche. Ihr Stifter, Joseph Smith, führt unter ihren Glaubensartikeln auf: „We believe in the same organization that existed in the primitive Church, viz, apostles, prophets, pastors, teachers, evangelists etc. We believe in the gift of tongues, prophecy, revelation, visions, healing, interpretation of tongues etc." (Hist. of all the Relig. Denominations in the U. St. p. 348 2nd ed.).

werden können. Das Christenthum strebt aber darnach, sich in die Menschheit hineinzuleben und sich in allen ihren Zuständen und Thätigkeiten als das herrschende Princip, als die zweite höhere Natur einheimisch zu machen. Indem es das Natürliche immer mehr in die Sphäre des Geistes erhebt, so wird eben damit auch das Uebernatürliche immer mehr natürlich. Es sind dieß nur die beiden Seiten Eines und desselben Processes. Wir finden daher, daß in demselben Maße, in welchem die herrschende Macht des Heidenthums gebrochen wurde, gerade diejenigen Charismen, welche am meisten einen wunderbaren Charakter an sich tragen, abnahmen und vom vierten Jahrhundert an fast ganz zurücktraten. Es ist dieß nicht eine Folge der Schuld der Christenheit, die ja gerade damals mehrere ihrer größten Lehrer, einen Athanasius und Ambrosius, einen Chrysostomus und Augustinus aufzuweisen hatte, sondern vielmehr ihres Sieges über die Welt. Jedoch verschwanden sie damit nicht völlig und für immer. Denn in Zeiten großer Erweckung und mächtiger Geistesausgießung, in schöpferischen Epochen der Kirche zeigen sich je und je ganz ähnliche Erscheinungen, wie im ersten Jahrhundert, sammt den entsprechenden Gefahren und Mißbräuchen, ja sogar auch dämonischen Nachäffungen und Verzerrungen, und nehmen dann allmählig wieder ab nach dem eben angeführten Gesetze, welchem die Entwicklung eines neuen Princips unterworfen ist. Solche Erfahrungen können zur Bestätigung und Erläuterung apostolischer Zustände dienen. Uebrigens muß bei Beurtheilung derselben, besonders des Legendenkreises der römischen Kirche, welche noch fortwährend auf den Besitz der Wundergabe Anspruch macht, mit der größten Vorsicht und schärfsten Kritik verfahren werden; und gegenüber der montanistischen und irvingischen Ueberschätzung der Charismen darf man nie vergessen, daß Paulus gerade diejenigen, welche sich unserer klaren Anschauung am meisten entziehen und am seltensten vorkommen, wie das Zungenreden, weit unter die anderen stellt, welche zu der regelmäßigen Lebensthätigkeit der Kirche gehören und zu allen Zeiten in größerem oder geringerem Maße vorhanden sind, wie die Gaben der Weisheit, der Erkenntniß, der Lehre, der Geisterprüfung, des Regiments und vor allem die Liebe, diese größte, köstlichste, nützlichste und dauerndste aller Früchte des Geistes (1 Kor. 13).

Was endlich die Eintheilung der Charismen betrifft, so hat man sie vielfach in übernatürliche im strengen Sinn und in natürliche unterschieden: was aber unpassend ist, da einerseits alle auf einer Naturbasis ruhen, selbst die Wundergabe (nämlich auf der Herrschaft des Geistes über den Leib, des Willens über die Materie), andererseits alle übernatürlich sind und gerade durch das supranaturale, göttliche Element erst zu Charismen werden. Auch die Spaltung in permanente, der Kirche zu allen Zeiten angehörige, und in transitorische, bloß auf die apostolische Periode beschränkte, läßt sich nach dem bereits Bemerkten nicht streng durchführen. Wir schlagen daher eine psychologische Eintheilung nach den verschiedenen Grundkräften der Seele vor, indem diese alle einer Heiligung fähig und bedürftig sind, und der heil. Geist auch in der That keine von ihnen unberührt gelassen, sondern sie alle zum Aufbau der Kirche

verwendet hat. Damit correspondirt dann zugleich die Eintheilung nach den verschiedenen Zweigen des kirchlichen Lebens, worin die eine oder die andere Kraft in dieser übernatürlichen Steigerung überwiegend thätig ist. Danach würden wir drei Classen von Charismen erhalten: 1) solche, welche sich vorzugsweise auf das Gefühl und den Cultus, 2) solche, welche sich auf die Erkenntniß und die Theologie, 3) solche, welche sich auf den Willen und die Kirchenverfassung beziehen. Zu den Gefühlsgaben rechnen wir das Zungenreden, dessen Auslegung und die prophetisch begeisterte Ansprache, zu den theoretischen oder Erkenntniß-Gaben die Charismen der Weisheit und Erkenntniß, der Lehre und der Geisterprüfung, zu den praktischen oder Willens-Gaben die Charismen der Dienstleistung, des Regiments und die wunderbaren Heilkräfte. Der Glaube liegt allen gemeinsam zu Grunde als die treibende Kraft, da er den Menschen in seiner Totalität erfaßt und alle Facultäten des Geistes mit dem göttlichen Geiste in Berührung, unter Dessen Einfluß und Leitung, bringt.

§. 117. Die Gefühlsgaben.

Zu den Gaben des gesteigerten religiösen Gefühls, welche sich im Gottesdienste geltend machen, gehört:

1. das Zungenreden. Es ist dieß ein abgekürzter Ausdruck für die ursprüngliche, vollständige Formel „mit neuen (vom heil. Geist eingegebenen) oder mit anderen (als den gewöhnlichen) Zungen (d. h. Sprachen) reden," vgl. Marc. 16, 17. Apg. 2, 4. Mit Zurückweisung auf das, was wir bereits oben [1]) über diese merkwürdige Erscheinung gesagt haben, machen wir hier noch folgende Bemerkungen, wobei wir uns jedoch bloß auf das Zungenreden in den pauliniſchen Gemeinden beschränken, mit welchem das Zungenreden am ersten Pfingstfest zwar nahe verwandt, aber in der Aeußerungsweise und zum Theil auch in der Abzweckung keineswegs ganz identisch war. Nach der ältern und noch immer sehr verbreiteten Ansicht wäre auch in dem von Paulus beschriebenen Zungenreden ein Reden in fremden, nicht auf natürlichem Wege erlernten Sprachen zu verstehen, mit welchen der heilige Geist zuerst die Apostel am Pfingstfeste und später auch andere Gläubige zur schnelleren Ausbreitung des Evangeliums plötzlich ausgerüstet habe. Allein dagegen erheben sich unüberwindliche Schwierigkeiten: a) Das Griechische, welches nicht ohne providentielle Fügung seit dem Eroberungszuge Alexanders des Gr. auch in den vorderasiatischen Ländern die herrschende Schrift- und Umgangssprache geworden war, reichte innerhalb des römischen Reiches fast überall, wenigstens in den Städten, zur Verkündigung des Evangeliums hin, und in diesem, die ganze gebildete Welt in sich fassenden Reiche mußte das Christenthum vor Allem festen Fuß fassen, wenn es überhaupt eine Macht in der Geschichte werden wollte.

[1]) S. §. 55.

Darauf beschränkten daher die Hauptapostel ihre Wirksamkeit und verfaßten alle ihre Schriften in jener schönsten Sprache der Welt, und zwar selbst dann, wann sie, wie Jakobus, in Palästina und für Judenchristen, oder, wie Paulus, an die Römer oder zu Rom schrieben. b) Es ist gegen die Weise des heil. Geistes, Seine Zeugen der Schwierigkeiten zu entheben, die mit ihrem Werke verbunden sind, vielmehr sind diese fortwährende sittliche Bildungs- und Uebungsmittel der Selbstverläugnung, der Geduld und Ausdauer. So wird Er denn auch den Missionären, welche sich zu den barbarischen Völkern wandten, bei denen übrigens das Evangelium im ersten Jahrhundert gar keinen festen Fuß faßte, das mühsame Erlernen der barbarischen Sprachen wenn auch erleichtert, so doch schwerlich völlig erspart haben. c) Wir finden Spuren davon, daß die Apostel in der That nicht alle Sprachen verstanden. So scheinen z. B. Paulus und Barnabas des Lykaonischen unkundig gewesen zu sein, da sie das abgöttische Vorhaben der Bewohner von Lystra nicht aus ihrem Gespräche, sondern erst aus ihren Zurüstungen zum Opfer merkten (Apg. 14, 11—14); und was den Petrus betrifft, so bezeichnet eine uralte Tradition den Evangelisten Marcus als seinen Dolmetscher, was sich vielleicht auch auf das Lateinische bezog[1]). d) Ueberhaupt läßt sich gar nicht nachweisen, daß das Zungenreden mit dem Missionswerk im engeren Sinne zusammenhing. Denn wozu sollte sonst Cornelius gerade vor Petrus (Apg. 10, 46), die Johannisjünger vor Paulus (19, 6), und die Korinther in ihren Gemeindeversammlungen in Zungen geredet haben, und nicht vielmehr vor Unbekehrten? e) Paulus setzt die Glossolalie 1 Kor. 14, 14—19 nicht der Muttersprache, sondern, als die Sprache des Geistes (πνεῦμα), der Sprache des Verstandes (νοῦς) und des gewöhnlichen Lebens gegenüber, mochte diese nun die hebräische oder griechische oder römische sein. Wäre sie ein Reden in ausländischen Sprachen gewesen, so hätte er sie auch wohl nicht mit den unklaren Tönen einer Harfe und Trompete verglichen und für etwas erklärt, das ohne die Gabe der Auslegung allen Zuhörern unverständlich sei, da sich in einer zahlreichen Versammlung wenigstens Einige finden mußten, welche die betreffenden Sprachen kannten. Die Unverständlichkeit bezog sich also nicht auf die Abweichung der Glossolalie von der Muttersprache, sondern von allen Sprachen, auch den barbarischen, und zwar schon deßhalb, weil er sie mit den letzteren vergleicht, also zugleich von ihnen unterscheidet 14, 11. f) Endlich scheint schon die älteste und ursprünglichste, vom Herrn Selbst (Marc. 16, 17) gebrauchte Bezeichnung „in neuen Zungen reden" darauf hinzudeuten, daß damit nicht ausländische Idiome — denn diese waren ja nicht neu —, sondern eine von allen damals gebräuchlichen Dialekten abweichende Sprache des neuen, über die Jünger ausgegossenen Geistes gemeint sei.

---

[1]) Papias bei Euseb. H. E. III, 39: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος κτλ.* Tertullian adv. Marc. IV, 5: cujus (Petri) interpres Marcus. Irenäus adv. haer. III, 1. (bei Euseb. V, 8): *Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου κτλ.* Ebenso Origenes, Hieronymus u. A.

Wenn nun dessenungeachtet die orthodoxe Ansicht an dem natürlichsten Sinn des zweiten Kapitels der Apg. V. 6—11 einen starken, freilich auch ihren einzigen Halt besitzt, so muß man die eigenthümliche Form in dem ersten schöpferischen Hervortreten dieser Gabe am Geburtstage der Kirche sich nicht als die Regel, sondern als eine Ausnahme denken und das mysteriöse (gewiß bloß temporäre) Uebergreifen der Apostel in die Sprachen der versammelten Menge (die übrigens doch fast lauter Dialekte des Hebräischen und Griechischen waren) irgendwie aus einem psychologischen Rapport erklären, so daß sie einmal nicht auch in Sprachen redeten, die dort gar nicht repräsentirt waren (wie die chinesische, tamulische, keltische, deutsche), und sodann bloß von den Empfänglichen verstanden, von den Gottlosen aber für betrunken gehalten wurden[1]). In allen anderen Stellen dagegen, wo von dieser Geistesgabe die Rede ist (Apg. 10, 46; 19, 6 und im 12. und 14. Kap. des ersten Korintherbriefs) nöthigt uns nichts, an eine miraculöse Mittheilung und Handhabung von Sprachen fremder Völker zu denken.

Vielmehr ist das Zungenreden, wie es Paulus, der selbst ein Meister darin war, aus dem Leben heraus zeichnet, ein unwillkührliches, psalmenartiges Beten oder Singen in dem Zustande der pneumatischen Entzückung und tiefsten Versenkung in die Geheimnisse des göttlichen Lebens, wo der menschliche Geist seiner selbst nicht mehr mächtig, ein mehr oder weniger passives Organ des heil. Geistes, gleichsam das Instrument ist, auf welchem Dieser Seine überirdischen Melodieen spielt. Es hat also mit der äußeren Mission zunächst nichts zu thun, sondern ist ein innerer Cultusact, ein ekstatischer Dialog der Seele mit Gott in einer besonderen, unmittelbar vom Geist inspirirten, erhabenen, aber dunklen, desultorischen Sprache, die indeß eine gewisse Mannigfaltigkeit der Form zuließ, je nach dem Inhalt (*προσεύχεσθαι* oder *ψάλλειν*), vielleicht auch je nach der Muttersprache des Redners und den verschiedenen Graden seiner Erregtheit (daher der Plural *γλῶσσαι* und der Ausdruck *γένη γλωσσῶν* 1 Kor. 12, 10. 28). Der Apostel gebraucht in ganz gleichem Sinne die Phrase: „im Geiste oder durch den Geist reden“[2]), und unterscheidet dieses von dem gewöhnlichen Reden, welches vom Verstande, von dem seiner selbst mächtigen, denkenden und reflectirenden Bewußtsein (*νοῦς*) ausgeht und durch dieses vermittelt ist. Vom Geiste gewaltig fortgerissen, die Welt und sich selbst vergessend und im unmittelbaren Genusse der Gottheit

---

[1]) Bei der gedrungenen Kürze des Berichtes Lucä ließe sich möglicher Weise auch denken, daß er das an und für sich höchst wahrscheinliche Hervortreten anderer verwandter Geistesgaben am Pfingstfeste überging, und daß zwar nicht das Zungenreden selbst, wohl aber die Auslegung desselben und die prophetischen Ansprachen der Apostel in den verschiedenen (hebräischen und griechischen) Dialekten der Anwesenden geschahen. Denn nach der Darstellung des Paulus war ja das Zungenreden den Uneingeweihten und selbst der Gemeinde gar nicht verständlich ohne einen Dolmetscher.

[2]) *πνεύματι λαλεῖν μυστήρια* 1 Kor. 14, 2, *προσεύχεσθαι, εὐλογεῖν τῷ πνεύματι* V. 15 und 16. Der Dativ bezeichnet hier das Mittel.

schwelgend, brach der Zungenredner in die Mittheilung göttlicher Geheimnisse, in das Lob der Großthaten der ewigen Liebe aus (1 Kor. 14, 14—16; vgl. Apg. 2, 11; 10, 46). Statt aber die Gemeinde zu erbauen, erbaute er nur sich selbst, es sei denn, daß entweder er oder ein anderer den Inhalt aus dieser Sonntags- in die Werktagssprache übersetzte (1 Kor. 14, 2 ff.). Nur dem, der selbst in der Ekstase sich befand, waren jene hochbegeisterten, geheimnißvollen, festlichen, wie aus der Engelwelt herüberklingenden Töne verständlich. Den Uneingeweihten aber kamen sie vor wie die undeutlichen Töne eines musikalischen Instrumentes, oder einer barbarischen Sprache, oder gar eines Wahnsinnigen[1]), zumal wenn Viele zu gleicher Zeit auf solche Weise sich mit Gott unterhielten (V. 23). Dem Ungläubigen war diese Geistessprache im besten Falle ein stummes Zeichen (V. 22 *εἰς σημεῖον*), das ihn auf das Vorhandensein einer übernatürlichen Kraft in der christlichen Gemeinde aufmerksam machen und zu ernstlichem Nachdenken anleiten konnte. Der Hauptzweck derselben aber war die Selbsterbauung des Zungenredners (*οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ, ἀλλὰ τῷ θεῷ* V. 2, *ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ* V. 4). Daher giebt Paulus der prophetischen Gabe, die sich direct und verständlich an die Gemeinde richtete, den Vorzug, während die Korinther die Sprachengabe zu überschätzen geneigt waren, weil sie größeres Aufsehen machte und dem Redner selbst ohne Zweifel einen eigenthümlichen Genuß bereitete. Daran knüpfte sich aber dann auch leicht die Gefahr eines feineren Egoismus und einer geistlichen Gefühlsschwelgerei. Um den Mißbrauch möglichst zu verhindern, verordnet der Apostel, daß nicht alle durcheinander in Zungen reden, sondern höchstens drei, und zwar nach einander in gehöriger Ordnung, und daß immer Einer die ekstatischen Gebete und Lobgesänge zum Besten der versammelten Gemeinde dolmetschen soll. Ist aber keiner da, der die Gabe der Auslegung hat, so soll sich der Zungenredner gar nicht öffentlich vernehmen lassen, sondern sich im Stillen mit Gott unterhalten (V. 27. 28). Es geht daraus hervor, daß doch auch die Unfreiheit des Zungenredners keine absolute war, sondern daß er den Drang des Geistes hemmen oder wenigstens das Lautwerden desselben unterdrücken konnte[2]).

2. Unmittelbar an das Zungenreden schließt sich das Charisma der Auslegung an (*ἑρμηνεία γλωσσῶν* 1 Kor. 12, 10. 36; 14, 5. 13. 26—28), die man sonst auch zu der zweiten Klasse zählen könnte, sofern dabei mehr die Denkthätigkeit in Anspruch genommen wird. Ihr Wesen besteht darin, daß sie

---

[1]) Etwa erinnernd an die göttliche *μανία*, den *ἐνθουσιασμὸς* der Pythia auf dem Orakelstuhl, was allerdings eine heidnische Parallele zur christlichen Glossolalie bildet. In den ekstatischen Erscheinungen des Montanismus liefen natürliche und übernatürliche, heidnische und christliche Elemente unklar durcheinander.

[2]) Als einen Ersatz für das Zungenreden könnte man gewissermaßen die liturgischen Gebete, geistlichen Lieder und Choräle der Kirche ansehen. Ueber die ekstatischen Reden und Ermahnungen in den irvingischen Gemeinden siehe den Bericht von Hohl §. 55. und die Brochüre vom „Evangelisten" Böhm: Reden mit Zungen und Weissagen ꝛc. Berlin 1848.

die Sprache der Ekstase oder des Geistes (πνεῦμα) in die Sprache des gewöhnlichen Bewußtseins oder des reflectirenden Verstandes (νοῦς) umsetzt und der Fassungskraft der ganzen Gemeinde anpaßt[1]). Paulus fordert deßhalb diese Gabe als Ergänzung der Glossolalie, wodurch diese erst für die Zuhörer erbaulich und dem allgemeinen Besten dienstbar wird. Wieseler meint[2]), daß diese beiden Charismen immer mit einander verbunden, und der Zungenredner immer sein eigener Ausleger gewesen sei. Dafür sind aber die Stellen 14, 2. 14. 16 nicht zwingend, während 12, 10 (ἑτέρῳ δὲ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν) eher dagegen spricht. Die Regel mag dieß allerdings gewesen sein, und aus 14, 5. 13 geht hervor, daß der Zungenredner, wenn er aus dem Zustand der Verzückung in den der Besonnenheit zurückgekehrt war, das, was er geschaut und genossen hatte, zur Erbauung der Gemeinde selbst dolmetschte. Es gab aber nach 14, 28 auch Zungenredner, welche sich nicht auf die Auslegung verstanden, und diese sollten daher in der Versammlung lieber stillschweigen.

3. Nahe verwandt mit dem Zungenreden ist die prophetische Gabe (χάρισμα προφητείας 1 Kor. 12, 10. 29; 14, 1 ff. 1 Thess. 5, 20; 1 Tim. 1, 18; 4, 14), welche gewöhnlich mit jenem zugleich hervortrat und unmittelbar verbunden wird (Apg. 19, 6). Auch sie ist ein hochbegeistertes Reden aus einem Zustand göttlicher Erleuchtung und Offenbarung, aber nicht in der eigentlichen Ekstase, sondern im wachen Selbstbewußtsein und mit directer Rücksicht auf die Gemeinde, sie erweckend, ermahnend und tröstend, ohne erst der Interpretation zu bedürfen. Ebendeßhalb giebt der Apostel der Weissagung den Vorzug vor der Sprachengabe (1 Kor. 14, 1—5). Auf der andern Seite steht sie der Lehrgabe (dem χάρισμα διδασκαλίας) sehr nahe, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, daß sie nicht sowohl von dem ruhig entwickelnden Denken, als von der Intuition und dem tief ergriffenen Gefühle ausgeht, sich an die Affecte wendet und fortreißender und erschütternder auf die Zuhörer wirkt. Paulus setzt daher die Propheten auch den Lehrern voran (Eph. 4, 11. 1 Kor. 12, 28). Was den Inhalt betrifft, so versteht man zwar unter der Prophetie im engern Sinne die Vorhersagung zukünftiger Dinge, welche mit dem Reiche Gottes direct oder indirect zusammenhängen, z. B. die Hungersnoth in Palästina vom Jahre 44, welche der „Prophet" Agabus in der antiochenischen Gemeinde verkündigte, damit diese bei Zeiten Fürsorge für die leidenden Brüder träfe (Apg. 11, 28), die Gefangennehmung Pauli, welche ihm auf seiner letzten Reise nach Jerusalem wiederholt, zuletzt noch in Cäsarea durch die weissagenden

[1]) Nach der populären Auffassung der Glossolalie würde die Gabe der Auslegung vielmehr in der Fähigkeit bestehen, aus fremden Sprachen in die Muttersprache zu übersetzen. Allein diese Fähigkeit läßt sich ja so gut, als die Kenntniß fremder Sprachen, auf ganz natürlichem Wege erlernen (und mancher Ungläubige hat es darin viel weiter gebracht, als irgend ein Apostel), während der Begriff eines Charisma den übernatürlichen Beistand des heil. Geistes als unentbehrlich verlangt.

[2]) Theol. Studien und Kritiken 1838. S. 719 ff.

Töchter des Philippus und durch denselben Agabus vermittelst einer symbolischen Handlung geoffenbart wurde (20, 23; 21, 4. 11), ferner das Auftreten von gefährlichen Irrlehrern, die Erscheinung des Antichrist und seines Treibens, die Wiederkunft des Herrn und das Schicksal derer, die Er lebend antreffen wird 2 Thess. 2, 1—12. 1 Tim. 4, 1 ff. 1 Joh. 2, 18 ff. 2 Petr. 3, 3 und die ganze Apokalypse). Hierher gehört auch die Bezeichnung eines Individuums zu einem bestimmten Amte oder Geschäft im Reiche Gottes, wie denn der Geist durch prophetische Stimmen der Gemeinde den Barnabas und Paulus zum Werke der Heidenmission (Apg. 13, 1. 2) und den Timotheus zum Evangelisten (Apg. 16, 2; vgl. mit 1 Tim. 1, 18; 4, 14) berief. Allein darauf darf man den Beruf des Propheten schon im alten und noch mehr im neuen Bunde keineswegs beschränken. Er hatte nicht nur die Zukunft, sondern auch die Gegenwart, die Rathschlüsse Gottes, die Tiefen der heil. Schrift, die verborgenen Zustände des menschlichen Herzens, die Abgründe der Sünde und die Herrlichkeit der erlösenden Gnade zu enthüllen. Nach der Schilderung des Paulus im 14. Kapitel des ersten Korintherbriefs zeigte sich die prophetische Gabe überhaupt in Erweckungs- und Trostreden, wodurch empfängliche Juden und Heiden, die gerade dem Gottesdienste beiwohnten, gewaltig erschüttert, bestraft und zur Buße gerufen, die Gläubigen gestärkt, neu belebt und erquickt wurden (V. 3. 4. 22—25. 31. Apg. 4, 36). Für die Ausbreitung des Evangeliums, für die Evangelisten oder reisenden Missionäre war daher diese Gabe besonders wichtig [1]).

Neben den wahren Propheten gab es nun aber auch falsche, neben der ächten, göttlichen Begeisterung eine nachgeäffte, bloß natürliche oder gar dämonische, und daher war die Gabe der Geisterprüfung nothwendig, wovon wir sogleich reden werden. Um Unordnung und Mißbrauch zu verhüten, verordnet der Apostel, ähnlich wie in Bezug auf das Zungenreden, daß die Propheten nicht mit und durch einander, sondern einer nach dem andern weissagen sollen, damit Alle lernen und Alle ermahnt werden (1 Kor. 14, 31). Auch verlangt er eine Unterwerfung der Geister der Propheten unter die Propheten (V. 32), d. h. eine Beherrschung und Regulirung der prophetischen Erregung und Begeisterung durch die Vernunft und die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Gemeinde. Sie waren also noch weniger, als die Zungenredner, schlechthin passive Organe, sondern hatten eine gewisse Freiheit und daran geknüpfte Verantwortlichkeit in der Ausübung und Anwendung ihrer Gabe. Um so weniger

[1]) Gewaltige Evangelisten und Erweckungsprediger, z. B. den heil. Bernhard und in geringerem Grade Whitefield, deren Worte wie Blitze einschlugen und überall Leben zündeten, möchten wir Propheten in dem obigen allgemeineren Sinne nennen. Aber auch auf tiefsinnige Kirchenlehrer, welche die verborgenen Schätze der heil. Schrift aufschließen und mit schöpferischer Begeisterung der Theologie und Kirche neue Bahnen brechen, läßt sich die Bezeichnung anwenden, und von dieser mehr theoretischen Seite aufgefaßt, gehört das prophetische Charisma zugleich der zweiten Klasse der Geistesgaben an.

darf ein gewöhnlicher Prediger etwaige Uebertreibungen und Unordnungen in seinen Vorträgen und unter seinen Zuhörern mit dem unwiderstehlichen Drange des Geistes entschuldigen.

§. 118. Die Erkenntnißgaben.

Zu den theoretischen Charismen, die sich vorzugsweise auf die Lehre und Theologie der Kirche beziehen, sind zu rechnen:

1. Die Gabe der Weisheit und der Erkenntniß (*λόγος σοφίας* und *λόγος γνώσεως* 1 Kor. 12, 8; vgl. *πνεῦμα σοφίας* Eph. 1, 17). Beide sind offenbar eng mit einander verwandt und bezeichnen im Allgemeinen eine tiefere Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang des göttlichen Erlösungsrathschlusses und der ganzen Heilslehre. Aber schwer ist es, den Unterschied zu bestimmen, da der Apostel sich nicht näher darauf einläßt. Nach der gewöhnlichen Ansicht (z. B. von Neander und Olshausen) ist die Gnosis theoretisch, die Sophia praktisch, während andere Ausleger (z. B. Bengel) das Verhältniß gerade umkehren; und für Beides lassen sich Stellen anführen[1]). Vielleicht ist die erstere mehr intuitiv und unmittelbar, ohne Rücksicht auf die Form, während die letztere den Nebenbegriff der dialektischen Begriffsentwicklung und des kunstgemäßen, glänzenden Vortrags in sich schließt, wie ihn z. B. Apollos besaß. Dann erklärt sich auch am leichtesten der tadelnde Sinn, in welchem *σοφία* gerade im ersten Korintherbrief mit Rücksicht auf die Weisheitssucht der Hellenen und ihre Ueberschätzung der Beredtsamkeit und des eleganten Styls gebraucht wird (1, 18 ff.; 2, 1 ff.)[2]).

2. Die Gabe der Lehre (*διδασκαλία* Röm. 12, 7, *διδάσκαλοι* Eph. 4, 11. 1 Kor. 12, 28 f.). Nach der herrschenden Ansicht fällt die Lehrgabe mit dem eben genannten Charisma zusammen, so daß der *λόγος σοφίας* und der *λόγος γνώσεως* bloß zwei besondere Zweige derselben wären[3]). Allerdings wird 1 Kor. 12, 7—10, wo die einzelnen Charismen aufgezählt werden, die *διδασκαλία* nicht besonders genannt. Allein es fehlt hier auch die Gabe der Hülfeleistung und des Kirchenregiments (die *ἀντιλήψεις* und *κυβερνήσεις* V. 28), so daß der Katalog nicht ganz vollständig ist; und es läßt sich der Fall denken, daß Einer einen sehr hohen Grad geistlicher Erkenntniß und doch sehr wenig Mittheilungs- und Darstellungstalent besitzt. Die Lehrgabe schließt zwar immer

[1]) 1 Kor. 1, 17 ff. 2, 1 ff. und 8, 1 sind beide offenbar theoretisch, während umgekehrt Kol. 1, 9 *σοφία* (im Unterschied von *σύνεσις*) und Röm. 2, 20 u. 15, 14 ebenso *γνῶσις* im praktischen Sinne gebraucht wird.

[2]) Doch wird 1 Kor. 8, 1 auch von der Erkenntniß gesagt, daß sie aufbläht, wenn sie nämlich von der Liebe getrennt ist. Ebenso spricht Paulus 1 Tim. 6, 20 von einer *ψευδώνυμος γνῶσις*.

[3]) So sagt z. B. Neander A. G. I, 245: „In dem Charisma der *διδασκαλία* finden wir wieder einen Unterschied in Beziehung auf das, was *λόγος γνώσεως* und *λόγος σοφίας* genannt wird."

die Erkenntnißgabe in sich, aber nicht umgekehrt. Das Eigenthümliche der Didaskalie besteht also in der Fähigkeit, die Schätze des göttlichen Wortes und der christlichen Erfahrung in klarem, zusammenhängendem Vortrag zur Belehrung und Erbauung der Gemeinde auszulegen und zu entfalten. Während die prophetische Ansprache in der Gluth der Begeisterung vom Gefühl zum Gefühl spricht und hauptsächlich auf Erweckung und Neubelebung ausgeht, so wendet sich der didactische Vortrag mehr in der Form begriffsmäßiger Exposition an den Verstand und dient zur Förderung und zum Ausbau der bereits gegründeten Gemeinde. Daher tritt die Weissagung im Anfang und in schöpferischen Epochen der Kirche, beim Missionsdienst und in Zeiten mächtiger Erweckung der erstorbenen Christenheit in den Vordergrund; in Zeiten des ruhigen Bestandes und des naturgemäßen Wachsthums der Kirche dagegen überwiegt die Lehrgabe. Doch kann sie niemals entbehrt werden und gehört zu den wesentlichen Erfordernissen jedes Geistlichen.

3. Die Gabe der Geisterprüfung (*διακρίσεις πνευμάτων* 1 Kor. 12, 10; vgl. 14, 29. 1 Thess. 5, 19—21. 1 Joh. 4, 1) ist kritischer Natur und bezieht sich zunächst auf die Unterscheidung der wahren von den falschen Propheten, der göttlichen von der menschlichen oder gar satanischen Begeisterung. Denn wo die Kräfte des Lichtes besonders thätig sind, da regen sich auch nach dem Gesetze des Gegensatzes die Kräfte der Finsterniß, und wo „Gott eine Kirche baut, da baut der Teufel eine Kapelle daneben". Insofern steht dieses Charisma in einem ähnlichen Verhältniß zur Weissagung, wie die Gabe der Auslegung zum Zungenreden, und dient als ein heilsames Correctiv gegen Auswüchse und Mißbräuche. Sodann aber bezeichnet die Geisterprüfung im weiteren Sinne überhaupt jenen tieferen Kennerblick in der Unterscheidung der Wahrheit von dem Irrthum, die auch im Vortrag eines ächten Propheten gemischt sein konnten — denn nur die Apostel haben Anspruch auf Infallibilität —, sowie in der Beurtheilung der Charaktere und der dem gewöhnlichen Auge verborgenen Triebfedern ihrer Handlungen. So durchschaute z. B. Paulus vermöge dieser Gabe den Zauberer Elymas (Apg. 13, 8—11), Petrus den Magier Simon (8, 20—23) und vor allem den Heuchler Ananias und sein Weib, welche wähnten, den in den Aposteln wohnenden heil. Geist betrügen zu können (5, 1 ff.). Diese heilige Kritik ist daher nicht bloß für die Reinerhaltung der Lehre, sondern auch für die rechte Verwaltung des Kirchenregiments und der Disciplin unentbehrlich; ja jeder Christ soll sie bis auf einen gewissen Grad üben, denn Paulus fordert die Gemeinde ohne Unterschied auf: „Prüfet Alles und das Gute behaltet" (1 Thess. 5, 21).

§. 119. Die Willensgaben.

Die praktischen Charismen, welche sich vorzugsweise auf das Gemeindeleben und Kirchenregiment beziehen, sind:

1. Die Gabe der äußeren Pflege und Hülfeleistung (*ἀντιλήψεις*

1 Kor. 12, 28, *διακονία* Röm. 12, 7. vgl. 1 Petr. 4, 11). Diese begreift wohl die verschiedenen Geschäfte des Diakonenamtes in sich, also vor allem die Armen- und Krankenpflege, das stille und anspruchlose, aber darum nicht minder nothwendige und ehrwürdige Wirken der selbstverläugnenden Liebe, welche entweder Habe und Gut, oder, was mehr ist, alle Zeit und Kraft dem Dienste der Bedürftigen in der Gemeinde widmet.

2. Die Gabe des Kirchenregiments und der Seelsorge (*κυβερνήσεις*, gubernationes 1 Kor. 12, 28). Dieses Charisma bedürfen alle Vorsteher (*προϊστάμενοι* Röm. 12, 8) und Hirten (*ποιμένες* Eph. 4, 11) der Gemeinde, oder, um sie mit ihrem gewöhnlichen Amtstitel zu bezeichnen, die (Presbyter) Bischöfe, deren Geschäft es ist, die ihnen vom heil. Geist anvertraute Heerde zu weiden (vgl. Apg. 20, 28. 1 Petr. 5, 2), im höchsten Maße aber die Apostel, welche nicht bloß eine einzelne Gemeinde, sondern die ganze Kirche zu leiten hatten. Denn je ausgedehnter und verwickelter der Wirkungskreis, desto mehr Organisationstalent und Regentengenie wird auch erfordert. Bei der Anwendung dieser Gabe liegt die große Gefahr der Herrschsucht, der hierarchischen Anmaßung und Gewissenstyrannei nahe, welcher sich so viele Bischöfe, Patriarchen und Päpste schuldig gemacht haben. Daher warnt Petrus die Aeltesten so ernstlich vor dem selbstsüchtigen Mißbrauch der Gewalt (dem *κατακυριεύειν τῶν κλήρων*) und hält ihnen das Muster des großen Erzhirten vor, Der in der aufopferndsten Liebe Sein Leben gelassen hat für die Schaafe (1 Petr. 5, 1—4).

3. Die Wundergabe (*χαρίσματα ἰαμάτων* 1 Kor. 12, 9. 28, *δυνάμεις* V. 28. 29, auch *ἐνεργήματα δυνάμεων* V. 10 oder *δύναμις σημείων καὶ τεράτων* Röm. 15, 19; vgl. 2 Kor. 12, 12). Sie umfaßt alle jene übernatürlichen Heilungen von leiblichen Krankheiten und von dämonischen Zuständen, alle jene wunderbaren Zeichen, welche die Apostel und apostolische Männer, wie Stephanus (Apg. 6, 8), vermöge einer außerordentlich gesteigerten Willenskraft[1]) im Namen Jesu und zu Seiner Ehre durch Wort, Gebet oder Handauflegung verrichteten. An's Magische streift, was von der Heilkraft des Schattens Petri (Apg. 5, 15) und der Schweißtücher und Schürzen Pauli (19, 12) erzählt wird. Lucas berichtet übrigens in der ersteren Stelle bloß die Volksansicht und läßt es unentschieden, ob dieselbe begründet oder bloßer Aberglaube war. Jedenfalls kann die Heilkraft nicht in diesen zufälligen Außendingen, sondern nur in der herablassenden Gnade Gottes gelegen haben und muß irgendwie durch den Willen der Wunderthäter und den Glauben der

[1]) Dieß ist wohl unter *πίστις* 1 Kor. 12, 9, wo sie als besonderes Charisma aufgeführt wird, zu verstehen. Es ist nicht der Glaube im Allgemeinen, denn dieser liegt, wie schon gesagt, allen Charismen als das in ihnen wirkende Princip zu Grunde, sondern ein ungewöhnliches vom heil. Geist mitgetheiltes Maß von praktisch-sittlicher Kraft, worin sich die Superiorität des geheiligten Willens über die Natur kund giebt, also die fides miraculosa, der Glaube, der Berge versetzt und das Unmögliche möglich macht, vgl. 1 Kor. 13, 2 und Matth. 17, 20.

Kranken vermittelt gewesen sein. Dasselbe muß man bei dem analogen Fall von der Heilung des blutflüssigen Weibes durch Berührung des Kleidessaums Jesu (Matth. 9, 20—22. Marc. 5, 25—34) annehmen. Zwischen den Wundern, welche Lucas den beiden Hauptaposteln, als von ihnen verrichtet, oder an ihnen geschehen, zuschreibt, findet ein gewisser Parallelismus Statt; man vergleiche die Heilung des Lahmen zu Jerusalem durch Petrus Apg. 3, 1 ff. und des Lahmen zu Lystra durch Paulus 14, 8 ff., die Bestrafung des Zauberers Simon 8, 20 ff. und des Elymas 13, 8 ff., die Todtenerweckung der Tabitha zu Joppe 9, 40 und des Eutyches zu Troas 20, 9 ff., endlich die wunderbare Errettung des Petrus 5, 19; 12, 7 ff. und des Paulus 16, 23 ff.

Die Wunder waren äußere Legitimationen der göttlichen Sendung der Apostel und ihrer Lehre in einer Zeit und unter einem Volke, welches nur durch solche sinnliche Hülfsmittel zum Glauben erweckt werden konnte. Sie traten daher nicht überall gleichmäßig hervor, sondern je nach den jedesmaligen Umständen und Bedürfnissen. Die Apostel ließen sich in der Ausübung dieser Gabe niemals von persönlichen Privatinteressen, sondern ausschließlich von der Rücksicht auf die Verherrlichung Christi und die Förderung seines Reiches leiten. Dem kranken Timotheus empfahl Paulus ein natürliches Heilmittel (1 Tim. 5, 23), und den Trophimus ließ er krank in Milet zurück (2 Tim. 4, 20; vgl. Phil. 2, 26 f.). In Athen, wo das Heidenthum mehr in philosophischer Form auftrat, und wo seine epikureischen und stoischen Zuhörer den Beweis der Kraft wahrscheinlich skeptisch als Gaukelei bespöttelt hätten, verrichtete er gar keine Wunder, wohl aber zu Ephesus, diesem Hauptsitz heidnischer und jüdischer Magie und Zauberei.

§. 120. Die Liebe.

So köstlich und glänzend alle diese Gaben sind, so werden sie doch übertroffen durch die Liebe, die ihnen erst die Krone der Vollendung aufsetzt (1 Kor. 12, 31 — 13, 13). Natürlich ist darunter nicht eine bloße, wenn auch noch so reine Neigung oder Empfindung, sondern eine vom heil. Geiste gewirkte, aus dem Bewußtsein der Versöhnung quellende Gesinnung, eine Lebensmacht zu verstehen, welche alle Kräfte der Seele mit Gott, Dessen Wesen lauter Liebe ist, verbindet und dem Dienste Seines Reiches weiht. Ohne sie ist selbst das Reden mit Engelzungen nur „ein tönendes Erz und eine klingende Schelle"; ohne sie hat die kühnste Weissagung, die umfassendste Erkenntniß und eine Glaubenskraft, welche das Unmögliche in's Dasein zu rufen im Stande ist, keinen bleibenden Werth und keine praktische Bedeutung. Ohne sie würden die anderen Gaben sich von einander absondern, in den Dienst der Selbstsucht treten und dadurch sich und das Ganze zu Grunde richten. Ohne sie giebt die Sprachengabe der Eitelkeit und Schwärmerei Nahrung, ohne sie bläht die Erkenntniß auf (1 Kor. 8, 1—3), ohne sie artet die Gabe der Kirchenleitung in Herrschsucht aus u. s. f. Wie der Glaube allen Charismen zu Grunde

liegt, als die gemeinsame Wurzel, so ist auch die Liebe eigentlich nicht Eine vereinzelte Gabe neben den anderen, sondern die Seele aller Gaben, die sie, wie die Glieder eines Leibes, zusammenhält, sie in und für andere wirken macht, ihnen Ziel und Richtung auf das allgemeine Beste giebt. Sie erhält in der Mannigfaltigkeit der göttlichen Kräfte die Einheit und ordnet alles Einzelne und Persönliche dem Allgemeinen, der Förderung des Leibes Christi, unter und macht es diesem dienstbar.

Auch darum steht die Liebe über allen Gaben, weil sie nimmer aufhört, während diese im Jenseits verschwinden oder wenigstens eine wesentliche Veränderung erleiden werden. Die geheimnißvollen Sprachen werden in dem Lande verschallen, wo sich Alle verstehen, die Weissagungen in der Erfüllung untergehen, wie die Morgenröthe in der Sonne, die auf Erden immer nur stückweise und mangelhafte Erkenntniß in eine unmittelbare, vollkommene Intuition sich auflösen, ja der Glaube selbst wird sich in Schauen, die Hoffnung in Genuß verwandeln; aber die Liebe, durch welche wir schon hier mit Gott durch Christum in Lebensgemeinschaft stehen, bleibt Liebe, sie verändert sich nicht, so daß sie aus ihrem Elemente heraus- und in ein anderes Gebiet überträte, sondern sie vermehrt sich bloß; sie kann nie einem höheren Standpunkt, einer anderen besseren Form der Verbindung mit Gott weichen, sondern wird nur als solche immer stärker, voller, lebendiger und seliger in sich selber (1 Kor. 13, 8—13)[1]).

Daher ermahnt Paulus die Korinther, welche die mehr auffallenden und glänzenden Charismen ungebührlich zu überschätzen geneigt waren, vor allem nach der Liebe, als der größten und köstlichsten Gabe, als der christlichen Cardinal- und Universaltugend, von der das Heidenthum kaum eine dunkle Ahnung hatte[2]), zu trachten, und entwirft dabei von ihr die herrlichste und anziehendste Schilderung, die je von Menschen- oder Engelzungen ausgesprochen worden, die immer frisch und neu, wie Musik aus den Hütten der Ewigkeit, zum Herzen tönt und allein schon die Göttlichkeit des Christenthums und seine unendliche Erhabenheit über alle anderen Religionen außer Zweifel setzt. — „Nun aber (d. h. jetzt im irdischen Christenleben) bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die größte unter ihnen."

---

[1]) „Charity" — sagt Bischof Warburton irgendwo — „regulates and perfects all the other virtues, and is in itself in no want of a reformer."

[2]) „Das Heidenthum," bemerkt Olshausen (Comment. III, S. 698), „ist nicht über den ἔρως hinausgekommen und kennt die christliche ἀγάπη nicht. Im A. T. herrscht nur die strenge δίκη, Eros, auch in der reinsten, edelsten Form, ist nur das Resultat des Mangels, die Sehnsucht der Liebe, geboren aus dem Bewußtsein, daß man das Liebenswürdige nicht hat. Die christliche ἀγάπη ist aber die positiv ausströmende Liebe, Gott Selbst, Der in dem Gläubigen wohnt, so daß Ströme des lebendigen Wassers von ihm fließen (Joh. 4, 14)."

Drittes Kapitel.

Die Kirchenzucht.

§. 121. Die Gebrechen der apostolischen Kirche.

So kräftig und rein der heilige Geist Sich in den ersten Christengemeinden erwies, so fielen doch Ideal und Wirklichkeit keineswegs völlig zusammen. Der Kirche und ihren einzelnen Gliedern wird zwar ausdrücklich Heiligkeit als ein wesentliches Merkmal zugeschrieben; denn sie ist ja der Leib und die Braut des Erlösers, Der sie mit Seinem Blute gereinigt hat; der Wohnplatz und das Organ des heil. Geistes, der Sich nie in ihr unbezeugt läßt. Aber diese Heiligkeit ist nicht mit Einem Male fertig, sondern eine wachsende und fortschreitende — wie auch die anderen Eigenschaften der Einheit und Allgemeinheit — und wird sich erst mit der Wiederkunft Christi vollenden. Dieß liegt unzweideutig in Stellen, wie Eph. 4, 12—16 und 5, 26. 27. Und dieser stetige Heiligungsproceß ist nicht immer ein ruhiger, gegensatzloser Fortschritt vom Niederen zum Höheren, sondern ein fast ununterbrochener Kampf mit der noch nachwirkenden Sünde, eine Ueberwindung von Krankheiten, von gewaltsamen Störungen und Hindernissen. Man muß also hier das Princip und dessen vollständige Verwirklichung, die ideale Seite der Kirche in Christo und ihre reale Erscheinung unter den Menschen gehörig auseinanderhalten, ohne sie deßhalb abstract von einander zu trennen (vgl. §. 4 u. 5).

Demgemäß machen nicht einmal die Apostel, so hoch sie über die gewöhnlichen Christen hervorragen, Anspruch auf sündlose Vollkommenheit. Bloß Einer konnte ohne empörende Anmaßung, im wohlbegründeten Bewußtsein absoluter Fehllosigkeit fragen: „Wer unter Euch kann Mich einer Sünde zeihen?“ (Joh. 8, 46)[1]. Jakobus lehrt, sich selber mit einschließend: „Wir fehlen alle mannigfaltig,“ und erklärt bloß denjenigen für vollkommen, der auch in keinem Worte fehlet (3, 2), was gewiß von keinem Sterblichen diesseits des Grabes gesagt werden kann. Paulus bekennt, daß er noch nicht vollkommen sei und das Ziel noch nicht erreicht habe, ihm aber nachjage, vergessend, was hinter ihm liegt, und sich streckend nach dem, was vor ihm liegt (Phil. 3, 12—14), daß er den himmlischen Schatz in irdischen Gefäßen trage, damit Gottes Kraft in den Schwachen sich mächtig erweise (2 Kor. 4, 7 ff.), daß er seinen Leib

[1]) Daß der Heiland in dieser Stelle Sich wirkliche Sündlosigkeit und nicht bloß Irrthumslosigkeit zuschreibe, zeigt Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu S. 64 ff. (5. Aufl.)

betäube und zähme, um nicht Anderen zu predigen und selbst verwerflich zu werden (1 Kor. 9, 27); er stellt die allgemeine Regel auf, daß wir durch viele Trübsale, die immer direct oder indirect mit der Sünde zusammenhängen, in's Reich Gottes eingehen müssen (Apg. 14, 22), und daß wir zwar selig seien, aber in Hoffnung (Röm. 8, 24). Zu seiner persönlichen Demüthigung und zum Beistand in seinem Kampf gegen die Versuchung zur geistlichen Selbstüberhebung ward ihm ein uns nicht näher bekanntes schmerzliches Uebel, ein „Pfahl in's Fleisch", gegeben (2 Kor. 12, 7). Johannes straft allen Anspruch auf irdisch-menschliche Sündlosigkeit als Täuschung und Lüge: „So wir sagen: Wir haben keine Sünde; so verführen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. So wir aber unsere Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, daß Er uns die Sünden vergiebt und reinigt uns von aller Untugend" (1 Joh. 1, 8. 9). — Nach solchen Geständnissen dürfen wir uns nicht wundern, wenn die Geschichte, den Gläubigen zur Demüthigung und zum Troste zugleich, wirklich einige, wenn gleich wenige Fehltritte aus dem Leben dieser heiligen Männer berichtet, welche uns zeigen, daß sie Menschen waren wie wir, was Jakobus (5, 17) in Bezug auf Einen der größten Propheten des alten Bundes in Erinnerung bringt. Wir kennen bereits den heftigen Streit (den παροξυσμός) zwischen Paulus und Barnabas, der eine temporäre Trennung derselben herbeiführte (Apg. 15, 36—39; vgl. §. 70); die leidenschaftliche, aber schnell wieder unterdrückte Zornesaufwallung des Paulus gegen den Hohenpriester Ananias (23, 3 ff.; vgl. §. 83); die Reibung zwischen ihm und Petrus, der sich in Antiochia von seiner natürlichen Menschenfurcht und Inconsequenz für einen Augenblick überwältigen und dafür sich in ächt christlicher Demuth von dem jüngeren, jedenfalls viel später berufenen Apostel den harten Vorwurf der Heuchelei gefallen ließ (Gal. 2, 11 ff. vgl. §. 70). Natürlich waren aber dieß alles nur vorübergehende Schwachheitssünden, welche sie zu größerer Treue und Wachsamkeit aufforderten. Denn dadurch unterscheiden sich ja überhaupt die Wiedergebornen von den Weltmenschen: nicht, daß sie ganz von der Sünde frei sind, sondern daß sie, wenn sie in unbewachten Momenten straucheln oder fallen, sich vor Gott und nöthigenfalls auch vor Menschen demüthigen, wie Petrus hinausgehen und bitterlich weinen und keine Ruhe, keinen Frieden finden, bis sie Vergebung vom Herrn erlangen.

Hatten mithin selbst die Apostel noch nicht das Ideal sittlicher Vollkommenheit erreicht, so läßt sich das noch viel weniger von ihren Gemeinden erwarten. Die entgegengesetzte Vorstellung wird durch jede Schrift des N. T.'s widerlegt, das ja zum großen Theil aus Ermahnungen, Warnungen und Bestrafungen nicht nur der Ungläubigen, sondern auch der Gläubigen besteht. Für Christen jüdischer Abkunft, zumal für ehemalige Pharisäer, hielt es sehr schwer, sich von einem gewissen religiösen Mechanismus, von der Knechtschaft des Gesetzes und der Ceremonieen und von engherzigem Particularismus in die Sphäre evangelischer Freiheit zu erheben, wovon das fünfzehnte Kapitel der Apostelgeschichte und fast alle Briefe Pauli hinlängliches Zeugniß liefern, während

andererseits die Heidenchristen leicht der Versuchung zum entgegengesetzten Extrem einer falschen, zügellosen Freiheit des Geistes unterlagen. In den palästinensischen Gemeinden finden wir vielfach eine ängstliche, sklavische Frömmigkeit, liebslose Vorurtheile gegen den freien Heidenapostel und später, zur Zeit der Abfassung des an sie gerichteten Hebräerbriefs, beim Anzug des schweren Gerichtes Gottes über Jerusalem, eine starke Neigung zum förmlichen Abfall vom Christenglauben. Ein großer Theil der Galater war, durch pharisäisch gesinnte Irrlehrer bethört, ihrem Lehrer und Wohlthäter untreu geworden, „aus der Gnade gefallen" und zum „Dienste der Elemente der Welt" zurückgekehrt. An der korinthischen Gemeinde hatte Paulus den fleischlichen Sectengeist, die Weisheitssucht, die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten, die Neigung zur Unkeuschheit und eine skandalöse Profanation des heil. Abendmahls zu tadeln. In Ephesus, Kolossä und anderen kleinasiatischen Kirchen drohten judaistische und gnostische Häresieen, welche immer zugleich mehr oder weniger von praktischen Verirrungen begleitet sind. Johannes sah sich genöthigt, in diesen Gegenden nicht nur vor den theoretischen Antichristen, die aus der christlichen Gemeinschaft ausgegangen waren, sondern auch vor praktisch-sittlicher Schlaffheit, vor gefährlicher Vermischung der Gottes- und Nächstenliebe mit Welt- und Eigenliebe zu warnen. Und als er seine apokalyptischen Sendschreiben an die sieben Gemeinden verfaßte, befand sich ein beträchtlicher Theil derselben keineswegs in einem blühenden Zustande: Ephesus war von der ersten Liebe abgefallen und bedurfte einer ernsten Erneuerung zur Buße, wenn es nicht seinen Leuchter verlieren wollte; in Pergamus hatten sich Viele durch die Irrlehren der Nikolaiten verführen lassen; in Thyatira gingen heidnische Laster im Schwange; Sardes hatte den Namen zu leben und war doch todt; in Laodikea endlich herrschte jene geistliche Sattheit und lauwarme Indifferenz, welche schlimmer ist, als selbst der offene Haß gegen das Evangelium, so daß der Geist dieser Gemeinde drohte, sie auszuspeien aus seinem Munde, wenn sie nicht Buße thue.

Ein Zustand absoluter Reinheit ist also in der Geschichte noch gar nie vorhanden gewesen und kann auch bis zur Wiederkunft Christi nicht eintreten. Ja nicht nur unvollkommene, sondern auch eigentlich heuchlerische Elemente giebt es in dem irdischen Stadium der Kirche, so lange sie eine werdende und streitende ist. Johannes unterscheidet (1 Joh. 2, 19) ausdrücklich eine innere und eine bloß äußerliche Gemeinschaft mit der Kirche. „In einem großen Hause," sagt Paulus mit Bezug auf zwei verderbliche Irrlehrer, Hymenäus und Philetus, „sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Ehren, etliche aber zu Unehren" (2 Tim. 2, 20). Auch weiß nur der Herr auf schlechthin untrügliche Weise die wahren und falschen, die lebendigen und todten Glieder im äußeren Organismus Seines Reiches von einander zu unterscheiden; „Er kennet die Seinen" (V. 19), und eine vollständige Trennung des Unkrauts von dem Weizen hat Er Sich vorbehalten auf den Tag der Ernte (Matth. 13, 30).

§. 122. Wesen und Zweck der Disciplin.

Ist nun auf der Einen Seite eine Mischung von Irrthum und Wahrheit, von Sünde und Heiligkeit in der empirischen Kirche unvermeidlich, und gehört doch auf der anderen Seite die Heiligkeit wesentlich zu ihrer Idee und ihrer Aufgabe: so folgt daraus die Nothwendigkeit der Disciplin, ohne welche überhaupt kein geordnetes Gemeinwesen bestehen kann. Durch Handhabung der Ermahnung und Zucht giebt die Kirche ihren Abscheu gegen alles Böse kund und reinigt sich fortwährend von allen ihrer Natur widerstrebenden ungöttlichen Elementen, von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes (Eph. 5, 25—27. 2 Kor. 7, 1), stößt aber auch gefährliche Irrlehrer und grobe Sünder, sobald sie als solche erkannt werden, und eine wiederholte, zuerst private, dann öffentliche Ermahnung (vgl. Matth. 18, 15—18. Luc. 17, 3. Tit. 3, 10) nichts gefruchtet hat, förmlich von ihrer Gemeinschaft aus und stellt dadurch ihre verletzte Würde, ihre Congruenz mit dem Leibe des Herrn wieder her (Röm. 16, 17. 2 Thess. 3, 6—15. 1 Kor. 5, 2. 6—13. 2 Kor. 6, 14; 7, 1. Eph. 5, 11. 2 Tim. 2, 21. 2 Joh. 10. 11). Durch Vernachlässigung der Disciplin würde sie nothwendig in's Stocken gerathen, sich der Sünden ihrer unwürdigen Glieder theilhaftig machen, dem Gift in ihrem eigenen Organismus freien Spielraum verschaffen und sich dadurch selbst den Untergang bereiten. Der Zerfall derselben ist immer zugleich ein bedenkliches Krankheitssymptom, während die energische Strenge ihrer Ausübung den sittlichen Ernst, den Eifer der Heiligung beurkundet. Man darf sich daher nicht stoßen an den scharfen Vorschriften der Apostel über diesen Punkt. Johannes verbietet sogar das bloße Grüßen eines (eigensinnigen und unverbesserlichen) gnostischen Häretikers (2 Joh. 10. 11), Paulus das Zusammenspeisen mit einem Hurer oder Schlemmer oder Götzendiener oder Lästerer oder Trunkenbold oder Räuber, der sich dennoch einen Bruder nennt und auf die Privilegien der Kirche Anspruch macht (1 Kor. 5, 9—12), und fordert ganz apodiktisch die Vertilgung eines solchen Böswichts aus der Mitte der christlichen Gemeinschaft (V. 13) mit Anspielung auf den Befehl des mosaischen Gesetzes (5 Mos. 17, 7. 12; 19, 19; 21, 21)[1].

Die Kirchenzucht ist also zunächst ein Selbstreinigungsproceß der Kirche, und bezweckt die Wiederherstellung und Geltendmachung des dieser wesentlich zukommenden Charakters der Heiligkeit. Allein sie ist auch nothwendig um des Sünders willen, an dem sie geübt wird, und hier zeigt sich das evangelische Element derselben, indem sie sich selbst in ihrer strengsten Form, dem Anathema, nicht seine Bestrafung, sondern seine Besserung, die Rettung seiner Seele, zum Ziel setzt, wozu die zeitliche Strafe nur als Mittel dienen soll. Das ist

[1]) Die Ermahnung des Sünders entspricht ungefähr der ersten Stufe des jüdischen Bannes (Niddui), das Anathema aber, oder die Excommunication, dem jüdischen Cherem oder Schammatha.

es, was der Apostel meint mit der Uebergabe des Verbrechers „an den Satan zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesu“ (1 Kor. 5, 5). Der Satan wird in dieser vielfach mißverstandenen Stelle, wie im Buche Hiob und 2 Kor. 12, 7, als ein Diener Gottes im weiteren Sinne, als ein Wesen aufgefaßt, dem die Macht verliehen ist, gewisse leibliche Züchtigungen und Trübsale über Menschen zu verhängen, aber unter providentieller Aufsicht und für einen providentiellen Zweck. So erwartete Paulus in dem betreffenden Falle, daß Gott durch den Fürsten der Finsterniß über den excommunicirten Blutschänder zu Korinth irgend eine schwere Prüfung, vielleicht selbst einen plötzlichen Tod herbeiführen, daß aber dann diese Strafe ein Läuterungsfeuer für den Unglücklichen sein, ihn zur Buße treiben und zu dessen Rettung am Tage der Wiederkunft Christi ausschlagen werde. Denn nicht nur im A., auch im N. T. erscheinen Krankheiten und ein frühzeitiger Tod bisweilen als eine directe göttliche Heimsuchung für gewisse Sünden (1 Kor. 11, 30. Jak. 5, 14—16). Ganz ähnlich ist das Verfahren des Apostels mit Hymenäus und Philetus, welche durch Irrlehren Unheil und Verwirrung in die Gemeinde gebracht hatten; auch sie übergab er durch Ausschließung aus derselben dem Satan, „damit sie gezüchtigt würden, nicht mehr zu lästern“ (1 Tim. 1, 20). Demgemäß wird man wohl auch das Anathema, welches er Gal. 1, 8 über alle Verfälscher des Einen, unveränderlichen Evangeliums Jesu Christi ausspricht, weder bloß von äußerer Excommunication, noch von einem unwiderruflichen Endverdammungsurtheil, sondern von der Anwünschung eines solchen göttlichen Strafgerichts zu verstehen haben, welches, als das letzte verzweifelte Mittel, wo möglich die Bekehrung der Irrlehrer herbeiführen möchte[1]). Der Zweck der Disciplin ist also für den Gegenstand derselben immer die Rettung seiner Seele durch das Mittel der schweren Strafe einer temporären Ausschließung von allen Gütern des Heils, — wie es denn ja überhaupt das Amt der Kirche ist, nicht zu verderben, sondern zu erbauen und zu beseligen (2 Kor. 10, 8; 13, 10). Wird dieser Zweck erreicht, wie das beim korinthischen Blutschänder der Fall war, so soll der Sünder wieder in die christliche Gemeinschaft aufgenommen und zur Theilnahme am Genusse ihrer Privilegien zugelassen werden.

---

[1]) Von dieser Auffassung fällt auch ein Licht auf die dunkle Stelle 1 Petr. 3, 19. 20 und 4, 6, wo selbst das Gericht über die ungläubige Generation zur Zeit Noah's, ja, wie man aus 4, 6 fast schließen muß, über alle vorchristlichen Bewohner des Todtenreiches als ein bloßer Durchgangspunkt erscheint, auf welchem entweder die Rettung der Seele durch die gläubige Annahme der heilverkündenden Predigt des Erlösers, oder im Falle der Verwerfung derselben die eigentliche finale Verdammniß erfolgt. „Denn dazu ist auch den (leiblich) Todten das Evangelium verkündigt worden, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι,“ was ganz übereinstimmt mit dem εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ, 1 Kor. 5, 5. Vgl. auch Thiersch, Vorlesungen über Kathol. und Protest. I, S. 89 f.

Was die Ausübung der Zucht betrifft, so soll dieselbe durch die ganze Gemeinde im Namen Jesu Christi geschehen, und selbst die Apostel erscheinen hier nur als Organe und Repräsentanten der Gesammtheit. Paulus excommunicirte zwar in seiner Abwesenheit vermöge der ihm von Christo verliehenen Vollmacht jenen Frevler, aber indem er sich im Geiste mit den Gläubigen von Korinth vereinigt und, ihrer Zustimmung gewiß, im Namen Aller das Urtheil über ihn spricht (1 Kor. 5, 3—5). Er setzte voraus, daß die ganze Gemeinde diese schwere Sünde in ihrer Mitte als ein gemeinsames Unglück ansehen und in feierlicher Versammlung sein vorläufiges Urtheil förmlich bestätigen werde. Denn bei der organischen Einheit der Gläubigen fällt die Ehre oder Schmach eines Gliedes auf den Leib selbst, und eine Wiederherstellung der sittlichen Würde des Ganzen erfordert daher auch einen solchen Act der Gesammtheit.

§. 123. Beispiele. Der Heuchler Ananias. Der korinthische Verbrecher.

Bei der verhältnißmäßig so großen Reinheit der apostolischen Kirche dürfen wir nicht viele Acte von Disciplin erwarten. Diejenigen aber, welche uns berichtet werden, legen das stärkste Zeugniß ab von der heiligen Eifersucht, womit die Apostel über die Fleckenlosigkeit der Braut Christi wachten.

Der erste Fall begegnet uns in der Gemeinde von Jerusalem kurz nach ihrer Gründung, Apg. 5, 1—10. Es ist dieß der erste dunkle Schatten, der in das Lichtgemälde der Geschichte des Reiches Christi fällt. Die Sünde des Ananias und seines Weibes Sapphira bestand in einem schändlichen Mißbrauch des Instituts der Gütergemeinschaft zu selbstsüchtigen Zwecken, in einem scheinheiligen Betrug, den sie an der christlichen Gemeinde und dem in ihr wohnenden heil. Geist üben wollten. Ananias verkaufte sein Grundstück, behielt aber mit der Zustimmung seines Weibes einen Theil der Kaufsumme heimlich zurück und legte den Rest zu den Füßen der Apostel in die gemeinsame Kasse. Das war schlimmer, als wenn er Alles für sich behalten hätte. Denn so wollte er sich den Schein einer Alles aufopfernden Liebe geben, während er doch mit seinem Herzen dem Mammon diente; er wollte zweien Herren dienen, aber doch nur Einem zu dienen scheinen. Petrus durchschaute vermittelst der Gabe der Geisterprüfung (vgl. S. 484) diese Heuchelei und nannte sie eine Lüge gegen Gott. Von dem strafenden Worte des Apostels wie vom Blitze getroffen, fiel der Sünder plötzlich todt zur Erde nieder. Man hat bisweilen dieses tragische Ende aus natürlichen Ursachen, etwa aus einem durch den Schrecken und die Gewissensangst herbeigeführten Schlagfluß abgeleitet; allein schon V. 9, wo Petrus der Sapphira dasselbe Schicksal vorher verkündigt, zeigt deutlich, daß man hier ein wunderbares Eingreifen Gottes anzunehmen hat, Der das apostolische Wort zum Medium eines Strafgerichtes machte, das indeß aus dem im letzten Paragraphen auseinandergesetzten Gesichtspunkt zu erklären ist, also wohl ebenfalls die Rettung des Unglücklichen am Tage Jesu Christi (1 Kor. 5, 5)

beabsichtigte. Das gleiche Gottesgericht traf die mitschuldige Sapphira, aber erst nach einem Gewissensverhör, und nachdem sie, unbekannt mit dem Schicksale ihres Mannes, ihre Scheinheiligkeit durch eine vorsätzliche Lüge verstärkt hatte. Hätte sie die That reumüthig eingestanden, so wäre sie ohne Zweifel verschont geblieben. So fielen also zwei Opfer zum allgemeinen Besten[1]). Die auffallende Strenge der Kirchenzucht erklärt sich hier aus den Verhältnissen. Denn einmal hätte das Beispiel dieser Heuchelei, wenn es nicht exemplarisch geahndet wurde, das christliche Gemeindeleben in seinem Beginne vergiftet und die so nothwendige Autorität der Apostel untergraben; sodann mochte wohl Ananias in dieser schönen Zeit der ersten Liebe tiefere Erfahrungen von der Kraft des heil. Geistes gemacht haben, er war mithin weit schuldiger, als der Magier Simon (Kap. 8) und Elymas (Kap. 13), welche bloß in äußerliche Berührung mit dem Evangelium traten und deßhalb milder bestraft wurden.

Das zweite Beispiel kam zu Korinth vor und ist bereits mehrfach berührt worden (1 Kor. 5, 1 ff.). Dort hatte ein Gemeindeglied sich einer selbst bei Heiden fast unerhörten Schande schuldig gemacht, indem er mit seiner Stiefmutter zu Lebzeiten des Vaters (vgl. 2 Kor. 7, 12) in blutschänderischer Verbindung lebte[2]). Als Paulus davon in Ephesus zu seiner tiefsten Betrübniß hörte, schloß er ihn im Namen Jesu Christi und im Geiste mit der Gemeinde vereinigt, obwohl leiblich von ihr abwesend, von der Kirche aus, damit solche entsetzliche Schmach von ihr gewälzt und der Frevler zugleich durch die Gewissensangst und das Gefühl der Gottentfremdung zur Buße erweckt und so, wenn auch vielleicht dem Leibe nach zu Grunde gehend, doch wenigstens noch am großen Tage der Entscheidung selig würde. In der That war auch hier die Disciplin nicht fruchtlos. Denn aus 2 Kor. 2, 5—10 erfahren wir, daß der Unglückliche in sich ging und durch den Verlust der Gnadengüter sogar an den Rand der Verzweiflung gerieth. Daher ermahnt der Apostel die Gemeinde, ihm zu vergeben und brüderliche Liebe zu erweisen.

Endlich gehört hieher die Excommunication der wahrscheinlich gnostischen Irrlehrer Hymenäus und Alexander, welche die Auferstehung des Fleisches läugneten, durch denselben Apostel (1 Tim. 1, 20; vgl. 2 Tim. 2, 17, wo neben dem ersten Philetus erwähnt wird), und der Befehl des greisen Johannes, mit den Läugnern der Fleischwerdung des Sohnes Gottes gar keine Gemeinschaft zu haben, sie nicht in's Haus aufzunehmen, ja nicht einmal zu grüßen (2 Joh. 10. 11). Der Gruß wird hier nicht als eine leere Formel, sondern (wie das ἀσπάσησθε Matth. 5, 47) als wirkliche Freundschaftsbezeugung aufgefaßt, wodurch man seine Geistesgemeinschaft mit dem Gegrüßten beurkundet und sich seiner Werke theilhaftig macht (2 Joh. 11; vgl. 1 Tim. 5, 22). Diese Schärfe widerspricht dem milden Charakter des Johannes keineswegs, sondern stimmt

---

[1]) Ut poena duorum hominum, sagt Hieronymus, sit doctrina multorum.

[2]) Das mosaische Gesetz setzt auf dieses gräuliche Verbrechen die Todesstrafe, 3 Mos. 20, 11; vgl. 18, 8. 5 Mos. 22, 30.

mit seinem heiligen Ernste, der nur eine in der göttlichen Wahrheit wurzelnde Liebe anerkennt, und mit der Erzählung des Irenäus über sein Zusammentreffen mit dem Gnostiker Cerinth völlig überein (vgl. §. 103). Man muß bedenken, daß er hier nicht von Juden und Heiden, sondern von abgefallenen Christen redet, welche die Centrallehre des Evangeliums unter dem Vorgeben, dieselbe deutlicher und geistiger zu fassen, gänzlich verwarfen, also das eigentliche Fundament der Kirche umzustürzen drohten (vgl. 1 Joh. 2, 18 ff. 4, 3). Ganz ähnliche Aeußerungen finden sich bei Paulus, Phil. 3, 2. Gal. 1, 8. 1 Kor. 16, 22. Ohne die strengste Scheidung der Wahrheit von der Lüge wäre die Kirche besonders in der damaligen Zeit, wo sie kaum festen Fuß gefaßt hatte und ein Gegenstand heftiger Verfolgung war, bald ein charakterloses Gemisch von christlichen und unchristlichen Elementen und zuletzt eine sichere Beute der Welt geworden.

Drittes Buch.

Verfassung der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das geistliche Amt im Allgemeinen.

§. 124. Ursprung und Zweck des geistlichen Amtes.

Die Grundlage der Kirchenverfassung ist das geistliche Amt, welches ursprünglich mit dem Apostolate zusammenfällt und alle anderen Kirchenämter dem Keime nach in sich schließt.

Die Einsetzung desselben rührt nicht von Menschen, sondern direct von Christo her. Als der Herr im Begriffe war, von der Erde zu scheiden, beauftragte Er die Jünger, die Er nach Seinem öffentlichen Auftritt als Messias um Sich versammelt und durch dreijährigen persönlichen Umgang herangebildet hatte, mit der Fortsetzung Seines göttlichen Werkes, mit der Verkündigung des Evangeliums an alle Völker und mit der Taufe der Bußfertigen auf den dreieinigen Namen des Schöpfers, Erlösers und Heiligers der Menschheit. „Gleichwie Mich der Vater gesendet hat, so sende Ich euch." Zu diesem Zwecke ertheilte Er ihnen vermittelst einer sinnlichen Handlung zunächst vorläufig, später am Pfingstfeste in noch viel reicherem Maße, den heil. Geist. „Und da Er das gesagt hatte, blies Er sie an und sprach zu ihnen: Nehmet hin den heil. Geist." Mit dieser Gabe verknüpfte Er zugleich die Schlüsselgewalt d. h. die Vollmacht, in Seinem Namen und mit Seiner Autorität die Thore des Himmels auf- oder zuzuschließen, den Bußfertigen die Sündenvergebung, den Unbußfertigen dagegen das göttliche Strafgericht anzukündigen und zuzusichern. „Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten," Joh. 20, 21—23; vgl. Matth. 16, 19; 18, 18; 28, 18—20. Fälschlich sehen darin socinianische und rationalistische Ausleger

eine besondere Gnadengabe, die bloß an die Person der Apostel geknüpft gewesen und mit ihrem Tode erloschen sei. Vielmehr erscheinen hier die Apostel als Repräsentanten des geistlichen Standes überhaupt, ja der ganzen gläubigen Gemeinde, welcher ausdrücklich das Recht der Kirchenzucht verliehen ist (vgl. Matth. 18, 18 mit V. 17), ähnlich wie auch die Verheißung der fortwährenden Gegenwart des Herrn sich über das apostolische Zeitalter hinaus erstreckt und bis an's Ende der Welt reicht (Matth. 28, 18—20; 18, 20). Das Amt der Versöhnung ist wie für die Gründung, so auch für den Fortbestand der Kirche unentbehrlich. Daher sagt Paulus von ihm im Unterschied von dem A. T.lichen Amt des Gesetzes: „So nun das Klarheit hatte, das da aufhöret, vielmehr wird das Klarheit haben, das da bleibet" (2 Kor. 3, 11).

Der Zweck des geistlichen Amtes ist kein anderer, als der Zweck der Sendung Christi Selbst, nämlich die Erlösung der Welt von Sünde und Irrthum, und die Ausbreitung und Vollendung des Reiches Gottes, als eines Reiches der Wahrheit, der Liebe, der Heiligkeit und des Friedens. Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer sind göttlich verordnet „für die Vollbereitung der Heiligen zum Werke des Dienstes (Amtes)[1]), zum Aufbau des Leibes Christi, bis wir Alle gelangen zur Erkenntniß des Sohnes Gottes, zu einem vollkommenen Manne, zum Maße des reifen Alters der Fülle Christi" (Eph. 4, 11—13). Das geistliche Amt oder der Kirchendienst (*διακονία*) ist der Träger der göttlichen Gnadenkräfte, der geordnete Kanal, wodurch die Segnungen des Evangeliums der Menschheit zufließen, das Organ, wodurch der heil. Geist auf die Welt einwirkt und sie immer mehr zum Reiche Gottes umbildet. Die verschiedenen Seiten und Functionen desselben werden durch verschiedene Benennungen ausgedrückt. Es heißt das Amt des Wortes (*διακονία τοῦ λόγου* Apg. 6, 4), weil die Predigt des Evangeliums sein erstes Geschäft ist gemäß dem Auftrage des scheidenden Herrn (Matth. 28, 19 f. Marc. 16, 15); ferner das Amt des Geistes (*διακονία τοῦ πνεύματος* 2 Kor. 3, 8), der da lebendig macht, im Unterschied von dem A. T.lichen Amte des tödtenden Buchstabens; das Amt der Gerechtigkeit (*διακ. τῆς δικαιοσύνης* V. 9), die aus dem Glauben an den Erlöser kommt und vor Gott gilt, im Gegensatz gegen das Amt der Verdammniß, welche das Gesetz ankündigt; das Amt der Versöhnung (*διακ. τῆς καταλλαγῆς* 2 Kor. 5, 18), welche Christus zwischen dem heiligen Gott und den sündigen Menschen zu Stande gebracht hat.

Hieraus erhellt die unendliche Wichtigkeit, Erhabenheit, Schwere und Verantwortlichkeit dieses Berufs. Er ist das Hauptwerkzeug zur Ausführung des

[1]) *διακονία* ist hier im weiteren Sinne zu verstehen von dem jedem Gliede am Leibe Christi angewiesenen eigenthümlichen Beruf, zu welchem sie tüchtig gemacht werden sollen durch die *διακονία* im engeren Sinne, das Amt der Apostel, Propheten u. s. w. Vergleiche über diese ganze Stelle Eph. 4, 11—13 die lehrreiche und gründliche Auslegung von Stier, in seinem Commentar zum Epheserbriefe II, S. 96 ff.

göttlichen Heilsplanes, und von ihm und seinen Trägern gehen fast alle Fortschritte und Bewegungen in der Kirche aus. Die Apostel und im weiteren Sinne alle Diener des Evangeliums sind „das Salz der Erde", das die Menschheit vor Fäulniß bewahrt und schmackhaft macht; sie sind „das Licht der Welt", von dem Strahlen des ewigen Lebens in die Nacht des natürlichen Herzens und in alle Verhältnisse des menschlichen Daseins fallen (Matth. 5, 13—16); sie sind die „Mitarbeiter Gottes" (1 Kor. 3, 9) und „Haushalter über Gottes Geheimnisse", welche sie treu verwalten sollen und worüber sie dereinst Rechenschaft geben müssen (1 Kor. 4, 12. Tit. 1, 7. 1 Petr. 4, 10); sie sind „Botschafter an Christi Statt" (ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν), die an Seiner Stelle, als ermahne Gott Selbst durch sie, die Sünder bitten: „Lasset euch versöhnen mit Gott" (2 Kor. 5, 20)! Weil der Herr Selbst in Seinen Knechten kommt, so ist daher eine Aufnahme oder Verwerfung derselben gleich einer Aufnahme oder Verwerfung des Herrn, und jene von einem großen Segen, diese von einem schweren Fluche begleitet. „Wer euch aufnimmt, der nimmt Mich auf; und wer Mich aufnimmt, der nimmt Den auf, Der Mich gesandt hat," Matth. 10, 40 ff. V. 15. Joh. 13, 20; vgl. Joh. 12, 26; 17, 23. Matth. 25, 40. Natürlich giebt ihnen aber diese erhabene Stellung kein Anrecht zur Selbsterhebung, sondern soll vielmehr ein Sporn zur Demuth sein. Ruft ja selbst ein Paulus im Angesichte der Herrlichkeit des Amtes, das den Gläubigen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Ungläubigen ein Geruch des Todes zum Tode ist, und im Gefühl seiner Unwürdigkeit aus: „Wer ist hierzu tüchtig" (2 Kor. 2, 16)? und leitet alle Tüchtigkeit allein von Gottes Gnade ab (3, 5. 6). Ebensowenig dürfen sie ihre Autorität zur Herrschaft über die Gewissen und zur Beeinträchtigung der Rechte der Gemeinde mißbrauchen; vielmehr sollen sie ihr als Vorbild mit einem heiligen Wandel vorleuchten (1 Petr. 5, 3), damit sie nicht Andern predigen und selbst verwerflich werden (1 Kor. 9, 27), und sich in der aufopferndsten Liebe als treue Hirten dem Wohl ihrer durch das Blut Christi erkauften und vom heil. Geiste ihnen anvertrauten Heerde hingeben (Apg. 20, 28; vgl. Joh. 10, 12 ff.), eingedenk, daß nach dem Gesetze des Himmelreichs die Größe und Erhabenheit nach dem Grade der Demuth und der Liebe zu bemessen ist. „So Jemand will unter euch gewaltig sein," sagt der Herr zu Seinen Jüngern, „der sei euer Diener; und wer da will der Vornehmste sein, der sei euer Knecht" (Matth. 20, 26—28; vgl. Luc. 22, 26—30). Denn ihr Amt ist ja ein Dienst, wie schon der entsprechende griechische Ausdruck διακονία besagt; die Prediger sind zunächst und in höchster Instanz Diener Gottes und Christi (2 Kor. 6, 4. 1 Kor. 3, 5; 4, 1), ebendarum aber zugleich im rechten Sinne Diener der Gemeinde zu deren ewigem Wohle, wie Paulus an die Korinther schreibt: „Wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesum Christum, daß Er sei der Herr, wir aber eure Knechte um Jesu willen" (2 Kor. 4; 5. vgl. Kol. 1, 25).

§. 125. Entwicklung der Verfassung aus dem Apostolat. Kirchenbeamte und Gemeindebeamte.

Ursprünglich war das geistliche Amt, wie schon bemerkt, identisch mit dem apostolischen. Mit der äußeren und inneren Entwicklung der Gemeinde erweiterte sich aber auch der Wirkungskreis der Apostel, so daß sie unmöglich länger alle disciplinarischen und gottesdienstlichen Functionen allein versehen konnten, und die Nothwendigkeit einer Theilung der Arbeit eintrat. Auf diese Weise entstanden allmählig, wie es gerade die Bedürfnisse der Gemeinde und der Drang der Umstände erforderten, die einzelnen Aemter, welche im Apostolat ihre gemeinsame Wurzel haben und durch Vermittlung desselben an seinem göttlichen Ursprung, seinen Vollmachten, Privilegien und Pflichten in verschiedenem Maße participiren. Der Herr Selbst hatte darüber keine detaillirten Vorschriften gegeben, sondern Seine Jünger der Leitung des heil. Geistes überlassen. Unter dieser Leitung verfuhren sie mit der größten Weisheit und Besonnenheit, indem sie dem objectiven Gang der Geschichte auf dem Fuße folgten und sich so viel als möglich an die bereits vorhandenen Einrichtungen der jüdischen Synagoge anschlossen. Daher wurde die Kirche anfangs bloß als eine Secte oder Schule (αἵρεσις Apg. 24, 5; 28, 22) innerhalb der größeren theokratischen Gemeinschaft neben anderen Secten, wie den Pharisäern (15, 5; 26, 5) und Sadducäern (5, 17), angesehen. Selbst der Heidenapostel Paulus wandte sich zuerst an die Synagoge und bewegte sich in den üblichen Formen ihrer Verfassung, bis er sammt seinen Anhängern von ihr ausgestoßen wurde (Apg. 13, 5. 46; 14, 1; 18, 4—8; 19, 8—10; 28, 17—29; vgl. oben §. 66). Indeß müssen wir hier gleich bemerken, daß die Analogie, welche zwischen der Verfassung der apostolischen Kirche und der jüdischen Synagoge unläugbar Statt findet, nicht pedantisch auf alle Aemter und auf das kleinste Detail ausgedehnt werden darf, wie von Manchen geschehen ist[1]), sondern im Grunde bloß von der Verfassung der einzelnen Gemeinde, also von dem Amte der Presbyter und Diakonen gilt; und auch hier sind diejenigen Unterschiede nicht zu übersehen, welche die wesentliche Verschiedenheit des christlichen und jüdischen Princips nothwendig machte.

Bei der Feststellung der Zahl und Eintheilung der kirchlichen Aemter ist besonders die Stelle Eph. 4, 11 f. zu beachten: „Und Er (Christus) hat be-

[1]) z. B. von Campegius Vitringa, welcher jene Analogie zuerst gründlich und ausführlich dargelegt hat in seinem berühmten Werke: De synagoga vetere libri III. 1696. Gegen ihn sind die Einwendungen Mosheim's in den Institutiones majores p. 168—171 theilweise begründet. Man vergleiche über diesen Punkt besonders auch Dr. Richard Rothe (jetzt in Wittenberg), die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung, Band I. 1847. S. 147 ff. Es ist dieß ohne Zweifel das gelehrteste und scharfsinnigste Werk der neueren Zeit über die Verfassung der Urkirche und behält, trotz seiner eigenthümlichen, fast allgemein gemißbilligten Ansichten über das Verhältniß der Kirche zum Staate und über die Entstehung des Episkopats, einen bleibenden Werth.

stellet etliche zu Aposteln, andere zu Propheten, andere zu Evangelisten, andere zu Hirten und Lehrern, für die Zubereitung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi." Zwar redet Paulus hier und besonders in der ähnlichen Stelle 1 Kor. 12, 28—30, wo er die Evangelisten ausläßt und statt dessen neben den Aposteln, Propheten und Lehrern noch die Wunderthäter und mehrere Geistesgaben erwähnt, vorzugsweise von den Charismen, wie der Zusammenhang deutlich zeigt; doch hängen diese mit den Aemtern eng zusammen, indem die Gaben die göttliche Befähigung und Ausrüstung zu den Aemtern, gleichsam ihre innere Seite sind, obwohl sie auch außerhalb derselben sich geltend machen können. Auch beabsichtigt er nicht eine vollständige Aufzählung, indem er die Diakonen übergeht[1]), deren Existenz aus der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen sicher steht. Nehmen wir aber diese hinzu und verstehen wir unter den Hirten und Lehrern dieselben Personen[2]), nämlich diejenigen, welche sonst gewöhnlich Presbyter oder auch Bischöfe genannt werden, so erhalten wir fünf Klassen von Beamten: Apostel, Propheten, Evangelisten, Presbyter-Bischöfe (mit doppelter Function der Lehre und Leitung) und Diakonen. Diese Aemter verhalten sich zu einander so, daß die höheren die niederen in sich schließen, aber nicht umgekehrt. Die Apostel (z. B. Johannes, der Verfasser des Evangeliums, der Briefe und der Apokalypse), waren zugleich Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer und besorgten Anfangs selbst die Diakonengeschäfte (Apg. 4, 35. 37; 6, 2). Im höchsten Sinne gilt diese Universalität von Christo, Der ausdrücklich Apostel (Hebr. 3, 1), Prophet (Joh. 4, 19; 6, 14; 7, 40. Luc. 7, 16; 24, 19. Apg. 3, 22 f.; 7, 37), Evangelist (*εὐαγγελίσατο* Eph. 2, 17) heißt und Sich Selber den guten Hirten (Joh. 10, 11) und trotz Seiner Theilnahme an der göttlichen Weltherrschaft in herablassender Liebe sogar Diener (Luc. 22, 27; vgl. Matth. 20, 28. Joh. 13, 14. Phil. 2, 7) nennt. Ueberhaupt sind die verschiedenen Zweige des geistlichen Amtes die Organe, durch welche Christus Selbst Sein prophetisches, hohepriesterliches und königliches Amt im heil. Geiste auf Erden gleichsam fortsetzt und ausübt[3]).

---

[1]) 1 Kor. 12, 28 wird auf sie hingedeutet durch *ἀντιλήψεις*, die dem Diakonenamt entsprechende Geistesgabe, vgl. oben §. 119.

[2]) Wie man schon daraus zu schließen berechtigt ist, daß der Apostel vor *διδασκάλους* nicht wieder *τοὺς δέ*, sondern bloß *καὶ* setzt. Darauf macht schon Hieronymus treffend aufmerksam: Non enim ait: alios pastores et *alios* magistros, sed alios pastores *et* magistros, ut qui pastor est, esse debeat et magister. Aehnlich Bengel ad loc.: Pastores et doctores hic junguntur, nam *pascunt docendo* maxime, tum admonendo, corripiendo etc.

[3]) Lange, der diese Ansicht billigt, macht dazu die Bemerkung (das apostol. Zeitalter II, 546): „Diese Universalität erinnert an eine andere, nach welcher Christus in der Fülle Seines Geistes Hoherpriester, Tempel und Opfer, und zwar das Opfer in jeder Gestalt ist, vom Opferlamm bis zum Sühn- und Fluchopfer. So geht das ganze alttestamentliche Wesen in Ihm zusammen, so geht die ganze neutestamentliche Kirche aus Ihm hervor."

Sodann aber unterscheiden sich jene Aemter von einander so, daß die drei ersten sich auf die Gesammtkirche, der Presbyterat und Diakonat aber auf die einzelne Gemeinde beziehen. Dieß giebt uns den Unterschied von Kirchenverfassung und Gemeindeverfassung, welchen Dr. Rothe besonders hervorhebt, nur daß er mit Unrecht die letztere der ersteren voranstellt. Die ganze Verfassung hat sich von oben nach unten, vom Allgemeinen zum Besonderen gebildet, und nicht umgekehrt. Die Apostel werden überall zuerst genannt (Eph. 2, 20; 4, 11. 1 Kor. 12, 28; πρῶτον ἀποστόλους V. 29 ꝛc.), und aus ihrem Amte sind alle anderen hervorgewachsen, wie die Zweige aus Einem Stamm. Der weitere Begriff der Kirche, als der Totalität der Gläubigen, des ganzen Reiches Christi auf Erden [1]), ist der ursprüngliche, der engere Begriff, wonach sie eine bestimmte Localgemeinde zu Korinth oder Rom bezeichnet, der abgeleitete, was auch Rothe (S. 285) zugiebt. Schon im alten Bunde bestand das Reich Gottes nicht aus einem einzelnen Stamme, noch weniger aus einer Localgemeinde, sondern die Gesammtheit der Stämme bildete die Theokratie, welche einen sichtbaren Mittelpunkt in Jerusalem hatte. Dieser Begriff eines Volkes Gottes vererbte sich unmittelbar auf die christliche Gemeinschaft, als das wahre geistliche Israel (Röm. 2, 28 f.; 4, 11 f. 16. 17; 9, 6 f. 24 ff.; 11, 1—7. Gal. 3, 7. 26 bis 29; 4, 26. Kol. 3, 11). Die christliche Kirche besteht also ihrem ursprünglichen Begriffe nach aus allen denen, welche von Gottes Gnade aus der Welt ausgesondert und durch das Evangelium zum ewigen Leben berufen sind (den ἐκλεκτοὶ, κλητοὶ θεοῦ), und unterscheidet sich als eine solche Gemeinschaft der Berufenen (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) von der ungöttlichen Welt (dem κόσμος), wie das auserwählte Volk des alten Bundes von den Heidenvölkern (den גּוֹיִם, ἔθνη), vgl. Apg. 2, 47; 13, 48. 1 Petr. 1, 1. 2. Jak. 1, 1. Jud. 1. Röm. 1, 6. 7. 1 Kor. 1, 1. Titus 1, 1 u. s. w. Das erste Mal begegnet uns das Wort ἐκκλησία im N. T. in jener berühmten Verheißung des Herrn Matth. 16, 18. Wenn Er hier von Seiner Kirche sagt, daß die Pforten des Hades sie nicht überwältigen werden, so kann man dabei bloß an die Kirche im complexen Sinne denken, denn nur diese ist unzerstörbar, während einzelne Gemeinden und selbst große Länderstriche, die einst blühende Sitze des Christenthums waren, innerlich erstorben oder von einer falschen Religion, wie dem Muhammedanismus, erobert worden sind. Im ersten Stadium des Christenthums fielen freilich eigentlich beide Begriffe zusammen, indem die Kirche auf die Gemeinde zu Jerusalem beschränkt, mithin die Apostel damals zugleich Gemeindebeamte waren. Doch ging ihre Bestimmung und ihr Beruf von Anfang an auf die ganze Menschheit, auf die Evangelisirung aller Nationen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15).

---

[1]) Vgl. Stellen, wie Matth. 16, 18. Apg. 9, 31; 20, 28. 1 Kor. 10, 32; 12, 28. Eph. 1, 22 f.; 3, 10; 5, 25. 27. 32. 1 Tim. 3, 15 ꝛc.

§. 126. Wahl und Ordination der Beamten.

Die innere Berufung zum geistlichen Amte und die Ausrüstung mit den nöthigen Gaben kann nur vom heil. Geiste ausgehen, wie denn Paulus die ephesinischen Aeltesten daran erinnert, daß der heil. Geist sie in's Hirtenamt eingesetzt habe, zu weiden die Kirche des Herrn (Apg. 20, 28). Dieß schließt jedoch die Mitwirkung der Gemeinde nicht aus. Zwar die Apostel waren direct von Christo erwählt, als die Werkzeuge, durch welche die Kirche erst gegründet werden sollte. Sobald es aber eine gläubige Gemeinde gab, geschah nichts mehr ohne ihre active Theilnahme. Dieß zeigte sich sogar schon bei der Besetzung der erledigten Stelle des Verräthers nach der Himmelfahrt des Herrn, Apg. 1, 15—26. Petrus stellt hier der ganzen, aus etwa 120 Seelen bestehenden Gemeinde das Bedürfniß einer Wahl zur Ergänzung der heiligen Zwölfzahl vor; hierauf designiren nicht bloß die Apostel, sondern die Jünger überhaupt (ἔστησαν V. 15) den Joseph Barsabas und Matthias als Candidaten, Alle beten um die Kundgebung des göttlichen Willens (24) und Alle werfen das Loos[1]) (26), das dann zu Gunsten des Matthias ausfällt. Noch viel mehr müssen wir bei der Wahl der gewöhnlichen Gemeindebeamten eine solche Rücksicht auf die allgemeinen Christenrechte erwarten. Bei der ersten Einsetzung der Diakonen Apg. 6, 1—6 beriefen die Zwölfe die Menge der Gläubigen (τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν V. 2) und forderten sie zur Wahl auf; diese nehmen den Vorschlag an, wählen selbst (ἐλέξαντο V. 5, was auf das unmittelbar vorangegangene πᾶν τὸ πλῆθος geht) und präsentiren die Candidaten den Aposteln, nicht zur Bestätigung, sondern bloß zur Ordination (V. 6). In Betreff der Presbyter-Bischöfe berichtet Lucas Apg. 14, 23 von Paulus und Barnabas, daß sie dieselben in den neugegründeten Gemeinden auf dem Wege der Abstimmung zum Amte bestellten, also bloß die Gemeindewahlen leiteten. Dieß ist wenigstens der ursprüngliche und gewöhnliche Sinn des Ausdrucks χειροτονεῖν[2]) (vgl. 2 Kor. 8, 19). Aber selbst wenn man denselben allgemeiner faßt (wie προχειροτονεῖν Apg. 10, 41 von Gott gebraucht wird), so ist doch damit die Mitwirkung der Gemeinden nicht ausgeschlossen, so wenig, als durch den Auftrag des Paulus an Titus, Tit. 1, 5[3]). Denn das versteht sich allerdings von selbst, daß die Apostel und ihre Delegaten in solchen Wahlen das beste Urtheil hatten und den meisten Einfluß übten; wahrscheinlich brachten sie in jungen, unerfahrenen Gemeinden die Candidaten selbst in Vorschlag, so daß

[1]) Entweder Würfel oder wahrscheinlicher Täfelchen, die mit dem Namen des Gewählten beschrieben und in ein Gefäß gethan wurden. Durch diesen Wahlmodus, den bekanntlich die Brüdergemeinde sogar beim Heirathen (jedoch neuerdings nicht mehr so allgemein) nachahmt, wollte man alle menschliche Willkühr entfernen und die Entscheidung ganz in die Hände der Vorsehung legen.

[2]) Von χείρ und τείνειν, die Hand ausstrecken, daher manum porrigendo suffragia dare, suffragiis creare.

[3]) Vgl. Rothe a. a. O. S. 150. und Neander A. G. I, S. 268.

es bloß der Zustimmung der Neubekehrten bedurfte. Sicherlich nahmen sie aber dabei immer auf die Wünsche des Volkes Rücksicht, wie dieß aus der Instruction der Pastoralbriefe hervorgeht, daß nur Männer von untadeligem Rufe zu diesen Würden erwählt werden sollen (1 Tim. 3, 2. 7. 10. Tit. 1, 6. 7)[1]). Das formelle Recht einer lebendigen Theilnahme an allen ihren Angelegenheiten darf der Gemeinde nicht bestritten werden, wenngleich die factische Ausübung desselben durch den Grad ihrer Mündigkeit bedingt ist. Alle Autorität und Gewalt kommt zwar immer von Gott, Der allein souverän ist, und vom heil. Geiste, Der die Kirche beseelt und beherrscht; aber ihre Uebertragung an ein bestimmtes Individuum muß schon der Ordnung halber irgendwie menschlich vermittelt sein, und warum sollte sich der göttliche Wille nicht ebenso gut durch das christliche Volk, als durch Ein oder mehrere Individuen kundgeben können? Allerdings hat das demokratische Princip seine Gefahren, die sich aber in anderer Form ebensosehr beim monarchischen und aristokratischen Princip einstellen und in demselben Maße verschwinden, in welchem der wahre Geist des Christenthums herrscht.

Zur Bestätigung dieser Ansicht über die Anstellung der Gemeindebeamten dient auch das Zeugniß des Apostelschülers Clemens von Rom, der in seinem ersten Korintherbrief ausdrücklich sagt: die Apostel haben Bischöfe und Diakonen eingesetzt „unter Beistimmung der ganzen Gemeinde“[2]).

Auf die Wahl folgte die Ordination oder feierliche Einführung in das Amt durch Gebet und den vom Judenthum (vgl. 4 Mos. 27, 18 f.) herrührenden Ritus der Handauflegung, wodurch die Mittheilung der erbetenen und zum Amte nothwendigen Geistesgaben symbolisch dargestellt und vermittelt wurde. So bei der Einsetzung der Diakonen (Apg. 6, 6: *καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας*). Es war natürlich, daß die Apostel selbst diese Handlung vollzogen, wo sie zugegen waren. In ihrer Abwesenheit versahen sie ihre Delegaten, wie Timotheus und Titus, vgl. Tit. 1, 5 und 1 Tim. 5, 22, wo Timotheus vor voreiliger Ordination gewarnt wird (*χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει*), damit er sich nicht fremder Sünden theilhaftig mache. Aus 1 Tim. 4, 14 geht aber hervor, daß auch die Presbyter-Bischöfe dieselbe verrichten konnten oder wenigstens dabei assistirten. Denn Paulus ermahnt daselbst seinen Schüler, die Gnadengabe nicht zu vernachlässigen, welche ihm in Folge prophetischer Stimmen der Gemeinde (vgl. 1 Tim. 1, 18 und Apg. 16, 2) durch Hand-

---

[1]) Aehnlich war das Verfahren bei der Wahl der Synagogenvorsteher, deren feierliche Einführung in das Amt erst nach eingeholter Zustimmung der Gemeinde erfolgte.

[2]) *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.* Epist. ad Corinth. I. c. 44. Selbst noch Cyprian im dritten Jahrh., der bekanntlich in der Entwicklung des hierarchischen Princips Epoche macht, sagt doch von der Priesterwahl: Quod et ipsum videmus de divina auctoritate descendere, ut sacerdos *plebe praesente sub omnium oculis* deligatur et dignus atque idoneus *publico* judicio ac testimonio comprobetur ... ut plebe praesente vel detegantur malorum crimina, vel bonorum merita praedicentur, et sit ordinatio justa et legitima, quae *omnium suffragio et judicio* fuerit examinata (Ep. 68 p. 118 ed. Bened. I. p. 118 sq. ed. Tauchn.).

auflegung des Aeltesten-Collegiums (τοῦ πρεσβυτερίου) mitgetheilt worden sei. Aus 2 Tim. 1, 6 geht zwar hervor, daß Paulus dabei anwesend war (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου), wenn man nicht, was unstatthaft ist, zwei verschiedene Fälle statuiren will [1]). Jedenfalls kann aber die Theilnahme der Presbyter kein leerer Act gewesen sein, so wenig als die Theilnahme der Gemeinde an der Wahl ihrer Beamten (vgl. auch Apg. 9, 17 und 13, 3).

§. 127. Unterhalt der Geistlichen.

Was den Unterhalt der Kirchen- und Gemeinde-Beamten betrifft, so hatte schon der Herr Selbst mit Bezug auf sie den Grundsatz ausgesprochen: „Der Arbeiter ist seines Lohnes werth" (Matth. 10, 11. Luc. 10, 7 f. vgl. 3 Mos. 19, 13. 5 Mos. 24, 14), zuvor aber davor gewarnt, aus dem Predigtamte ein gewöhnliches Gewerbe zu machen (Matth. 10, 8 f.); denn Uneigennützigkeit ist eine der unentbehrlichsten und schönsten Zierden dessen, der die freie und unverdiente Gnade Gottes verkündigt und die Menschen ermahnt, vor Allem nach den ewigen Gütern des Himmelreichs zu trachten. Denselben Grundsatz spricht Paulus aus und erläutert ihn durch mehrere passende Gleichnisse: der Krieger bezieht seinen Sold, der Weingärtner erntet die Frucht, der Hirte lebt von der Milch der Heerde; so hat auch der Diener Christi, dessen Amt häufig unter diesen Bildern dargestellt wird, einen gerechten Anspruch auf die Unterstützung der Gemeinde (1 Kor. 9, 6—10), zumal da die leibliche Gabe doch nur eine geringe Vergeltung für die ihr dargereichten geistigen und ewigen Güter ist (V. 11). „Wisset ihr nicht," so schärft er seinen Lesern noch von einer anderen Seite diese sonnenklare, aber häufig vernachlässigte Pflicht ein, „daß die da opfern, essen von dem Opfer? und die des Altars pflegen, genießen des Altars? Also hat auch der Herr befohlen, daß die das Evangelium verkündigen, sollen sich vom Evangelium ernähren" (V. 13 f.). Wenn er an Timotheus 1 Br. 5, 17 schreibt: „Die Aeltesten, die wohl vorstehen, sind doppelter Ehre werth," so ist damit die Besoldung jedenfalls eingeschlossen [2]), wie der unmittelbar folgende Vers zeigt, wo er den obigen Ausspruch Christi und das, zunächst Milde gegen die Thiere einschärfende mosaische Gebot (5 Mos. 25, 4) anführt: „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden," d. h. in dieser Anwendung: erweise dich dankbar gegen die, deren schwere Arbeit du genießest. Nach der gewöhnlichen Auslegung enthält auch Gal. 6, 6: „Es habe aber Gemeinschaft (lasse Theil nehmen) der im Worte Unterrichtete mit dem Unterrichtenden in allen Gütern," eine Aufforderung

[1]) Wie z. B. Dr. Rothe thut a. a. O. S. 161 Anm. Ausführlich handelt über diese Stelle mit Rücksicht auf die Ansichten anglicanischer Theologen Dr. S. Miller, Letters concerning the Constitution and Ordre of the Christian Ministry. Philad. 1830. 2nd ed. p. 31 sqq.

[2]) Manche Ausleger beziehen τιμῆς hier bloß auf die Besoldung und übersetzen: Belohnung.

zur Freigebigkeit gegen die Lehrer des Evangeliums. — Ebenso warnt aber auch andererseits derselbe Apostel die Prediger ernstlich vor Gewinnsucht und Geiz, der ihnen besonders übel ansteht und ihren moralischen Einfluß fast gänzlich vernichtet, und ermahnt sie zur Genügsamkeit, Gastfreundschaft und Uneigennützigkeit (Tit. 1, 11. 1 Tim. 3, 3 f. 6; 6, 6—10. Apg. 20, 34 f.). Er selbst stellte in seinem Leben ein erhabenes Muster der Uneigennützigkeit dar, indem er sich meist durch sein Handwerk, die Zeltbereitung, oft Tag und Nacht arbeitend, seinen Unterhalt erwarb, um den Gemeinden, die wohl meist aus Unbemittelten bestanden, nicht beschwerlich zu fallen, dem Evangelium desto leichteren Eingang zu verschaffen und den judaistischen Gegnern, die seine Motive anschwärzten, das Maul zu stopfen (1 Thess. 2, 5—10. 2 Thess. 3, 7—9. 1 Kor. 9, 12. 15. 2 Kor. 11, 7—10; 12, 14—18. Apg. 18, 3; 20, 34 f.). Paulus konnte ohne Uebertreibung sagen, daß er in der Kraft Christi, Der ihn mächtig mache, Alles vermöge: niedrig zu sein und hoch zu sein, satt zu sein und zu hungern, übrig zu haben und Mangel zu leiden (Phil. 4, 11—13). Doch machte er mit der Gemeinde von Philippi, zu welcher er in einem besonders vertrauten Freundschaftsverhältniß stand, eine Ausnahme und empfing von ihr zuweilen freiwillige Geschenke (Phil. 4, 16. 2 Kor. 11, 8). Denn wenn auch seiner Hände Arbeit zur Bestreitung seiner Aufenthaltskosten hinreichen mochte, so doch wohl nicht für seine vielen und weiten Reisen, auf denen er gewöhnlich mehrere, einmal sogar sieben Gehülfen (Apg. 20, 3. 4) um sich hatte. Bedenkt man diese zahlreichen und beschwerlichen Reisen der Apostel und ihrer Delegaten, die wohl alle mit Petrus sagen konnten: „Silber und Gold habe ich nicht" (Apg. 3, 6), zur Ausbreitung des Evangeliums und zur Aufrechthaltung und Beförderung der Einheit zwischen den Gemeinden im Orient und Occident, und nimmt man dazu den großen Eifer, womit z. B. die makedonischen Christen trotz ihrer Armuth für ihre nothleidenden Brüder in Palästina beisteuerten: so wird man sich eine hohe Vorstellung von der Freigebigkeit und aufopfernden Liebe dieser apostolischen Gemeinden machen müssen.

An eine regelmäßige und fixe Besoldung der Geistlichen ist in dieser Periode sicherlich nicht zu denken. Viele mögen, ähnlich wie Paulus und in Uebereinstimmung mit der Sitte der Rabbinen, neben ihrem Berufe auch noch ihr früheres Gewerbe fortgesetzt und sich damit ihren Unterhalt ganz oder theilweise erworben haben. Jedenfalls begnügten sich diejenigen, welche vom rechten Geiste beseelt waren, mit dem Nothwendigsten. So lange das Christenthum noch nicht vom Staate anerkannt war, besaßen die Kirchen als solche keine Güter. Manche Christen, besonders aus den Juden, mochten der alten Sitte der Entrichtung des Zehnten (decimae) und der Erstlinge (primitiae) treu bleiben. Aber ein Gesetz darüber gab es noch nicht[1]). Alle Beiträge für

[1]) Erst seit dem sechsten Jahrh. kommen gesetzliche Verordnungen der Kirche über die Abgabe des Zehnten vor. Aber schon viel früher war Irenäus (adv. haer. IV, 8. 13. 18 ꝛc.) der Meinung, die Christen sollten ebenfalls den Zehnten entrichten,

kirchliche und wohlthätige Zwecke waren freiwillige Gaben und nach Vermögen und Bedürfniß regulirt. So lesen wir Apg. 11, 29 aus Veranlassung der palästinensischen Hungersnoth: „Unter den Jüngern (zu Antiochia) beschloß ein jeglicher, nach dem er vermochte, zu senden eine Handreichung den Brüdern, die in Judäa wohnten." Ebenso verhält es sich mit der späteren Collecte für die armen Gemeinden in Palästina, Röm. 15, 26. 1 Kor. 16, 1 ff.; und mit der Besoldung der Prediger des Evangeliums wird man wohl ähnlich verfahren sein[1]). Gewiß ist auch das Freiwilligkeitssystem, wo es wirklich diesen Namen verdient (denn viele unserer sogenannten freiwilligen Gaben sind im Grunde sehr unfreiwillig und geben weit mehr aus eigennützigen Motiven, als aus reiner Liebe zu Gott und zur Kirche hervor) dem Geiste des Evangeliums am meisten entsprechend und für die Interessen des Reiches Gottes am förderlichsten, indem es eine Masse individueller Thätigkeit und persönlicher Theilnahme an kirchlichen Angelegenheiten weckt, während die Besoldung der Geistlichen durch den Staat leicht dazu führt, die Kirche zu einer Gesetzesanstalt, die Geistlichen zu bloßen Staatsdienern zu machen, die allseitige Entfaltung der Tugend der Freigebigkeit zu hemmen und den Werth des Evangeliums in den Augen der Leute herabzusetzen.

Wo aber die Kirche für ihren Unterhalt so ganz auf die freie Liebe und Dankbarkeit ihrer Glieder angewiesen ist, wie in den ersten drei Jahrhunderten, da muß sie, wenn ihre wohlthätigen Operationen nicht in's Stocken gerathen sollen, um so mehr ein gewisses System, eine Methode im Geben empfehlen, wodurch sich jeder selbst ein seinen Mitteln und Einkünften entsprechendes Gesetz auferlegt. In dieser Hinsicht verdient die einfache und doch höchst zweckmäßige Anordnung des Paulus, die er hinsichtlich der Armensteuer in den galatischen und griechischen Gemeinden traf, die aufmerksamste Erwägung, die wir aber hier in den Grenzen des historischen Vortrags nicht näher verfolgen können, nämlich, daß ein jeder für sich an jedem ersten Wochentage, dem heiligen Tage der Christen (vgl. Apg. 20, 7. Apok. 1, 10), einen Theil seines Erwerbes[2]) zurücklege, also einen eigenen Schatz für den Herrn nach bestem Vermögen und Gewissen halten solle, 1 Kor. 16, 1. 2[3]).

---

um den Juden an Freigebigkeit und Frömmigkeit nicht nachzustehen. Ebenso Chrysostomus, Gregor v. Nazianz, Hilarius, Augustinus und andere Kirchenväter. S. Augusti, Handbuch der christl. Archäol. I, S. 314.

[1]) Diese Freiwilligkeit hebt noch Tertullian hervor, wenn er von seiner Zeit spricht: Nemo compellitur, sed sponte confert (Apolog. c. 39).

[2]) ὅ τι εὐοδῶται, was ihm glücklich geht, was er durch glücklichen Erwerb gewonnen hat, oder so weit es die Vermögensumstände eines jeden gestatten, vgl. Röm. 1, 10. Apg. 11, 29: καθὼς ηὐπορεῖτό τις, 2 Kor. 8, 12: καθὸ ἐὰν ἔχῃ.

[3]) Dazu macht der ehrwürdige Bengel die gute Bemerkung: Consilium facile. Semel, non tam multum datur. Si quis singulis diebus dominicis aliquid seorsum posuit, plus collectum fuit, quam quis semel dedisset.

§. 128. Verhältniß der Beamten zu den Gemeinden. Das allgemeine Priesterthum.

Trotz des göttlichen Ursprungs, der Größe und Erhabenheit des geistlichen Amtes hatte doch die Einsetzung desselben nicht den Zweck, eine Kluft zwischen ihm und der Gemeinde, und einen Gegensatz von Klerus und Laien im streng hierarchischen Sinne zu errichten. Zwar ist jenes Amt nicht eine Creatur der Gemeinde, sondern der schöpferische Anfang derselben, das gottgesetzte Organ, wodurch sie gegründet und aufgebaut werden soll. Die Apostel gehen als göttliche Gesandte der Kirche voran, und nicht umgekehrt. Daher heißen sie — und zwar nicht bloß ihre Lehre und ihr Bekenntniß, sondern sie selbst als lebendige Persönlichkeiten in ihrer Vereinigung mit Christo und als Organe des heil. Geistes — das Fundament dieses geistlichen Baus, wovon Jesus Christus der Baumeister und zugleich der die einzelnen Theile verbindende, zusammenhaltende und das Ganze repräsentirende Eckstein ist (Eph. 2, 20; vgl. Matth. 16, 18. Apok. 21, 14. Allein man kann auf der anderen Seite auch ebensogut sagen, die Apostel als Erlöste und Gläubige waren selbst die erste Gemeinde, so daß beide als Ein Leib gleichzeitig aus Christo, dem Haupte, hervorgingen[1]). Dieß widerspricht den eben angeführten Schriftstellen so wenig, als das Fundament dem darauf errichteten Hause, vielmehr gehört ja jenes wesentlich zu diesem. Eine abstracte Gegeneinandersetzung der Apostel und der Kirche ist unnatürlich. Das richtige, gottgeordnete Verhältniß ist das der Zusammengehörigkeit und des harmonischen Zusammenwirkens. Und so finden wir es auch in dem apostolischen Zeitalter. Zwar behielten die Apostel, auch nachdem sich viele selbstständige Gemeinden gebildet hatten, fortwährend die Leitung und Oberaufsicht in Lehre, Verfassung und Cultus vermöge ihres Amtes und ihrer Ausrüstung durch den heil. Geist; aber sie waren fern von aller hierarchischen Anmaßung und übten ihr Amt immer im Geiste brüderlicher Liebe und im Bewußtsein, daß die Glieder ihrer Heerde wesentlich in demselben Verhältniß zu dem gemeinsamen Haupte und Erzhirten, Jesu Christo, stehen, von demselben Geiste geheiligt sind und den gleichen Antheil an allen Heilsgütern haben. Daher heißen alle Gläubigen ohne Ausnahme „Brüder" und „Heilige", die von der Welt ausgesondert und dem Dienste des dreieinigen Gottes geweiht sind[2]). Während

[1]) Lange bemerkt (das apostol. Zeitalter II, S. 536): „Man kann nicht sagen, die Gemeinde Christi sei aus dem Apostolat hervorgegangen, denn die Apostel waren zuerst selbst Gemeinde. Man kann aber auch nicht sagen, die Apostel seien aus der Gemeinde hervorgegangen, denn die ganze Gemeinde erschien zuvörderst selber in ihrem Zungenreden als allgemeines Apostolat. Vielmehr gehen die Gemeinde und die Apostel in Einer Geburt des Lebens zugleich aus dem Haupte Christus hervor, und zwar die Gemeinde als der Lebensstoff des Apostolats, das Apostolat als Organisation der Gemeinde, sofern diese noch identisch ist mit der ganzen Kirche selbst und der lebendige Keim ihrer irdischen Entfaltung."

[2]) Apg. 9, 32; 26, 18. Röm. 1, 7; 8, 27; 12, 13; 16, 15. 1 Kor. 1, 2; 6, 2. 2 Kor. 1, 1; 13, 12. Eph. 1, 1; 2, 19; 5, 3; 6, 18. Kol. 3, 12. Phil. 1, 1; 4, 21. 22. Tit. 2, 14. 1 Petr. 2, 9. 10. Hebr. 13, 24. Offenb. 13, 10 ꝛc.

einerseits die Gemeinden fern davon waren, ihren Vorgesetzten Befehle zu geben, vielmehr zu vertrauensvollem Gehorsam gegen sie angewiesen werden (Hebr. 13, 17. 1 Kor. 16, 16), so legten auch andererseits die Vorgesetzten den Gemeinden keine Vorschriften und Satzungen auf, ohne daß sie dieselben in eigener freier Ueberzeugung bestätigten. Die Beamten bildeten keine Priesterkaste, welche vermittelnd zwischen Gott und dem Volke steht. Das N. T. kennt zwar auch die Priesteridee, trägt sie aber ausdrücklich auf alle wahren Christen über, die durch den Glauben einen unmittelbaren Zutritt zu Christo haben und Ihm täglich die Opfer des Lobes und der Fürbitte darbringen sollen. Vermöge ihrer Verbindung mit Christo (πρὸς ὃν προσερχόμενοι V. 4.) nennt Petrus seine Leser „einen geistlichen Tempel, eine heilige Priesterschaft (ἱεράτευμα ἅγιον), um darzubringen geistliche Opfer, die Gott wohlgefällig sind durch Jesum Christum" (1 Petr. 2, 5; vgl. Röm. 12, 1), und gleich darauf (V. 9.) ruft er ihnen zu: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum (βασίλειον ἱεράτευμα), das heilige Volk, das Volk des Eigenthums, damit ihr die Tugenden Desjenigen verkündiget, Der euch berufen hat aus der Finsterniß zu Seinem wunderbaren Lichte." Zwar wurde dieselbe erhabene Bestimmung schon dem Volke Israel im alten Bunde angewiesen, wo es doch unläugbar neben dem allgemeinen zugleich ein besonderes aaronisches Priesterthum gab, 2 Mos. 19, 6: „Ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk." Allein das war im A. T. doch mehr Weissagung und Aufgabe, im N. T. dagegen ist es Erfüllung und Wirklichkeit. Erst Christus „hat uns gewaschen von unseren Sünden in Seinem Blute und uns zu einem Königreiche, zu Priestern Seinem Gott und Vater gemacht," Offenb. 1, 5. 6. In demselben Maße, in welchem das Christenthum überhaupt das Judenthum überstrahlt, ist auch das N. T.liche Priesterthum über das A. T.liche erhaben, was besonders der Hebräerbrief (vgl. Kap. 7—10. 13, 10. 15. 16) so tiefsinnig auseinandersetzt. Den Ausdruck Klerus (κλῆρος), der im kirchlichen Sprachgebrauch den geistlichen Stand im Unterschied von den Laien bezeichnet, gebraucht Petrus 1 Petr. 5, 3 von den Gemeinden, so daß also jede Christengemeinde, wie im A. T. die Leviten, als ein geweihtes Eigenthumsvolk Gottes betrachtet wird [1]). Vermöge ihres priesterlichen Charakters fordert der Apostel Paulus seine Leser auf, für ihn, wie für alle Menschen Fürbitte zu thun, 2 Kor. 1, 10 11. 1 Tim. 2, 1, nach dem Vorbild Christi, des ewigen Hohenpriesters, Hebr. 7, 25; vgl. Luc. 22, 32. Joh. 17, 9. 20.

Aus diesem allgemeinen Priesterthum ist die Lehrfreiheit und die Theilnahme der christlichen Gemeinden am Kirchenregiment zu erklären, welche uns in dem apostolischen Zeitalter begegnen.

Die allgemeine Lehrfreiheit war eine vorläufige Erfüllung der Weissagung,

---

[1]) Andere erklären τῶν κλήρων, das jedenfalls auf die Gemeinden sich bezieht: der durchs Loos, d. i. durch Wahl, den Presbytern zugetheilten, ihnen anvertrauten Gemeinden.

wonach in der messianischen Zeit der Geist über alles Fleisch, auch über Knechte und Mägde ausgegossen werden, und wo Alle von Gott gelehret sein sollten (Joel 3, 1 f. Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 34. Apg. 2, 17. 18. Joh. 6, 45; vgl. 1 Thess. 4, 9. 1 Joh. 2, 20. 21. 27). Hiernach konnte jeder zungenredend, betend, lehrend und weissagend in der Gemeinde auftreten, wenn er das Charisma dazu besaß, ohne ein Beamter der Gemeinde zu sein. Denn die Geistesgaben waren keineswegs an das Amt gebunden. Diese Lehrfreiheit ergiebt sich ganz unverkennbar aus der Schilderung, welche Paulus von den gottesdienstlichen Versammlungen der Korinther entwirft, 1 Kor. 14, 23—36[1]). Ja aus V. 34 und 1 Kor. 11, 5 geht hervor, daß selbst Frauen, ihrer natürlichen Stellung vergessend und in mißverstandener Anwendung der religiösen Gleichheit (Gal. 3, 28) öffentlich beteten und weissagten. Aus 1 Tim. 2, 12 kann man schließen, daß sie zuweilen auch öffentlich lehrten, denn sonst würde der Apostel es nicht für nöthig erachtet haben, es ihnen zu verbieten. —

Allein hier tritt auch gleich die Beschränkung daneben. Denn einmal bekämpft der Apostel überhaupt allen Mißbrauch der Lehrfreiheit und erinnert die Korinther daran, daß Gott ein Gott der Ordnung und nicht der Verwirrung sei. Daher sollen nicht Alle auf einmal, sondern Einer nach dem Anderen von seinem Charisma Gebrauch machen und dabei immer gehörige Rücksicht auf die Erbauung der Gemeinde nehmen (1 Kor. 14, 5. 12. 23—33; vgl. oben §. 117). Auch Jakobus tadelt die Sucht, womit sich viele Menschen in seinen judenchristlichen Gemeinden, wo so oft über dem Reden das Thun vergessen wurde, ohne inneren Beruf aus purem Eitelkeitskitzel zu Lehrern aufwarfen, und knüpft daran jene kräftige Schilderung der Zungensünden, 3, 1 ff. Die Ausübung der Lehrthätigkeit sollte also zwar nicht an das Amt, aber doch an den Besitz der nöthigen Geistesgaben geknüpft sein, und diese in demüthigem Sinne und im Bewußtsein der größeren Verantwortlichkeit angewandt werden. — Sodann aber in Bezug auf das weibliche Geschlecht geht Paulus noch weiter und verbietet ihm geradezu alles öffentliche Auftreten in der Versammlung, 1 Kor. 14, 33. 34. 1 Tim. 2, 12[2]). Damit scheint zwar 1 Kor. 11, 5: „Jegliches Weib, die da betet oder weissaget mit unverhülltem Haupte, die

[1]) Dieß erkannte noch ein Kirchenschriftsteller aus dem Ende des vierten Jahrh., der Verfasser des unter den Werken des heil. Ambrosius befindlichen Commentars zu den pauliniſchen Briefen (wahrscheinlich der römische Diakonus Hilarius). Er sagt nämlich zu Eph. 4, 11: In episcopo omnes ordines sunt, quia primus sacerdos est, hoc est princeps est sacerdotum et propheta et evangelista et caetera ad implenda officia ecclesiae in ministerio fidelium. Tamen postquam omnibus locis ecclesiae sunt constitutae et officia ordinata, aliter composita res est, quam coeperat. *Primum enim omnes docebant et omnes baptizabant*, quibuscunque diebus vel temporibus fuisset occasio. ... Ut ergo cresceret plebs et multiplicaretur, *omnibus* inter initia concessum est, et evangelizare et baptizare et Scripturas in ecclesia explanare etc.

[2]) Auch in der Synagoge war den Weibern das Reden nicht gestattet, vgl. Wetstein zu 1 Kor. 14, 34 und Vitringa, Synag. p. 725.

schändet ihr Haupt," im Widerspruch zu stehen, weßhalb sich die Montanisten, die Quäker und andere Secten zur Rechtfertigung ihrer Praxis auf diese Stelle berufen. Allein hier führt der Apostel bloß die Thatsache an, die allerdings vorkam, ohne dieselbe zu billigen oder zu mißbilligen, sich den Tadel auf eine spätere Gelegenheit (Kap. 14) vorbehaltend; denn Kap. 11 handelt er gar nicht vom Gottesdienst, sondern von der Sitte der Kopfbedeckung, über welche sich einige korinthische Christinnen im Widerspruch mit den damaligen Begriffen von Anstand hinweggesetzt hatten, als sei durch Christum auch aller äußere Unterschied zwischen Mann und Weib aufgehoben worden. Auch geht es nicht an, hier einen Unterschied zwischen öffentlichem Lehren und öffentlichem Beten und Weissagen zu machen und zu sagen, Paulus habe bloß jenes (das eigentliche διδάσκειν 1 Tim. 2, 12), nicht aber die beiden letzteren Functionen, worin sich mehr das begeisterte Gefühl ausspricht, den Weibern verboten. Denn abgesehen davon, daß er die Propheten höher stellt, als die Lehrer (Eph. 4, 11. 1 Kor. 12, 28), so sagt er ja ganz allgemein 1 Kor. 14, 34: die Weiber sollen in der Versammlung schweigen (σιγάτωσαν) und nicht reden (λαλεῖν); und zudem handelt dieses ganze Kapitel nicht von didactischen Vorträgen, sondern gerade vom Zungenreden und Weissagen. Jeder öffentliche Act der Art setzt, so lange er dauert, eine Superiorität des Redenden über die Zuhörer voraus und widersteht zugleich dem ächt weiblichen Anstandsgefühl. Zwar hat das Christenthum die Lage des Weibes ungemein verbessert und ihm den Zugang zu den höchsten himmlischen Gütern eröffnet[1]), aber ohne damit die göttliche Ordnung der Natur aufzuheben, wonach es zum Gehorsam gegen den Mann (1 Mos. 3, 16. Eph. 5, 22) und für das Privatleben geschaffen ist. Hier, im stillen häuslichen Kreise, hat die Frau den freisten Spielraum zur Entfaltung der schönsten Tugenden, hier kommt ihr auch eine gewisse Herrschaft zu, und hier soll sie nicht nur selber fleißig beten, sondern zugleich die Kinder beten lehren und früh zum Heiland führen[2]).

Aehnlich wie mit der Lehrthätigkeit verhielt es sich auch mit der Kirchenleitung. Die Presbyter waren zwar die regelmäßigen Hirten und Verwalter der Angelegenheiten der Gemeinde, aber so, daß die letztere direct und indirect mitwirkte und damit zugleich einen Theil der Verantwortlichkeit trug. Einmal wurden die Beamten und auch die Delegaten für besondere Zwecke (vgl. 2 Kor. 8, 18. 19. Apg. 15, 3) aus der Mitte der Gemeinde genommen und von ihr selbst oder doch mit ihrer Zustimmung gewählt, wovon bereits in §. 126 die Rede gewesen ist. Sodann wenn sie einmal im Amte waren, sollten sie nicht

---

[1]) Gal. 3, 28: οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wogegen selbst Aristoteles geradezu sagt: χεῖρον ἡ γυνὴ τοῦ ἀνδρός, Magn. Ethic. I, 34.

[2]) Wahrscheinlich kam auch das Weissagen der Töchter des Evangelisten Philippus in Cäsarea, Apg. 21, 9, im Hausgottesdienste vor, wenn man nicht annehmen will, daß hier Statt fand, was Paulus getadelt haben würde (vgl. Neander S. 257); denn Lucas berichtet bloß das Factum, ohne darüber zu urtheilen.

als Herren über der Gemeinde stehen, sondern ihr als Muster durch einen heiligen Wandel vorleuchten und ihr dienen, sie nicht mit gesetzlichen Zwangsmaßregeln, sondern auf dem Wege der freien Ueberzeugung leiten und ihre Rechte überall gehörig respectiren (vgl. 1 Petr. 5, 1—5). So verfuhren ja selbst die Apostel. Fast alle ihre Briefe mit ihren Instructionen, Ermahnungen und Entscheidungen der wichtigsten Fragen sind nicht etwa bloß an die Vorsteher, sondern an die ganze Gemeinde gerichtet. In streitigen Angelegenheiten scheint es nach 1 Kor. 6, 5 Sitte gewesen zu sein, ein Collegium von Schiedsrichtern aus der Gemeinde zu wählen (vgl. Matth. 18, 15—18). Paulus excommunicirte zwar den korinthischen Blutschänder, aber indem er sich im Geiste mit den korinthischen Christen vereinigt (*συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος* 1 Kor. 5, 4), so daß seine That zugleich eine That der Gemeinde war. Ja sogar in Streitigkeiten, welche die ganze Christenheit berührten, entschieden die Apostel nicht eigenmächtig, sondern zogen wenigstens manchmal die Gemeinden zur Berathung zu. Ein schlagender Beweis davon ist das Concil von Jerusalem zur Entscheidung der wichtigen Frage über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und über die Art und Weise der Zulassung der Heiden zum Evangelium (vgl. §. 67—69). Hier kommen die Apostel, Aeltesten und Brüder zusammen, die Verhandlungen werden vor der ganzen Gemeinde geführt, Petrus macht seine deutliche göttliche Vision über die Taufe der Heiden nicht als Befehl, sondern bloß als Motiv geltend (Apg. 15, 7 ff., vgl. 11, 2 ff.), die ganze Versammlung faßt den endlichen Beschluß ab [1]), und das entscheidende Schreiben des Concils geht nicht bloß im Namen der Apostel und Presbyter, sondern auch im Namen der Brüder aus und ist an sämmtliche Heidenchristen in Syrien und Kilikien gerichtet [2]).

Dieses Verhältniß zwischen den Beamten und ihren Gemeinden, welches bisweilen, obwohl nicht ganz passend, ein demokratisches genannt wird [3]),

---

[1]) 15, 22: *τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ.*

[2]) V. 23: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς ... ἀδελφοῖς κτλ.*

[3]) z. B. von Dr. Rothe a. a. O. S. 148 und öfter. Wir mißbilligen diese Bezeichnung, weil sie von einem fremdartigen Gebiete, dem politischen, hergenommen ist und leicht mißverstanden werden kann. In der Kirche giebt es im Grunde keine Art von Herrschaft, weder Demokratie, noch Aristokratie, noch Monarchie, sondern bloß Dienst (*διακονία*). Ist ja doch selbst der Heiland der Sünder nicht auf Erden gekommen, daß Er Sich dienen lasse, sondern daß Er diene und gebe Sein Leben zur Erlösung für Viele, Matth. 20, 28. Luc. 22, 27. Joh. 13, 14. 15 f. Phil. 2, 6—8. Rich. Rothe vindicirt übrigens diesen sogenannten demokratischen Charakter bloß der Gemeindeverfassung, und nicht auch der Kirchenverfassung, welche er vielmehr S. 310 autokratisch nennt, und welche nach seiner Ansicht noch vor dem Ende des apostolischen Zeitalters, bald nach der Zerstörung Jerusalems, besonders unter dem Einfluß des heil. Johannes bischöflich wurde. In dem ersten Punkte aber geht er offenbar zu weit, wenn er z. B. S. 153 von den Gemeindebeamten sagt: „Sie waren reine Gesellschaftsbeamte, ein bloßer Magistratus der religiösen Gemeinde, dessen Autorität aus keiner anderen Quelle abfloß, als aus der

hängt eng mit der ungewöhnlichen Ausgießung des heil. Geistes in der apostolischen Periode zusammen und war durch Denselben gegen die Mißbräuche sichergestellt, welche eine solche Regierungsform da begleiten, wo die Masse des Volkes von Ignoranz und wilden Leidenschaften beherrscht ist. Es spiegeln sich darin gewissermaßen die idealen Zustände ab, die mit der absoluten Erfüllung der Weissagung von der Ausgießung des Geistes über alles Fleisch eintreten werden.

Wir haben nun die Aemter der apostolischen Kirche im Einzelnen näher durchzugehen, und fangen mit denen an, welche sich auf die Gesammtkirche beziehen, da die Idee derselben älter ist, als die Idee einer einzelnen Gemeinde, obwohl ursprünglich beide dem Umfang nach in der Muttergemeinde von Jerusalem zusammenfallen.

Zweites Kapitel.

Die Kirchenämter.

---

§. 129. Der Apostolat. (Anmerkung über den Irvingianismus.)

Zum Begriffe eines Apostels gehört die Augen- und Ohrenzeugenschaft der Hauptthatsachen des Lebens Jesu, vor allem der Auferstehung (Apg. 1, 21. 22; vgl. 1 Kor. 9, 1), und die directe persönliche Berufung von Christo ohne alle menschliche Dazwischenkunft. Hier tritt aber sofort eine Schwierigkeit ein hinsichtlich des Matthias und Paulus, welche erst nach der Himmelfahrt zu dem ursprünglichen Collegium hinzukamen. Matthias besaß zwar das erste Merkmal, war aber durch Menschen vermittelst des Looses gewählt, und zwar ohne eine bestimmte Offenbarung, auf den bloßen Rath des vorschnellen Petrus hin, der die durch den Verrath des Judas verminderte heilige Zwölfzahl sofort ergänzen zu müssen glaubte, ohne vorher die verheißene Ausgießung des heiligen Geistes abzuwarten. Umgekehrt hatte Paulus Jesum dem Fleische nach nicht gekannt[1]), wohl aber erschien ihm als Ersatz dafür der verherrlichte Christus in sichtbarer Gestalt auf dem Wege nach Damaskus (1 Kor. 9, 1; 15, 8), und bekleidete

---

Gemeinde selbst, unter deren bestimmter Theilnahme er gewählt wurde." Vergleiche dagegen, was wir §. 124 über den göttlichen Ursprung aller Kirchenämter gesagt haben, theilweise auch die Schrift von Prediger Carl Rothe (der seitdem zu den Irvingianern übergetreten ist): „Die wahren Grundlagen der christlichen Kirchenverfassung." 1844. S. 3—33.

[1]) Aus 2 Kor. 5, 16 wollten zwar einige Ausleger das Gegentheil folgern, aber ohne hinlänglichen Grund. Jedenfalls hätte ihm diese Bekanntschaft nichts genützt, da er damals noch ungläubig war und den Heiland entweder für einen Schwärmer oder für einen Betrüger gehalten hätte.

ihn mit der apostolischen Mission für Heiden und Juden. Darauf legt er auch ein besonderes Gewicht, daß er nicht durch irgendwelche menschliche Vermittlung, sondern direct vom Herrn zu seinem Amte berufen worden sei und sein Evangelium nicht einmal von den älteren Aposteln, sondern durch Offenbarung Jesu Christi erhalten habe (Gal. 1, 1. 11 ff.). Will man nun dennoch an der Nothwendigkeit und symbolischen Bedeutung der Zwölfzahl [1]) festhalten, die sich nicht bloß auf die zwölf Stämme der Juden, sondern auf die ganze Christenheit, als das wahre geistliche Israel, bezieht (wie denn ja selbst die Grundsteine der himmlischen Gottesstadt die Namen der „zwölf Apostel des Lammes" tragen, Offenb. 21, 14): so scheint man zu der Annahme genöthigt zu sein, die Wahl des Matthias für eine zwar wohlgemeinte, aber voreilige und ungültige zu erklären und ihm den Paulus als den rechtmäßigen Apostel zu substituiren. Dagegen spricht nun aber wieder der Umstand, daß Paulus seinen Beruf nirgends auf eine im ursprünglichen Collegium eingetretene Vacanz gründet, sondern ihn immer direct von Christo ableitet und als einen selbstständigen Heidenapostolat dem Judenapostolat seiner älteren Collegen gegenüberstellt (vgl. oben §. 63). Das nähere Verhältniß dieser beiden zu einander und ihre typische Beziehung zur ganzen Kirchengeschichte (die Verwandtschaft des Judenapostolats mit der Mission des Katholicismus, des paulinischen Heidenapostolats mit der geschichtlichen Stellung und Aufgabe des Protestantismus) zu bestimmen und im Einzelnen durchzuführen: das wäre ein interessantes Thema für eine Philosophie der Kirchengeschichte. Jedenfalls ist es aber nicht gerathen, die Zahl der eigentlichen, normativen Apostel über Paulus auszudehnen, obwohl es unläugbar mehrere apostelähnliche Männer gab [2]).

---

[1]) Die Zwölfzahl war so fixirt, daß die Apostel oft geradezu οἱ δώδεκα genannt werden, Matth. 26, 14. 17. Joh. 6, 67; 20, 24 ꝛc., selbst noch nach der Auferstehung, wo das Collegium nicht mehr vollständig war, 1 Kor. 15, 5. Die Kirche hat im Allgemeinen immer an dieser Normalzahl festgehalten, jedoch mit einigen Ausnahmen. Die fälschlich dem Clemens Romanus zugeschriebenen apostolischen Constitutionen reden l. VIII, c. 46 von dreizehn Aposteln (δεκατρεῖς ἀπόστολοι), indem sie den Paulus als dreizehnten betrachten. Auch unterscheiden sie den Jakobus von Jerusalem, den Bruder des Herrn, von dem jüngeren Apostel dieses Namens, betrachten ihn aber als einen Mann von apostelgleichem Ansehen. Eusebius nimmt im Commentar zu Jesaj. 17, 5 f. (bei *Montfaucon*, Coll. nova patr. II, p. 422) vierzehn Apostel an, indem er den Paulus und den ebengenannten Jakobus zu den Zwölfen hinzufügt: *Δέκα καὶ τέσσαρας ποιήσει τοὺς πάντας* (ἀποστόλους), *ὧν δώδεκα μὲν τοὺς πρώτους ἀποστόλους εἴποις ἂν εἶναι, οὐκ ἐλάττω δὲ αὐτῶν τὴν ἀρετὴν Παῦλον, καὶ αὐτὸν κλητὸν ἀπόστολον, καὶ τὸν Ἰάκωβον γεγονέναι, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου κτλ.*

[2]) So vor Allem Barnabas, Einer der beiden Candidaten für die erledigte Stelle des Judas, der Vermittler, durch welchen Paulus erst bei den älteren Aposteln eingeführt wurde (§. 64), sein Begleiter auf der ersten Missionsreise (§. 66) und später unabhängig wirkend (§. 70). Vielleicht ist er auch der Verfasser des Hebräerbriefs. Paulus stellt ihn neben sich 1 Kor. 9, 6 (doch redet er hier nicht nur von den Aposteln, sondern zugleich von den Brüdern des Herrn, und mit derselben Zusammen-

Aus dieser eigenthümlichen persönlichen Stellung der Apostel zu Christo ist nur ihr Amt und ihre Bedeutung für die Kirche abzuleiten. Sie sind die Repräsentanten und Stellvertreter Christi, die Träger und unfehlbaren Organe des heil. Geistes, die Gründer und Säulen der ganzen Kirche[1]). Daraus, daß Petrus sich einen „Mitältesten" (*συμπρεσβύτερος* 1 Br. 5, 1; vgl. 2 Joh. 1 und 3 Joh. 1) nennt, folgt natürlich keineswegs, daß sie bloß Presbyter, also Gemeindebeamte waren, so wenig, als man aus der Anrede des römischen Feldherrn an seine Soldaten: „Commilitonen" eine Gleichstellung beider herleiten kann. Die Apostel waren allerdings Diakonen und Bischöfe, aber zugleich viel mehr: ihr Amt bezog sich und bezieht sich noch immer durch ihr Wort auf die gesammte Christenheit in Lehre und Regiment. Sie bildeten, nachdem der Herr nicht mehr sichtbar auf Erden gegenwärtig war, das höchste Tribunal, an welches appellirt werden konnte, die oberste, vollgültige Autorität, als die inspirirten Dolmetscher des göttlichen Heilsplanes; und noch heute sind ihre Schriften, diese Urkunden der christlichen Offenbarung in ihrer ursprünglichen Reinheit und Frische, die untrügliche Norm und Richtschnur des Glaubens und Lebens. Was die Lehre betrifft, so konnten sie für ihren Vortrag unbedingten Gehorsam beanspruchen, weil der Geist Gottes selbst durch sie auf infallible Weise redete, ihnen Mund und Weisheit gab (Matth. 10, 19 f. Marc. 13, 11. Luc. 12, 12; 21, 15); und es läßt sich gar nicht denken, daß sie sich von den Gemeinden, die ihnen ja ihr Dasein verdankten, in irgend einem Dogma corrigiren und dareinreden ließen. Ihre Lehrschriften sind zwar allerdings zunächst an einzelne Gemeinden oder Personen, durch diese aber an alle Christen aller Zeiten gerichtet. Was das Kirchenregiment und die Disciplin betrifft, so lag ihnen die Aufsicht und Pflege aller einzelnen Kirchen ob, wie Paulus selbst deutlich sagt 2 Kor. 11, 28. 29: „außer was sich sonst zuträgt, mein tägliches Angelaufenwerden, die Sorge für alle Gemeinden. Wer ist schwach, ohne daß

---

stellung beehrt er auch den Timotheus in mehreren Ueberschriften seiner Briefe); in der Apostelgeschichte wird Barnabas anfangs dem Paulus vorangesetzt (selbst noch auf dem Apostelconcil 15, 12, doch findet sich die umgekehrte Ordnung auch schon 13, 43. 46. 50) und zwei Mal (14, 4. 14) mit ihm zusammen *ἀπόστολοι*, jedoch nie allein *ἀπόστολος* genannt. Die griechische und römische Kirche bezeichnen ihn in ihren Martyrologieen als Apostel. In anderen Stellen, wo das Wort noch von bloßen Mitarbeitern der Apostel gebraucht wird, ist es im weiteren Sinne: Bote, Gesandter, zu nehmen. Phil. 2, 25 heißt Epaphrodit *ἀπόστολος* als Delegat der philippischen Gemeinde; ebenso sind *ἀπόστολοι τῶν ἐκκλησιῶν* 2 Kor. 8, 23 Gemeindeabgeordnete. Wenn Röm. 16, 7 von den uns sonst nicht näher bekannten römischen Missionären Andronicus und Junias (Einige, z. B. Chrysostomus und Grotius, fassen *Ἰουνίαν* als Acc. von *Ἰουνία* und verstehen darunter die Gattin des Andronicus) gesagt wird, sie seien *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*, so ist dieß auf den guten Ruf zu beziehen, welchen sie bei den (eigentlichen) Aposteln hatten. So erklären Beza, Grotius, Meyer und andere der besten Ausleger.

[1]) Vgl. Stellen, wie Matth. 16, 18 f.; 18, 18. Joh. 20, 22 f.; 14, 26; 16, 13. Apg. 1, 5; 2, 4. 2 Kor. 5, 20. Eph. 2, 20. Gal. 2, 9. Apok. 21, 14.

ich auch schwach werde (seine Schwachheit mitfühle und trage)? wer wird geärgert, ohne daß ich (vor Eifer) brenne?" Wenn Petrus sich Mit-Presbyter nennt, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß er, obwohl abwesend dem Leibe nach, an der Leitung der einzelnen Gemeinden, an welche er schrieb, Theil habe (1 Petr. 5, 1). Zwar lag es in der Natur der Sache, daß sich die Apostel bei ihrer Missionsthätigkeit in das große Feld theilten. Paulus machte es sich zum Grundsatz, in denjenigen Gegenden zu arbeiten, wo das Evangelium noch von keinem seiner Collegen verkündigt worden war (Röm. 15, 20 f. 2 Kor. 10, 13—16), und nach der auf dem Apostelconvent a. 50 getroffenen Uebereinkunft wirkte er mit Barnabas vorzugsweise unter den Heiden, Jakobus, Petrus und Johannes dagegen unter den Juden, Gal. 2, 7—9 [1]). Allein dieß hob den rechtlichen Anspruch eines jeden auf das ganze Missionsgebiet nicht auf. Denn jener wandte sich in jeder Stadt zuerst an die Juden, Petrus schrieb an paulinische, meist aus Heidenchristen bestehende Gemeinden in Kleinasien (vgl. Seite 361 f.); nach der Tradition trafen beide zuletzt in Rom mit einander zusammen, wo sie wohl gemeinschaftlich die Oberaufsicht führten; und nach ihrem Tode trat Johannes in den kleinasiatischen Wirkungskreis des Paulus ein.

Vermöge dieses universalen Berufes waren die Apostel nicht nur die Evangelisten für die ganze noch unbekehrte Welt (Matth. 28, 20), sondern zugleich die lebendigen Verbindungsglieder und die persönlichen Repräsentanten der inneren und äußeren Einheit der bereits gegründeten Gemeinden [2]). Die vollständigste äußere Darstellung der Einheit der apostolischen Kirche ist das schon öfter berührte Concilium zu Jerusalem. Dieß ist zugleich eine urchristliche Sanction der Synodalverfassung, wobei alle Stände der Kirche repräsentirt sind, um die allgemeinen religiösen Angelegenheiten und Streitfragen zu verhandeln und in höchster Instanz zu entscheiden.

Trotz dieser umfassenden Autorität, trotz der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit, die jeder in seinem Kreise besaß, und vermöge welcher z. B. Paulus den viel früher berufenen und hochangesehenen Petrus einmal sogar zurechtwies (vgl. §. 70), betrachteten sich die Apostel doch stets als ein Collegium und übten ihre Gewalt als organische Glieder desselben und im Bewußtsein der ihm schuldigen Verantwortlichkeit aus. Sie standen also nicht isolirt, sondern ergänzten sich gegenseitig mit ihren Gaben und Eigenthümlichkeiten, und bildeten eine volltönende Harmonie. Und wie sie mit einander verbunden waren, so auch mit der Kirche, deren Einheit sie persönlich darstellten. Wir haben schon gesehen (§. 128), daß sie bei aller ihnen von Christo unmittelbar verliehenen Autorität doch den Gemeinden nichts gewaltsam aufdrängten, sondern in leben-

[1]) Dieses Factum liegt wohl der alten Sage zu Grunde, daß sich die Apostel zu Jerusalem in die Länder der Erde getheilt haben, vgl. Sokrates Hist. Eccl. I, 19. Rufinus H. E. I, 9. und Theodoret ad Ps. 116.

[2]) Vgl. Röm. 16, 16: „Es grüßen euch alle Gemeinden Christi"; 1 Kor. 16, 19: „Es grüßen euch die Gemeinden in Asien"; V. 20: „Es grüßen euch alle Brüder"; Hebr. 13, 24 ꝛc.

diger Vereinigung mit ihnen und ihrer Zustimmung bewußt, kurz auf ächt evangelische Weise das Regiment führten. Daher die Zusammenberufung des Concils bei der großen Controverse über die Zulassung der Heiden, damit die Entscheidung von der Gesammtheit ausgehe. Sie verlangten keine Anerkennung ihrer Autorität, die nicht auf freier Ueberzeugung und Liebe ruhte, keinen Gehorsam gegen ihre Verordnungen, welcher nicht aus lebendiger Erfahrung der Macht der göttlichen Wahrheit am eigenen Herzen hervorging. Von aller Gewissenstyrannei, von aller despotisch-hierarchischen Willkühr waren sie himmelweit entfernt. Sie sahen das Ziel der Kirche nicht in einem bloßen Regieren der Einen und Regiertsein der Anderen, sondern in dem lebendigen Zusammenwirken und der brüderlichen Handreichung Aller unter dem gemeinsamen Haupte, dem Erlöser der Gemeinde (Eph. 4. 1 Kor. 12). Sie weideten die Heerde mit der vollsten Hochachtung und Anerkennung der Rechte, der Freiheit und der hohen Würde selbst der geringsten unter den ihnen anvertrauten Seelen. Sie erkannten in jedem Gläubigen ein Glied an demselben Leibe und einen theuern Bruder in Christo, in der Gesammtheit der Erlösten eine Familie freier Kinder Gottes, ein heiliges Volk und ein königliches Priesterthum, zu verkündigen die Tugenden Dessen, Der sie berufen hatte von der Finsterniß zu Seinem wunderbaren Lichte (1 Petr. 2, 5. 9).

Mit der allgemeinen kirchlichen Bestimmung der Apostel hängt auch ihre äußere Lebensweise zusammen, indem sie nicht an einem festen Punkte stationirt oder auf eine Diöcese beschränkt, sondern fast immer auf Missions- und Visitationsreisen begriffen waren. Davon macht bloß Jakobus der Gerechte eine Ausnahme, der nach Allem, was wir von ihm wissen (vgl. Apg. 12, 17; 15, 13—21; 21, 18), in der theokratischen Hauptstadt seinen permanenten Sitz hatte und deßhalb auch in der alten Kirche von Clemens Alex. an fast allgemein geradezu der erste Bischof von Jerusalem genannt wird[1]). Indeß darf ihn deßhalb doch nicht mit den eigentlichen Bischöfen der späteren Zeit ganz in dieselbe Kategorie setzen. Er stand in der Muttergemeinde als Repräsentant des Apostelcollegiums und handelte in seinem Namen[2]). Ihm kam,

[1]) S. die patristischen Citate bei R. Rothe a. a. O. S. 264 ff. Freilich ist diese von dem missionirenden Leben der Apostel abweichende Stellung des Jakobus eins von den Argumenten, welche gegen seine Identität mit dem jüngeren Apostel dieses Namens und dafür sprechen, daß er bloß (etwa wie Barnabas) ein apostelähnlicher Mann war, dessen großes Ansehen theils auf seinem Charakter, theils auf seiner Verwandtschaft mit dem Herrn beruhte. Vgl. §. 95 und die dort angeführte Monographie über diesen Punkt.

[2]) S. Rothe S. 267 ff. und die Nachricht des Hegesippus bei Euseb. II, 23, wo es gleich im Anfange von Jakobus heißt: *διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων*, was nicht mit Hieronymus *post* Apostolos, sondern „in Verbindung mit den Ap." zu übersetzen ist. Hegesippus nennt den Jakobus noch nicht Bischof, wohl aber seinen Nachfolger, den Symeon, Sohn des Klopas und Vetter Jesu, bei Euseb. IV, 22: *μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον .... Συμεὼν .... καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ Κυρίου δεύτερον.*

wie es scheint, seit dem Apostelconcil die Oberaufsicht über das ganze Judenchristenthum in Palästina und den umliegenden Gegenden zu, wie denn auch sein Brief an alle Gläubigen aus Israel gerichtet ist.

Anmerkung. — Die Beantwortung der neuerdings wieder von der englisch-deutschen Secte der modernen Montanisten, nämlich der Irvingianer, angeregten Frage über die Fortdauer oder Wiedererweckung des apostolischen Amtes gehört eigentlich nicht in die historische Darstellung und kann daher hier nur anhangsweise kurz berührt werden. Es gilt darüber Aehnliches, was wir oben §. 116 über die Fortdauer der Charismen bemerkt haben. Denn Gaben und Aemter sind nahe mit einander verbunden, wie Seele und Leib. Man muß auch hier zwischen Form und Wesen unterscheiden. Die Apostel nehmen zunächst eine ganz eigenthümliche Stellung ein, worin niemand mit ihnen rivalisiren, woraus niemand sie verdrängen kann, sofern sie nämlich 1) von Christo ohne alle menschliche Vermittlung persönlich berufen, 2) die inspirirten und infallibelen Träger der christlichen Offenbarung, 3) die Gründer der Kirche, sind und 4) in einem repräsentativen Verhältniß zur ganzen Christenheit (nicht bloß zu den Juden oder zu der Kirche ihrer Tage) stehen. Wie der Herr Selbst nur Zwölf berufen und ihnen verheißen hat, dereinst auf zwölf Stühlen als Richter über die Geschlechter Israels zu sitzen (Matth. 19, 28), so weiß auch das letzte Buch der heiligen Schrift bloß von „zwölf Aposteln des Lammes", deren Namen auf den zwölf Grundsteinen des himmlischen Jerusalems geschrieben sind (Offenb. 21, 14; vgl. 12, 1 die zwölf Sterne an der Krone der Braut Christi). Nach diesen Seiten hin ist ihr Amt unübertragbar. Wir finden daher auch nicht, daß nach dem Tode Eines Apostels, z. B. des älteren Jakobus (Apg. 12, 2), ihre Zahl ergänzt wurde, und in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts ist Johannes der einzige noch lebende Ueberrest des ursprünglichen Collegiums. — Andererseits kann man aber auch sehr wohl von einer ununterbrochenen Fortdauer des Apostolats reden. Denn einmal leben und wirken die vom Herrn ursprünglich eingesetzten Apostel nicht nur persönlich in der oberen Gemeinde, welche mit der streitenden Kirche in geheimnißvoller Verbindung steht, sondern auch durch ihr normatives Wort und ihren Geist in der streitenden Kirche selbst fort, sie täglich und stündlich lehrend, erweckend, ermahnend, stärkend und tröstend. Sodann ist jeder rechtmäßig berufene Geistliche (und nicht bloß die Bischöfe, wie die Katholiken und Anglicaner lehren) seinem wesentlichen Amtscharakter nach im weiteren Sinne ein Nachfolger der Apostel, sofern auch er als Botschafter an Christi Statt dasteht und in Seinem Namen und als Sein Organ den bußfertigen Sündern alle Güter des Heils durch Wort und Sacrament darbietet, welche noch heute ein Geruch des Lebens zum Leben und ein Geruch des Todes zum Tode sind. Denn, wenn gleich viel Menschliches und Weltförmiges in das ganze Kirchenregiment sich eingeschlichen hat, so ist es doch — um mit dem frommen Rieger zu reden — „dem lieben Gott mit Erhaltung des Evangelii von Seinem Sohne auf den heutigen Tag noch so ernst, als mit der erstmaligen Verkündigung desselben; und darum kann man der Stiftung, des Berufs, der Ausrüstung mit Willigkeit und Kraft, des Segens vom und zum Lehramte noch so froh werden, als in der ersten Zeit." Endlich, wie es schon im Anfang neben den eigentlichen Aposteln apostelähnliche Männer gab, z. B. Barnabas, auf welche sogar der Name, wenigstens im weiteren Sinne übergetragen wurde, so sendet der Herr der Kirche von Zeit zu Zeit ganz ausgezeichnete Rüstzeuge in großen Völkermissionaren und schöpferischen Reformatoren, welche, wenn auch nicht auf die ganze, so doch auf einen beträchtlichen Theil der Christenheit eine apostelartige Wirkung ausüben und ein ihr entsprechendes Ansehen

genießen. Ueberhaupt gehen fast alle epochemachenden Bewegungen in der Geschichte von hochbegabten, imponirenden Persönlichkeiten aus, in denen eine große Idee Fleisch und Blut annimmt und den Zeitgenossen in concreter, gleichsam handgreiflicher Lebendigkeit und Frische entgegentritt. Daß auch unsere Zeit solcher religiöser Genie's bedürfe, um die Wirren der Kirche der Gegenwart theoretisch und praktisch zu lösen und der Kirche der Zukunft schöpferisch Bahn zu brechen: davon sind wir fest überzeugt und halten es für Pflicht der Christen, den Herrn um die Ausrüstung solcher Werkzeuge zu bitten. Daß dieselben aber in den sogenannten irvingischen „Aposteln" bereits erschienen seien, daran müssen wir bei aller Anerkennung ihrer Aufrichtigkeit und ihres wohlgemeinten Strebens entschieden zweifeln, selbst nach Durchlesung der vom Apostel Carlyle verfaßten und von Dr. H. Thiersch übersetzten Schrift: „Das apostolische Amt. Seine ursprüngliche Gestalt, sein Verfall und seine Wiederherstellung. Als Manuscript gedruckt. Berlin 1850." Der Herr ist von Seiner Kirche nie geschieden und hat Sich an ihr nie unbezeugt gelassen; in demselben Maße, in welchem man an der Geschichte und ihrer Vernünftigkeit verzweifelt, läugnet man auch die köstliche Fundamentallehre von der allwaltenden Vorsehung Gottes und von der ununterbrochenen realen Gegenwart Christi in der Kirche, die da ist „Sein Leib, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt".

§. 130. Die Propheten.

Die zweite Klasse von Beamten, welche Eph. 2, 20; 3, 5; 4, 11. 1 Kor. 12, 28 f. unmittelbar nach den Aposteln genannt werden, sind die Propheten. Darunter haben wir inspirirte Lehrer und begeisterte Verkündiger göttlicher Geheimnisse zu verstehen[1]). Sie waren nicht an einen bestimmten Ort gebunden und traten in verschiedenen Gemeinden lehrend, ermahnend und tröstend auf, wie der höhere Antrieb des Geistes ihnen eingab. Auch scheinen sie bei der Wahl von Beamten einen besonderen Einfluß geübt zu haben, indem sie die Aufmerksamkeit auf diejenigen Personen lenkten, welche ihnen die Stimme der Offenbarung unter Gebet und Fasten als ausgezeichnete Werkzeuge zur Ausbreitung des Evangeliums oder für eine sonstige Mission im Reiche Gottes bezeichnete (Apg. 13, 1 f.; 16, 2; vgl. 1 Tim. 1, 18; 4, 14). Als Propheten werden in der Apostelgeschichte gelegentlich namhaft gemacht Agabus, der uns zuerst in Antiochia (Apg. 11, 28), später in Cäsarea (21, 10) begegnet, ferner der Missionar Barnabas (vgl. 4, 36), Symeon, Lucius (nicht zu verwechseln mit Lucas), Manaen und Saulus (der Apostel) zu Antiochia (13, 1), Judas und der als Begleiter des Paulus bekannte Evangelist Silas (15, 32). Vor Allem sind aber die Apostel selbst als solche zu betrachten. Denn wenn es Eph. 2, 20 von den Christen heißt, sie seien erbaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten (*τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν*): so weist schon der Mangel des Artikels im zweiten Gliede darauf hin, daß diese beiden Begriffe ebenso, wie in der ähnlichen Stelle 3, 5, eng mit einander verbunden werden müssen in dem Sinne: die Apostel, welche zugleich Propheten sind[2]). Denn

[1]) Vgl. §. 117. S. 481 f., wo bereits von der prophetischen Gabe die Rede gewesen ist.

[2]) Die Beziehung auf die A. T.lichen Propheten ist ganz zu verwerfen, theils

die Apostel haben ja als Organe des heil. Geistes, als Empfänger der christlichen Offenbarung (vgl. Gal. 1, 12) den ganzen Heilsplan verkündigt und das, was früher Geheimniß war, enthüllt. Deßhalb sind auch ihr Wort und ihre Schriften prophetisch im höheren Sinne, als die A. T.lichen Schriften [1]).

§. 131. Die Evangelisten.

In dritter Reihe nennt Paulus Eph. 4, 11 die Evangelisten, oder reisenden Missionäre [2]). Schon der Name deutet an, daß ihr Geschäft hauptsächlich in der Verkündigung der frohen Heilsbotschaft bestand, zunächst unter den noch nicht christlichen Völkern, jedoch nicht allein unter solchen, denn auch den Gläubigen muß das Evangelium immer wieder auf's Neue erzählt und angeboten werden. Der Inhalt ihrer Vorträge war also geschichtlich und drehte sich vor Allem um die Hauptthatsachen des Lebens Jesu, besonders Seine Auferstehung [3]). Daran schließt sich dann leicht der spätere Sprachgebrauch, wonach die Bezeichnung auf die Verfasser unserer schriftlichen Evangelien übergetragen wurde. Wir finden die Evangelisten gewöhnlich in der unmittelbaren Umgebung oder doch im Dienste der Apostel, als ihre „Gehülfen" und „Mitarbeiter" (*συνεργοί, συνδοῦλοι, κοινωνοί*, Phil. 4, 3. Kol. 4, 7. 2 Kor. 8, 23) [4]). Ihrer bedurfte am meisten Paulus bei seinem ausgedehnten Wirkungskreise, und auf seiner letzten Reise nach Jerusalem hatte er sogar sieben Begleiter um sich (Apg. 20, 4. 5). Zu dieser Klasse von Kirchenbeamten gehören Philippus, der zuerst Einer der sieben Diakonen von Jerusalem war, später aber zu einem umfassenderen Wirkungskreis befördert wurde, indem er zuerst den Samaritern den Messias verkündigte, dann den Aethiopier auf dem Wege von Jerusalem nach Gaza taufte und zuletzt in Cäsarea wirkte (Apg. 8, 5 ff. 26 ff.; 21, 8, wo er „Evangelist" genannt wird), Timotheus (vgl. 2 Tim. 4, 5: *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ*), den Paulus besonders lieb hatte und in den Ueberschriften mehrerer seiner Briefe neben sich nennt, Titus, ein Heidenchrist, vielleicht aus Korinth

---

wegen der Nachsetzung, theils und besonders wegen der Parallelstellen Eph. 4, 11 und 3, 5, wo *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη* an die N. T.liche Offenbarung zu denken nöthigt. Vgl. auch die Auslegung von Stier, Comment. I, S. 384 ff.

[1]) Vgl. die Stellen Röm. 16, 26. 2 Petr. 1, 19; 3, 15. 16 und die Bemerkungen von Stier darüber a. a. O. S. 389 f.

[2]) So schon Theodoret: *ἐκεῖνοι περιϊόντες ἐκήρυττον*. Vgl. auch Neander I, 258.

[3]) Bengel bemerkt treffend zu Eph. 4, 11: propheta de *futuris* (jedoch nicht allein!), evangelista de *praeteritis* infallibiliter testatur; propheta totum habet a spiritu, evangelista rem visu et auditu perceptam memoriae prodit, charismate tamen majori ad munus maximi momenti instructus, quam pastores et doctores.

[4]) Calvin bezeichnet daher (Inst. IV, 3. §. 4) die Evangelisten als solche, qui quum dignitate essent apostolis minores, officio tamen proximi erant adeoque vices eorum gerebant. Quales fuerunt Lucas, Timotheus, Titus et reliqui similes, ac fortassis etiam septuaginta discipuli, quos secundo ab apostolis loco Christus designavit (Luc. 10, 1).

gebürtig (Gal. 2, 1. 2 Kor. 8, 23; 7, 6. 14; 12, 18. Tit. 1, 5), Silas oder Silvanus, ein Prophet aus der jerusalemischen Gemeinde (Apg. 15, 22. 32), der den Heidenapostel auf seiner zweiten Missionsreise begleitete (Apg. 15, 40; 16, 19. 25; 17, 4; 18, 5. 1 Thess. 1, 1. 2 Thess. 1, 1, wo er dem Timotheus, wahrscheinlich als der Aeltere, vorangestellt wird) und zuletzt in der Umgebung des Petrus erscheint (1 Petr. 5, 12), Lucas, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte (worin er sich zwar nicht ausdrücklich nennt, aber da mit einbegreift, wo er in der ersten Person der Mehrheit berichtet), zugleich ein Arzt (nach Kol. 4, 14) und Einer der treuesten Begleiter des Paulus, den er auch in der letzten Gefangenschaft nicht verließ (Philem. 23. 2 Tim. 4, 11), Johannes Marcus aus Jerusalem, Missionsgehülfe des Paulus, dann des Barnabas, seines Vetters, später wieder in der Umgebung des Paulus und zuletzt (wohl auch zeitenweise schon früher) des Petrus, dem er wahrscheinlich seine Bekehrung verdankte und als Hermeneut diente (Apg. 12, 25; 13, 5. 13; 15, 39. Kol. 4, 10. Philem. 24. 2 Tim. 4, 11. 1 Petr. 5, 13), Clemens (Phil. 4, 3), Epaphras, der Gründer der kolossischen und anderer phrygischen Gemeinden, den wir zuletzt bei seinem gefangenen Lehrer in Rom treffen (Kol. 1, 7; 4, 12. 13), Epaphroditus, der Abgeordnete der Philipper, den einige Ausleger ohne Grund für dieselbe Person mit Epaphras halten (Phil. 2, 25), vielleicht auch Tychikus (Tit. 3, 12), Trophimus, Demas, Apollos und andere apostolische Mitarbeiter [1]).

Aus diesen Beispielen geht zur Genüge hervor, daß auch die Evangelisten keine Gemeindebeamte [2]) und nicht, wie die Presbyter und späteren Bischöfe, an einem bestimmten Posten stationirt waren, sondern frei je nach Bedürfniß umherreisten. Die Apostel sandten sie zu verschiedenen Zwecken nach allen Punkten ihres großen Wirkungskreises [3]), bald zur weiteren Ausbreitung des Evangeliums, bald zur Ueberbringung von Briefen, bald zur Visitation, Be-

[1]) Mehrere dieser Männer werden von der späteren Tradition zu Bischöfen gemacht. Dem Timotheus wird Ephesus, dem Titus Kreta (in den Const. apost. VII, 46, von Euseb. H. E. III, 4, Hieronymus catal. sub Tim. und Tit., und And.), dem Epaphroditus Philippi (von Theodoret zu Phil. 1, 1 und 2, 23 wegen der Bezeichnung ἀπόστολος), dem Apollos Cäsarea (Menolog. Graece II, p. 17), dem Tychikus Chalcedon als Bisthum angewiesen, und der paulinische συνεργός Clemens gilt gewöhnlich für dieselbe Person mit dem bekannten römischen Bischof. Allein, wenn wir vom letzteren Falle absehen, so lassen sich diese Nachrichten zum Theil mit N. T.lichen Thatsachen nur sehr schwer vereinigen. Timotheus z. B. hatte bis zur letzten Gefangenschaft des Paulus keinen festen Aufenthalt, und nach dessen Tode stand vielmehr Johannes an der Spitze der ephesinischen Gemeinde. Es läßt sich in der späteren Kirchenverfassung kein ganz entsprechendes Analogon zu diesen Beamten finden.

[2]) In dem §. 125 auseinandergesetzten Unterschied von Kirchenbeamten. Dieser Unterschied ist gänzlich übersehen von dem Verfasser der Artikel: „The Apostleship a temporary office" im Princeton Review von 1849 und 1850, wonach Timotheus und Titus bloß gewöhnliche Presbyter gewesen sein sollen.

[3]) Rothe nennt sie daher (S. 305) nicht unpassend apostolische Delegaten.

wachung und Stärkung bereits gegründeter Gemeinden, so daß sie, wie die Apostel selbst, zugleich als lebendige Verbindungsglieder und Beförderer der brüderlichen Einheit zwischen den verschiedenen Theilen der Kirche dienten. Kurz, sie waren gewissermaßen die Stellvertreter der Apostel und handelten unter ihrer Direction und mit ihrer Vollmacht, wie die Gesandten eines Königs. So finden wir den Timotheus bald nach seiner Bekehrung auf Missionsreisen (Apg. 16, 2 ꝛc.), dann zu Ephesus zur weiteren Organisation der Gemeinde und Bekämpfung der aufkeimenden Irrlehren während der Abwesenheit des Paulus (1 Tim. 1, 3; 3, 14. 15; 4, 13; vgl. S. 338 ff.), hierauf wird er von diesem nach Korinth gesandt (Apg. 19, 22. 1 Korinth. 4, 17 ff.; 16, 10), trifft mit ihm in Makedonien zusammen (2 Korinther 1, 1), begleitet den Apostel auf seinem letzten Gang nach Jerusalem (Apg. 20, 4), ist bei ihm in der römischen Gefangenschaft (Kol. 1, 1. Philem. 1. Phil. 1, 1), wird sammt einem Schreiben an die Gemeinde von Philippi abgeordnet, um ihre Zustände zu untersuchen (Phil. 2, 19—23), während der Abfassung des zweiten Briefes an ihn muß er in der Nähe von Ephesus gewesen sein (vgl. S. 341), und von da wird er von Paulus kurz vor seinem Ende nach Rom beschieden (2 Tim. 4, 9. 21); der Hebräerbrief endlich meldet uns seine Befreiung aus einer Gefangenschaft und seine Absicht in den Orient zu reisen (Apg. 13, 23). Aehnlich verhält es sich mit Titus, der uns bald in Jerusalem (Gal. 2, 1), bald in Ephesus, bald in Korinth (2 Kor. 7, 6. 14), bald in Kreta (Tit. 1, 5), dann in Nikopolis (Tit. 3, 12), zuletzt in Dalmatien (2 Tim. 4, 10) begegnet.

Drittes Kapitel.

Die Gemeindeämter.

§. 132. Die Presbyter-Bischöfe.

Nach diesen drei Aemtern, welche einen allgemein-kirchlichen Charakter haben, führt der Apostel Eph. 4, 11 die Hirten und Lehrer auf, womit er die regelmäßigen Vorsteher der einzelnen Gemeinden nach ihrer doppelten Function bezeichnet[1]). Es sind dieß ohne Zweifel dieselben Beamten, welche

[1]) Daß man ποιμένας καὶ διδασκάλους wegen des fehlenden τοὺς δέ auf Ein und dasselbe Amt beziehen müsse, wie jetzt die meisten Ausleger nach dem Vorgang des Hieronymus und Augustinus thun (z. B. Rückert, Harleß, Meyer, Stier; anders dagegen Calvin, Beza, de Wette), ist bereits oben §. 125. bemerkt worden. Die Beschränkung derselben auf einen kleinen Kreis hebt schon Theodoret hervor, wenn er sie τοὺς κατὰ πόλιν καὶ κώμην ἀφωρισμένους nennt. Freilich giebt es

sonst im N. T. gewöhnlich Presbyter und vier Mal (nämlich Apg. 20, 28. Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 7) Bischöfe heißen, als deren Geschäft ausdrücklich das Weiden der Heerde hervorgehoben wird[1]).

Wir haben nun zunächst diese Ausdrücke und ihr Verhältniß zu einander zu erklären. Der Name Presbyter[2]), d. h. Aelteste, ist ohne Zweifel judenchristlichen Ursprungs, nämlich eine Uebertragung des hebräischen sekenim (זקנים), womit die Vorsteher der Synagogen bezeichnet wurden, welchen die Leitung der religiösen Angelegenheiten oblag. Er drückt also zunächst den Begriff des Alters und der eng damit verbundenen persönlichen Ehrwürdigkeit[3]), sodann abgeleiteter Weise den Begriff der amtlichen Würde und Obrigkeit aus, da diese gewöhnlich aus bejahrten und erfahrenen Männern bestand[4]). Der Name Bischof, d. h. Aufseher, ist höchst wahrscheinlich von den politischen Verhältnissen der Griechen entlehnt[5]), wurde also erst später und zwar in heidenchristlichen Gemeinden in den kirchlichen Sprachgebrauch aufgenommen (wie er denn auch im N. T. bloß bei Paulus und seinem Schüler Lucas vorkommt), und bezeichnet dem Wortsinn nach die amtliche Pflicht und Thätigkeit dieser Gemeindevorsteher[6]).

---

auch ein universal-kirchliches Hirten- und Lehramt, das aber den Aposteln zukommt, die ja, wie früher bemerkt, alle Aemter in sich vereinigten.

[1]) *ποιμαίνειν* Apg. 20, 28, ebenso 1 Petr. 5, 1. 2; vgl. auch die enge Zusammenstellung von *ποιμήν* und *ἐπίσκοπος* 1 Petr. 2, 25, wo beide Ausdrücke von Christo gebraucht sind.

[2]) oder Presbyter en, wie man eigentlich in der Mehrheit genauer sagen sollte, nach dem griechischen *πρεσβύτεροι*.

[3]) In diesem, und nicht im officiellen Sinne scheint sich Johannes „Presbyter" zu nennen, 2 Joh. 1 und 3 Joh. 1. Auch noch im zweiten und dritten Jahrhundert kommt in der johanneischen Schule *πρεσβύτεροι* als Ehrentitel früherer Kirchenlehrer vor, selbst wenn sie eigentliche Bischöfe im katholischen Sinne waren, vgl. oben §. 106 und 107 und die Stellen aus Irenäus bei Rothe S. 414 ff.

[4]) Ganz ebenso verhält es sich mit dem griechischen *γερουσία* und dem lateinischen senatus, der von dem Alter und der Würde hergenommenen Bezeichnung der Obrigkeit.

[5]) Episkopen hießen nämlich bei den Heiden die Delegaten, welche die von Athen abhängigen Staaten zu organisiren hatten, sowie auch andere obrigkeitliche Personen, vgl. Suidas s. v. *ἐπίσκοπος*, Scholien zu Aristophanes Aves v. 1023. Auch Cicero gebraucht das Wort, wenn er ad Atticum (Ep. VII, 11) schreibt: Vult me Pompejus esse, quem tota haec Campana et maritima ora habeat *ἐπίσκοπον*, ad quem delectus et summa negotii referatur, und in etwas anderem Sinne der alte römische Jurist Arcadius Charisius in einem Fragment seiner Schrift de muneribus civilibus (Digest. lib. IV, Tit. 4, leg. 18, §. 7), wo es heißt: Episcopi, qui praesunt pani et caeteris venalibus rebus, quae civitatum populis ad quotidianum victum usui sunt. Die Ausdrücke *ἐπίσκοπος* und *ἐπισκοπή* kommen übrigens auch in den LXX mehrmals als Uebersetzung von פקיד, פקוד und פקודה vor, 4 Mos. 4, 16; 31, 14. Richt. 9, 28. 2 Kön. 11, 16. Nehem. 11, 9. 14. Jesaj. 60, 17.

[6]) So faßte im Wesentlichen schon Hieronymus den Unterschied auf, Epist. 82, ad Oceanum: Apud veteres iidem episcopi et presbyteri, quia illud nomen *dignitatis* (richtiger sagt er zu Tit. 1, 7 nomen *officii*) est, hoc *aetatis*.

Abgesehen aber von dieser unwesentlichen Differenz des Ursprungs und der Bedeutung beziehen sich beide Benennungen auf Ein und dasselbe Amt, so daß man bei den Bischöfen des N. T. nicht an die späteren Diöcesanbischöfe, sondern an bloße Gemeindebeamte denken darf. Dieß ergiebt sich ganz unbestreitbar aus allen Stellen, wo uns das letztere Wort begegnet. Denn Apg. 20, 28 redet Paulus ganz dieselben Vorsteher der ephesinischen Gemeinde, welche kurz zuvor (V. 17) „Presbyter" genannt wurden, als „Bischöfe" an. Sodann, in der Ueberschrift zum Philipperbrief (1, 1) grüßt er die Heiligen in Philippi „sammt Bischöfen und Diakonen" (*σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις*), ohne der Presbyter zu erwähnen, was nur auf Grund ihrer Identität mit den Bischöfen erklärbar ist. Dafür spricht hier noch außerdem, wie schon Hieronymus bemerkte, die Pluralform, da es in einer einzigen Gemeinde nicht mehrere Bischöfe im späteren Sinne des Wortes geben kann. Den dritten Beleg liefert der Sprachgebrauch der Pastoralbriefe. Tit. 1, 5 giebt der Apostel seinem Schüler die Weisung, in den kretensischen Gemeinden „Presbyter" zu erwählen, dann führt er die Eigenschaften an, auf welche er bei der Wahl derselben sehen solle, und schiebt dabei plötzlich den Namen „Bischof" ein, wo er offenbar noch von denselben Personen redet, wie schon die begründende Partikel „denn" zeigt, V. 7 (*δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον κτλ.*). 1 Tim. 3, 1—7 stellt er die Erfordernisse für den Episkopat auf und geht dann V. 8—13 unmittelbar zu den Erfordernissen für den Diakonat über, ohne des Presbyterats hier oder nachher Erwähnung zu thun; und da er doch offenbar den Timotheus über die Erfordernisse zu allen Gemeindeämtern belehren will, so muß das Aufseheramt mit dem Aeltestenamte identisch sein. Endlich redet Petrus 1 Br. 5, 1. 2 die „Aeltesten" der Gemeinden, an welche er schreibt (und nicht die Bischöfe, wie er in diesem Zusammenhang hätte thun müssen, wenn diese eine höhere Klasse von Beamten gewesen wären), als „Mitältester" an und bezeichnet als ihr Geschäft „das Weiden der Heerde Gottes" und das „Beaufsichtigen" derselben (*ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες κτλ.*), zum deutlichen Beweis, daß auch hier Presbyterat und Episkopat zusammenfallen, jener mehr die Ehre und Würde, dieser die Pflicht und Function Eines und desselben Amtes bezeichnend [1]).

Diese Identität der Presbyter und Bischöfe in der apostolischen Kirche wurde auch von den gelehrtesten Kirchenvätern aus exegetischen Gründen zu einer Zeit anerkannt, wo die katholische Episkopalverfassung (deren Ur-

[1]) Derselbe Sprachgebrauch findet sich noch bei dem Apostelschüler Clemens von Rom, wenn er im ersten Korintherbrief Kap. 42 von den Aposteln sagt, sie haben in den neugegründeten Gemeinden die Erstlinge des Glaubens (*τὰς ἀπαρχάς*) zu *ἐπισκόπους καὶ διακόνους* eingesetzt, ohne der *πρεσβύτεροι* Erwähnung zu thun. Er wählte den anderen, hier offenbar gleichbedeutenden Ausdruck, weil er die Stelle Jesaj. 60, 17 vor Augen hatte, wo die LXX übersetzen: *καὶ δώσω τοὺς ἄρχοντάς σου ἐν εἰρήνῃ, καὶ τοὺς ἐπισκόπους σου ἐν δικαιοσύνῃ.*

sprung man auf den Apostolat zurückführte) bereits vollständig ausgebildet war[1]).

[1]) S. Rothe a. a. O. 207—217, wo die Stellen der Väter ausführlich gesammelt sind; auch Gieseler K. G. I, 1. Anm. 1. (S. 115 ff. der 4. A.). Wir beschränken uns auf das Wichtigste. Hieronymus sagt ad Tit. 1, 7: Idem est ergo presbyter qui episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent ... communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Dann führt er zum Belege alle im Texte besprochenen Schriftstellen an. Ferner Epist. 85, ad Evagrium (in den neueren Ausg. ad Evangelum): Nam quum apostolus perspicue doceat, eosdem esse presbyteros et episcopos etc. Endlich Ep. 82, ad Oceanum (al. 83): In utraque epistola (dem ersten an Timoth. und dem an Tit.) sive episcopi sive presbyteri (quamquam apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerint, quia illud nomen dignitatis est, hoc aetatis) jubentur monogami in clerum eligi. An ihn schließt sich an Ambrosiaster ad Eph. 4, 11 und der Verfasser der pseudoaugustinischen Quaestiones V. et N. T., qu. 101. Von den griechischen Vätern sagt Chrysostomus Hom. I. in Ep. ad Philipp.: *Συνεπισκόποις* (so liest er Phil. 1, 1 statt *σὺν ἐπισκόποις*) *καὶ διακόνοις. τί τοῦτο; μιᾶς πόλεως πολλοὶ ἐπίσκοποι ἦσαν; Οὐδαμῶς· ἀλλὰ τοὺς πρεσβυτέρους οὕτως ἐκάλεσε· τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι, καὶ διάκονος ὁ ἐπίσκοπος ἐλέγετο κτλ.* Noch deutlicher sagt Theodoret ad Phil. 1, 1: ... *ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ, ἀμφότερα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα*, worauf er die uns schon bekannten Belegstellen citirt. Ebenso ad Tim. 3, 1: *ἐπίσκοπον δὲ ἐνταῦθα τὸν πρεσβύτερον λέγει κτλ.* Selbst noch spätere Theologen des Mittelalters vertheidigten diese Ansicht, von denen der Ausspruch des Papstes Urban II. (1091) besonders merkwürdig ist: Sacros autem ordines dicimus diaconatum et presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur ecclesia habuisse: super his solum praeceptum habemus apostoli. Unter den neueren römisch-kathol. Exegeten giebt Mack (Commentar über die Pastoralbriefe des Ap. Paulus, Tüb. 1836. S. 60 ff.) die Identität der N. T.lichen Presbyter und Bischöfe vollkommen zu, er sieht in ihnen die späteren Presbyter, in den späteren Bischöfen dagegen die Nachfolger der Apostel und ihrer unmittelbaren Gehülfen. Das Letztere ist ohne Zweifel vom katholischen Standpunkte aus die allein richtige Ableitung des Episkopats. — Von protestantischen Exegeten und Historikern ist jene Identität immer behauptet worden, und zwar selbst von mehreren gelehrten Episkopalisten, z. B. von Dr. Whitby, welcher zu Phil. 1, 1 gesteht: „Both the Greek and Latin Fathers do, with one consent, declare, that Bishops were called Presbyters, and Presbyters Bishops, in apostolic times, the names being then common," und, um einen Neueren anzuführen, von Dr. Bloomfield, der zu Act. 20, 17 (Greek Test. with Engl. Notes etc. vol. I. p. 560. Philad. ed.) bei *πρεσβυτέρους* die Bemerkung macht: „As these persons are at ver. 28 called *ἐπισκόπους*, and especially from a comparison of other passages (as 1 Tim. 3, 1), the best Commentators, ancient and modern, have with reason inferred that the terms as yet denoted the same thing," obwohl er gleich darauf, freilich ohne Beweis, behauptet, daß Einer der Presbyter über die anderen gesetzt und ein Bischof im modernen Sinne gewesen sei. Wenn einige anglicanische Theologen die ursprüngliche Identität der Presbyter und Bischöfe läugnen und die Verfassung ihrer Kirche von dem Namen und Amt der N. T.lichen Bischöfe ableiten, so sind sie freilich leicht zu widerlegen. Damit ist aber die Verfassungsfrage selbst noch keineswegs erledigt. Vielmehr hängt die episkopale und presbyterianische Controverse vor Allem an der Entscheidung der Frage, ob das Amt der Apostel und ihrer Delegaten einen permanenten oder bloß einen transitorischen Charakter habe.

Ueber die Zeit und die Art und Weise der Entstehung dieses Amtes haben wir leider keinen Bericht, wie über die Einsetzung des Diakonats (Apg. 6). Das Bedürfniß dazu stellte sich ohne Zweifel sehr früh ein, da trotz der Verbreitung der nicht nothwendig an ein Amt gebundenen Charismen für eine regel- und ordnungsmäßige Belehrung und Leitung der sich schnell vermehrenden Gemeinden gesorgt werden mußte. Das historische Vorbild dazu war gegeben in den jüdischen Synagogen, nämlich in dem Collegium der Aeltesten (*πρεσβύτεροι* Luc. 7, 3, *ἀρχισυνάγωγοι* Marc. 5, 22. Apg. 13, 15), welche die gottesdienstlichen Functionen, Gebet, Vorlesung und Auslegung der Schrift, leiteten. Zum ersten Mal begegnen uns christliche Presbyter Apg. 11, 30 zu Jerusalem bei Gelegenheit der Uebersendung der Collecte der antiochenischen Gemeinde an ihre Brüder in Judäa. Von da ging die Einrichtung nicht nur auf alle judenchristlichen, sondern auch auf alle paulinischen Gemeinden über. Aus dem Beispiele der Familie des Stephanas zu Korinth, 1 Kor. 16, 15, sieht man, daß gewöhnlich die zuerst bekehrten Glieder (die *ἀπαρχαί*) zu diesem Amte gewählt wurden, was auch durch Clemens Romanus ausdrücklich bestätigt wird[1]).

Nach dem Vorbild der Synagogen, sowie auch der politischen Städteverwaltung, welche von Alters her in den Händen eines Senats, des Collegiums der decuriones, lag, also eine aristokratische Form hatte, gab es an jeder Gemeinde mehrere Presbyter. Wir treffen sie überall in der Mehrheit und als eine Körperschaft: zu Jerusalem, Apg. 11, 30; 15, 4. 6. 23; 21, 18; zu Ephesus, Apg. 20, 17. 28; zu Philippi, Phil. 1, 1; bei der Ordination des Timotheus, 1 Tim. 4, 14, wo von der Handauflegung des Presbyteriums die Rede ist, und in den Gemeinden, an welche Jakobus schrieb, Jak. 5, 14: „Ist jemand krank unter euch, der berufe zu sich die Aeltesten der Gemeinde und lasse sie über sich beten", u. s. w. Ebendarauf führt der Bericht Apg. 14, 23, daß Paulus und Barnabas für jede Gemeinde Aelteste, also mehrere erwählt haben; und noch deutlicher die Instruction an Titus, in jeder Stadt von Kreta ein Presbyterium zu errichten, Tit. 1, 5[2]). Zwar haben sich einige Gelehrte die Sache so vorgestellt, daß es in größeren Städten mehrere Gemeinden, an jeder Gemeinde aber nur Einen Presbyter oder Bischof gegeben habe, das Princip der Gemeindeverfassung also von Anfang an nicht demokratisch oder aristokratisch, sondern monarchisch gewesen sei[3]). Allein

---

[1]) In der schon angeführten Stelle 1 Kor. Kap. 42.

[2]) *ἵνα . . . καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους.* Zwar will Dr. Baur (in seiner Schrift gegen die Aechtheit der paulinischen Pastoralbriefe. Stuttg. und Tübingen 1835. S. 81) den Plural von dem in *κατὰ πόλιν* liegenden Collectivbegriff verstehen, so daß Titus in jeder Stadt nur Einen Presbyter wählen sollte. Allein dann müßte man entweder *κατὰ πόλεις*, oder *πρεσβύτερον* erwarten. Das *κατὰ πόλιν* ist nicht sowohl Collectiv-, als Adverbialbegriff, gleich oppidatim, stadtweise. Ebenso verhält es sich mit dem *κατ' ἐκκλησίαν* Apg. 14, 23. Vgl. Rothe a. a. O. S. 181 ff.

[3]) So Baur a. a. O. und in etwas anderer Gestalt der niederländische Theologe

gegen diese atomistische Ansicht von einer Menge independenter Gemeinden sprechen die so eben angeführten Stellen, in welchen die Presbyter als ein Collegium erscheinen, sowie der organische Associationstrieb, welcher die Christen von Anfang an beseelte. Die Hausgemeinden (ἐκκλησίαι κατ' οἶκον), welche öfter erwähnt und gegrüßt werden (Röm. 16, 4. 5. 14. 15. 1 Kor. 16, 19. Kol. 4, 15. Philem. 2), beziehen sich bloß darauf, daß die Christen, wo sie bereits sehr zahlreich geworden waren und weit von einander lebten, wie besonders in Rom (dessen damalige Einwohnerzahl die des heutigen Paris überstieg), in verschiedenen Localen zur Erbauung sich versammelten, und schließen eine organische Verbindung derselben zu einem Ganzen und ihre Leitung durch ein gemeinschaftliches Presbyterium keineswegs aus. Daher sind auch die apostolischen Briefe nie an einen abgesonderten Theil, eine ecclesiola in ecclesia, einen Conventikel, sondern immer an die Gesammtheit der Christen zu Rom, zu Korinth, zu Ephesus, zu Philippi, zu Thessalonich ꝛc. gerichtet und behandeln sie als Eine moralische Person (vgl. 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; 1 Kor. 1, 2; 5, 1 ff. 2 Kor. 1, 1. 23; 2, 1 ff. Kol. 4, 16. Phil. 1, 1 ꝛc.)[1].

Ob nun unter den Gliedern dieser Presbyter-Collegien völlige Gleichheit herrschte, oder ob Einer, etwa der Aelteste, beständig präsidirte, oder endlich ob Einer nach dem anderen in einem gewissen Turnus als primus inter pares die oberste Leitung in Händen hatte: darüber finden sich keine entscheidenden Spuren im N. T., es sei denn, daß man die apokalyptischen Engel hieher ziehen will, von welchen wir später noch besonders reden werden. Die Analogie der jüdischen Synagogen führt hier zu keinem ganz sicheren Resultat, da es streitig ist, ob es in ihnen schon zur Zeit Christi ein besonderes Vorsteheramt, das Amt eines Archisynagogos im eigentlichen Sinne, gegeben habe[2]. Von

---

Kist in seiner Abhandlung über den Ursprung des Episkopats (Utrecht 1830), übersetzt in Illgens Zeitschrift für hist. Theologie Bd. II, St. 2, S. 46—90.

[1]) Treffend bemerkt selbst der sonst ziemlich unkirchliche Neander gegen Kist und Baur, in seiner Kirchengesch. Bd. I, S. 317 (2. Aufl.): „Diese Einheit stellt sich nicht als etwas, das erst werden sollte, sondern als das Ursprüngliche, in dem Wesen des christlichen Bewußtseins von Anfang an Begründete dar, und die Parteiungen, welche diese Einheit aufzulösen drohen, erscheinen vielmehr als etwas später hinzugekommenes Krankhaftes, wie in der korinthischen Gemeinde. Mögen auch in einzelnen Häusern solcher, die ein dazu geeignetes Local hatten, oder welche durch Lehrvorträge die bei ihnen sich Versammelnden zu erbauen besonders tüchtig waren, besondere Versammlungen einzelner Theile der Gemeinde sich gebildet haben, so war doch gerade dieß etwas, das erst später, als die schon regelmäßig organisirte Gemeinde zahlreicher wurde, erfolgte; und diejenigen, welche zu solchen Versammlungen zusammenkamen, trennten sich dadurch nicht von dem großen Ganzen der unter jenem leitenden Senate bestehenden Gemeinde." Vgl. auch Neanders Gesch. der Pflanzung ꝛc. S. 55 und S. 253 Anm.

[2]) Wie z. B. Vitringa, de synag. vet. II, 9—11, und Winer, Reallexikon II, S. 550, annehmen. Allein die einzige Stelle, wo Einer schlechthin ἀρχισυνάγωγος (רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת) genannt wird, ist Luc. 13, 14. Es kann aber sehr leicht sein, daß schon damals, wie es in späterer Zeit unbestreitbar der Fall war, an kleineren Orten

der römischen Municipalverfassung dagegen wissen wir, daß in den Curien der außeritalischen Städte Einer der Decurionen, der Anciennetät nach, unter dem Namen Principalis den Vorsitz führte[1]). Allerdings ist irgend eine Art von Präsidium in einem wohlorganisirten Regiment und geregelten Geschäftsgange unentbehrlich und insofern auch bei diesen urchristlichen Presbyterien von vorne herein wahrscheinlich; nur können wir die nähere Beschaffenheit desselben nicht bestimmen, da uns weder die Apostelgeschichte, noch die paulinischen und katholischen Briefe einen Aufschluß darüber geben[2]). Auch das liegt in der Natur der Sache, daß sich die Presbyter in die verschiedenen Amtsgeschäfte getheilt haben, so daß kein regelloses Ineinandergreifen Statt fand.

§. 133. Das Amt der bischöflichen Presbyter.

Fragen wir nun nach dem eigentlichen Amtscharakter der Aeltesten, so darf man dieselben nicht mit den späteren Diöcesan-Bischöfen zusammenstellen. Denn diese sind Kirchenbeamte und beanspruchen, sei es nun mit Recht oder mit Unrecht, eine ähnliche Stellung, wie sie die Apostel und ihre unmittelbaren Gehülfen, ein Timotheus, Titus u. s. w., einnahmen. Auch ist der Begriff des Episkopats im engeren Sinne seiner Natur nach monarchisch und schließt die Mehrheit an Einem und demselben Orte aus. Die Presbyter-Bischöfe waren vielmehr, wie schon bemerkt, Beamte einer einzelnen Gemeinde; innerhalb derselben aber kam ihnen die Sorge für alles dasjenige zu, was zu deren geistlicher Wohlfahrt und zu einem wohlgeordneten Zustande des sittlich-religiösen Gemeindelebens gehört. Ihr Amt bestand also zunächst in der Leitung der Gemeinde. Darauf weisen schon die verschiedenen Namen hin, mit welchen sie und ihre Pflichten bezeichnet werden: nämlich „Hirten" (ποιμένες Eph. 4, 11, entsprechend dem hebräischen פרנסים, wie die Synagogenvorsteher auch heißen), welche die Heerde Gottes „weiden" sollen (ποιμαίνειν Apg. 20, 28. 1 Petr. 5, 2), „Aufseher" (ἐπίσκοποι und ἐπισκοπεῖν 1 Pet. 5, 2 ꝛc.), „Vorsteher"

---

statt eines Collegiums ein Individuum der Synagoge vorstand, oder daß Lucas nur den gerade als primus inter pares fungirenden Präsidenten meint. Das Letztere wird dadurch wahrscheinlich, daß er Kap. 8, 41 vgl. 49 den Jairus ohne Weiteres ἄρχων τῆς συναγωγῆς nennt, während ihn Marcus in der Parallelstelle 5, 22 als εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων bezeichnet. An anderen Stellen, nämlich außer Marc. 5, 22, auch Apg. 13, 15 u. 18, 8. 17 erscheinen mehrere ἀρχισυνάγωγοι an Einer und derselben Synagoge, so daß das Wort hier gleichbedeutend mit πρεσβύτεροι ist, etwa mit dem Unterschied, daß jenes sich auf die Amtsthätigkeit (ähnlich wie ἐπίσκοποι), dieses auf die Würde bezieht.

[1]) v. Savigny, Gesch. des röm. Rechts im Mittelalter I, S. 80—83. — In den italischen Städten standen Magistratus an der Spitze der Decurionencollegien.

[2]) Dr. Rothe a. a. O. S. 240 und S. 528 meint zwar, die damaligen Presbyter-Collegien haben eines besonderen Präsidenten aus ihrer Mitte deßwegen nicht bedurft, weil die Apostel und ihre Delegaten ihre eigentlichen Präsidenten waren. Allein diese konnten doch nicht in allen Gemeinden und bei jeder Gelegenheit anwesend sein.

(προϊστάμενοι, προστῆναι, 1 Thess. 5, 12. Röm. 12, 8. 1 Tim. 3, 4. 5. 12; προεστῶτες πρεσβύτεροι 1 Tim. 5, 17; vgl. κυβερνήσεις 1 Kor. 12, 28) „Führer" (ἡγούμενοι Hebr. 13, 7. 17. 24). Dieses Gemeinderegiment schloß nicht nur die Aufsicht über den Gottesdienst, die Bewachung, Reinerhaltung und Förderung des sittlich-religiösen Zustandes, kurz das ganze Gebiet der Seelsorge und Disciplin in sich, sondern erstreckte sich auch auf die Verwaltung des Gemeindevermögens und aller pecuniären Angelegenheiten, wie man daraus schließen kann, daß die Collecte der antiochenischen Christen für ihre Brüder in Judäa an das Presbyterium zu Jerusalem abgeliefert wurde, Apg. 11, 30.

Sodann aber waren die Aeltesten zugleich die regelmäßigen Lehrer der Gemeinde, denen die Auslegung der heil. Schrift, die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sacramente von Amtswegen zukam. Daß diese Function eng mit der anderen verbunden war, geht schon aus der Zusammenstellung der „Hirten und Lehrer" Eph. 4, 11 hervor, worunter wir dieselben Personen zu verstehen haben[1]). Dieselbe Verknüpfung der Leitung und Lehre findet sich im Hebräerbrief Kap. 13, 7: „Gedenket an eure Führer (ἡγούμενοι), die euch das Wort Gottes verkündigt haben (οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach", vgl. V. 17. Besonders entscheidend aber sind die Instructionen der Pastoralbriefe, wo Paulus als Erforderniß für das Aeltestenamt außer einer unbescholtenen Frömmigkeit und dem Talent der Gemeindeleitung und Administration ausdrücklich auch die Lehrfähigkeit aufzählt, 1 Tim. 3, 2: „Es soll der Bischof unsträflich sein, Eines Weibes Mann, nüchtern, gemäßigt, anständig, gastfrei, lehrtüchtig (διδακτικόν)" u. s. w.; ebenso Tit. 1, 9, wo vom Bischof verlangt wird, er solle festhalten, sich eifrig beschäftigen „mit dem der Lehre (dem Unterricht, vgl. 2 Tim. 3, 14) gemäßen, zuverlässigen Worte (ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου), damit er im Stande sei, sowohl in der gesunden Lehre zu ermahnen, als auch die Widersprecher zu widerlegen und zu Schanden zu machen".

Diese Stellen verbieten uns, zwei abgesonderte Klassen von Presbytern zu statuiren, von welchen die Eine, entsprechend den Laienältesten der calvinistischen Kirchen, bloß das Regiment führte und nichts mit der Lehre und Verwaltung der sacra zu thun hatte, die andere dagegen ausschließlich oder doch vorzugsweise sich dem Dienste des Wortes und Altares widmete. Eine solche Unterscheidung von regierenden, dem Laienstande angehörigen, und von lehrenden Presbytern oder eigentlichen Geistlichen, welche zuerst von Calvin angedeutet[2]), dann von vielen protestantischen, besonders presbyterianischen Theo-

[1]) Vgl. oben §. 125.

[2]) Inst. rel. chr. IV, 3. §. 8: Gubernatores fuisse existimo seniores ex plebe delectos, qui censurae morum et exercendae disciplinae una cum episcopis praeessent.

logen weiter ausgebildet worden ist[1]), ruht zwar auf einer ganz zweckmäßigen kirchlichen Einrichtung und hat insofern ihr vollkommenes Recht; aber aus dem N. T. und dem kirchlichen Alterthum kann sie durchaus nicht erwiesen werden, auch setzt sie bereits einen Gegensatz von Geistlichen und Laien voraus, wie er in der apostolischen Periode noch nicht Statt fand. Die einzige Stelle, worauf man sich beruft, ist 1 Tim. 5, 17: „Die Aeltesten, welche wohl vorstehen, sollen doppelter Ehre (Belohnung) würdig geachtet werden, sonderlich die da arbeiten in Wort und Lehre (*μάλιστα δὲ οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*)". Dieses „sonderlich" — so schließt man — setze voraus, daß es auch Presbyter gegeben habe, welche von Amtswegen nichts mit der Lehre zu thun hatten, und daß die lehrenden Presbyter höher standen[2]). Allein dieser Schluß ist keineswegs so sicher, wie es auf den ersten Anblick scheint. Denn einmal fragt es sich, ob nicht der Nachdruck vielmehr auf *κοπιῶντες*, auf der Mühe und Ausdauer im Lehramte liege, ebenso wie im Anfang des Satzes auf dem *καλῶς*, so daß der Apostel nicht lehrende Aelteste den nicht lehrenden entgegenstellt, sondern einen Unterschied zwischen wohl vorstehenden und zu gleicher Zeit eifrig lehrenden und zwischen solchen macht, die zwar auch beides thun, aber ohne sich darin auszuzeichnen oder besonders anzustrengen[3]). In diesem Falle würde die Stelle vielmehr für die Zusammengehörigkeit von Leitung und Lehre in demselben Amte sprechen. Aber wenn wir auch die andere Auslegung zugeben, so folgt daraus höchstens das Factum, daß es nicht lehrende Presbyter gab, keineswegs aber, daß dieß die Regel war oder vom

---

[1]) Vgl. z. B. Dr. S. Miller's Letters concerning the constitution and order of the Christian Ministry. 2 ed. Philad. 1830. p. 27 ff. und die dort angeführten Aussprüche englischer Theologen. Aber auch manche Lutheraner haben die Unterscheidung eifrig vertheidigt, z. B. J. J. Böhmer und Ziegler, vgl. Rothe S. 222 Anm.

[2]) So sagt z. B. Dr. Owen (bei Dr. Miller l. c. p. 28): „This would be a text of uncontrollable evidence, if it had any thing but prejudice and interest to contend with. On the first proposal of this text, *that the Elders who rule well are worthy of double honor, especially they who labor in word and doctrine*, a rational man, who is unprejudiced, who never heard of the controversy of ruling Elders, can hardly avoid an apprehension that there are two sorts of Elders, some that labor in the word and doctrine, and some, who do not do so. The truth is, it was interest and prejudice that first caused some learned men to strain their wits to find out evasions from the evidence of this testimony; being so found, some others, of meaner abilities, have been entangled by them." Dagegen haben auch schon in früherer Zeit ausgezeichnete reformirte Gelehrte dieser Stelle alle Beweiskraft für das Institut der Laienältesten abgesprochen, besonders Vitringa de Synag. vet. l. II, c. 2 und 3, p. 490—500. Vgl. auch Mosheim, Comm. de reb. Christ. a. Const. M. p. 126 sqq.

[3]) Aehnlich faßt die Stelle Dr. Rothe, wenn er a. a. O. S. 224 sagt: „Der Apostel will unter den Presbyteren vor allen diejenigen hochgehalten haben, die sich ihre Amtsführung sauer werden lassen, und zwar näher diejenigen, welche ihren unermüdeten Fleiß vorzugsweise dem Lehrgeschäft zuwenden."

Apostel gebilligt wurde, worauf es hier doch vor Allem ankommt. Vielmehr müssen wir, wenn wir ihn nicht in einen Widerspruch mit sich selbst verwickeln wollen, gerade das Gegentheil annehmen, da er 1 Tim. 3, 2. Tit. 1, 9 vgl. 2 Tim. 2, 24 die Lehrtüchtigkeit für ein wesentliches Requisit des bischöflichen Amtes erklärt, ohne dabei irgend eine Ausnahme zu machen. — Außerdem hat man noch Spuren von dem Institut der Laienältesten in der alten africanischen Kirche zu finden geglaubt und von diesen einen Rückschluß auf das Vorhandensein derselben im apostolischen Zeitalter gemacht. Allein wenn man die hieher gehörigen Documente aus der Zeit der donatistischen Streitigkeiten im Anfang des vierten Jahrhunderts genauer prüft, so ergiebt sich das Resultat, daß die „Seniores" oder „Seniores plebis" in Nordafrica gar keine kirchlichen Beamten, sondern bürgerliche Magistratspersonen der Stadtgemeinden waren[1]).

Endlich können wir auch die Ansicht von Dr. Neander nicht billigen, wonach die Aeltesten oder Bischöfe überhaupt anfangs ex officio gar nichts mit dem Unterricht zu thun hatten, sondern bloße Vorsteher der Gemeinden waren, da Paulus das Charisma der Administration (die κυβέρνησις) von dem Charisma der Lehre (der διδασκαλία) unterscheide, Röm. 12, 8. 1 Kor. 12, 28. Die Lehre sei zuerst an gar kein Amt gebunden gewesen und von jedem gehandhabt worden, welcher die innere Tüchtigkeit dazu besaß. Erst später, zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe, habe der Apostel wegen der unterdeß eingedrungenen Irrlehrer es zweckmäßig gefunden, von den Presbytern die Lehrfähigkeit zu fordern[2]). Hier wird aber vorausgesetzt, daß die Pastoralbriefe erst aus dem sechsten Jahrzehnt herrühren, eine Meinung, welche mit der äußerst zweifelhaften Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft ihres Verfassers steht und fällt[3]). Sodann ist der Umstand, daß Leitung und Lehre als zwei besondere Charismen bezeichnet werden, kein Beweis dafür, daß sie nicht zu Einem und demselben Amte gehörten, da Paulus sie auch eng mit einander verbindet (Eph. 4, 11), und da ja Neander selbst eine solche Verbindung wenigstens in der späteren Zeit der apostolischen Kirche annimmt. Endlich finden sich deutliche Spuren, welche diese Verbindung als eine ursprüngliche erscheinen lassen, da die Presbyter von Ephesus zur Wachsamkeit über die Reinheit der Lehre ermahnt werden (Apg. 28, 29—31), und da der Hebräerbrief (13, 7) seinen Lesern das dankbare Andenken an ihre lehrenden Vorsteher einschärft, die damals bereits verstorben waren, also einer früheren Generation angehörten. Mit der allgemeinen Lehrfreiheit war noch keineswegs für die regelmäßige Belehrung und Erbauung der Gemeinden gesorgt, und es war nichts natürlicher, als daß die Presbyter, wie später, so schon von Anfang an dieses Bedürfniß von Amtswegen befriedigten und zugleich die Sacramente ver-

[1]) Den Beweis dafür hat Rothe a. a. O. S. 227—239 geliefert.
[2]) Ap.-G. S. 259 ff. Ebenso in der K.-Gesch. I, S. 320 f.
[3]) Vgl. darüber §. 87.

walteten. Es gab ja sonst keine Gemeindebeamten, von denen man es hätte erwarten können.

Wir gelangen also zu dem Resultate, daß die Presbyter oder Bischöfe der apostolischen Periode die ordentlichen Lehrer und Hirten, Prediger und Führer der Gemeinden waren, welchen von Amtswegen die Leitung des ganzen Gottesdienstes, die Seelsorge, die Ausübung der Disciplin und die Administration des Kirchengutes zukam. Daß nicht alle gleichmäßig befähigt waren, daß in dem Einen das didactische, in dem anderen das pastorale, in dem dritten das administrative Talent stärker hervortrat, versteht sich von selbst; auch läßt es sich leicht denken, daß sie sich, wo es ihrer mehrere gab, in die verschiedenen Geschäfte ihres Berufes je nach Begabung, Vorliebe und Bedürfniß getheilt haben. Das machte sich aber überall je nach den Umständen von selbst und berechtigt uns keineswegs zur Annahme von zwei besonderen Gattungen von Presbytern, und von zwei getrennten Aemtern des Regiments und der Lehre.

§. 134. Die Diakonen.

Ueber den Ursprung des Diakonats oder Helferamts besitzen wir einen anschaulichen Bericht im sechsten Kap. der Apostelgeschichte. Die nächste Veranlassung zur Einsetzung desselben lag in der freiwilligen Gütergemeinschaft der Gemeinde von Jerusalem (vgl. §. 114), und zwar speciell in der Klage der Hellenisten oder griechischen Juden, daß ihre Wittwen bei der täglichen Speise- und Almosenvertheilung hinter den palästinensischen, Aramäisch redenden Judenchristen zurückgesetzt würden, was in der Unbekanntschaft der Austheilenden mit diesen Wittwen, die sich als Fremde etwas zurückzogen, auch vielleicht in einer gewissen Eifersucht und Spannung zwischen den eigentlichen Hebräern und ihren ausländischen Stammgenossen seinen Grund haben mochte. Anfangs besorgten die Apostel, welche ja auch die gemeinsame Kasse verwalteten (Apg. 4, 35. 37; 5, 2), diesen Liebesdienst selbst, oder sie bedienten sich gewisser Mittelspersonen, vielleicht der jüngeren Gemeindeglieder (5, 6. 10), welche diese Beschwerde verursacht hatten. Je mehr sich aber die Gemeinde ausdehnte, desto weniger konnten sie sich mit solchen äußeren Angelegenheiten befassen, ohne ihrem wichtigeren inneren Berufe Eintrag zu thun. „Es taugt nicht", sagten die Zwölfe (6, 2), „daß wir mit Hintansetzung des Wortes Gottes zu Tische dienen" d. h. bei den täglichen Liebesmahlen die Aufsicht führen und die Almosenvertheilung selbst besorgen. Um daher ganz dem Gebete und der Predigt des Evangeliums sich widmen zu können und jener Unzufriedenheit durch eine feste Einrichtung abzuhelfen, schlugen sie die Wahl von sieben Männern von gutem Rufe, voll heil. Geistes und Weisheit zu diesem besonderen Berufe vor und weihten dieselben, nachdem sie von der Gemeinde gewählt worden waren, feierlich durch Gebet und Handauflegung ein. Zwar heißen diese Beamten in der Apostelgeschichte bloß οἱ ἑπτά, die Siebenmänner (21, 8), und nicht Diakonen, d. h. Diener oder Helfer; daß sie aber solche waren, geht theils aus den Ausdrücken διακονία, διακονεῖν τραπέζαις,

womit ihr Amt 6, 1. 2 bezeichnet wird, theils aus der faſt allgemeinen exegetiſchen Tradition hervor[1]). Aus den griechiſchen Namen der Gewählten, Stephanus, Philippus, Prochorus, Nikanor, Timon, Parmenas und Nikolaus, eines antiocheniſchen Proſelyten, kann man, obwohl nicht mit völliger Sicherheit, auf ihre griechiſche Abſtammung ſchließen. Dieß erklärt ſich einfach daraus, daß jene Klage von den Helleniſten ausgegangen war, auf welche die Gemeinde bei der Wahl in unparteiiſcher Liebe Rückſicht nahm, und nöthigt uns keineswegs zu der Annahme einiger Gelehrten, daß Lucas Apg. 6 bloß die Einſetzung von Diakonen für den helleniſtiſchen Theil der Gemeinde berichte, und daß es für den hebräiſchen Theil ſchon früher, vielleicht von Anfang an ſolche gegeben habe[2]).

Von Jeruſalem verpflanzte ſich eine ähnliche Einrichtung auf die übrigen Chriſtengemeinden. Denn wenn auch in dieſen keine Gütergemeinſchaft Statt fand, ſo mußte doch überall auf eine geordnete Weiſe für die Armen und Kranken, ſowie für die äußeren Dienſtleiſtungen beim Gottesdienſte geſorgt werden. Zwar wird Apg. 14, 23 (vgl. Tit. 1, 5) bloß die Einſetzung von Presbyterien berichtet[3]), ausdrücklich aber begegnen uns die Diakonen in der Gemeinde zu Rom (Röm. 12, 7 εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ), zu Philippi (Phil. 1, 1), auch zu Korinth, da der Schluß aus der Exiſtenz einer Diakoniſſe, der Phöbe zu Kenchreä (Röm. 16, 1), auf männliche Diakonen gewiß wohlberechtigt iſt, und da wir unter dem Charisma der Dienſtleiſtung, den ἀντιλήψεις 1 Kor. 12, 28, beſonders die Befähigung zu den Geſchäften des Helferamtes zu verſtehen haben (vgl. §. 119); überhaupt müſſen wir dieſe Beamten in allen pauliniſchen Gemeinden vorausſetzen, da der Apoſtel dem Timotheus und Titus beſondere Inſtructionen in Betreff ihrer Wahl und nöthigen Eigenſchaften ertheilt.

---

[1]) Die alte Kirche hielt ſogar die heilige Siebenzahl in dieſem Falle für bindend, und in Rom z. B. gab es noch im dritten Jahrhundert bloß ſieben Diakonen, obwohl die Zahl der Presbyter auf 40 ſich belief.

[2]) Mosheim (Comm. de reb. chr. etc. p. 114 sqq.), Mack (Commentar über die Paſtoralbriefe S. 269), Kuinöl, Meyer und Olshauſen (zu Act. 5, 6 und 6, 1) berufen ſich zwar für dieſe Anſicht auf die Apg. 5, 6. 10 erwähnten „Jünglinge" (οἱ νεώτεροι, οἱ νεανίσκοι, vgl. Luc. 22, 26, wo ὁ νεώτερος gleichlautend mit ὁ διακονῶν gebraucht wird), welche die Wegſchaffung und Beſtattung der Leiche des Ananias und der Sapphira beſorgten. Allein daraus geht nicht nothwendig hervor, daß ſie regelmäßige Kirchendiener waren, welchen im Unterſchied von den Aelteſten (den πρεσβύτεροι) die Beſorgung der äußeren Geſchäfte von Amtswegen zukam. Es kann ja ſehr wohl ein freiwilliger Dienſt geweſen ſein, zu welchem ſich die jüngeren Gemeindeglieder aus einem natürlichen Schicklichkeitsgefühl anboten. Vgl. gegen Mosheim auch Neander A.-G. S. 47 ff. und Rothe S. 163 f.

[3]) Lucas erwähnt überhaupt die Diakonen außer 6, 3 und 21, 8 nie, und auch da nicht mit dieſem Namen, dagegen die πρεσβύτεροι häufig (11, 30; 14, 23; 15, 4. 6. 23; 20, 17; 21, 18). Dieß legt die Vermuthung nahe, daß er den letzteren Ausdruck in weiterem Sinne faßt, ſo daß er zugleich die Diakonen in ſich ſchließt, als der gemeinſame Ehrenname der ἐπισκοποῦντες und διακονοῦντες. In dieſem Falle könnte man um ſo weniger die νεώτεροι auf die Diakonen beziehen.

Was nun den Beruf dieser Diakonen betrifft, so bestand er, wie aus dem obigen Berichte der Apostelgeschichte erhellt, zunächst und hauptsächlich in der Armen- und Krankenpflege. Damit steht nicht im Widerspruch, daß nach Apg. 11, 30 die antiochenische Geldcollecte an das Presbyterium zu Jerusalem abgeliefert wurde. Man wird sich das Verhältniß wohl so denken müssen, daß die Aeltesten die eigentlichen Schatzmeister der Gemeinde waren, und daß die Diakonen unter ihrer Aufsicht die Beiträge an die bedürftigen Glieder der Gemeinde vertheilten, vielleicht auch die Almosen sammelten. Mit diesem äußeren Geschäfte verband sich nun aber von selbst auch eine Art von Seelsorge, da ja die Armuth und das Krankenbett die reichste Gelegenheit zur Belehrung, Ermahnung und Tröstung darbietet, und da nach dem Geiste des Christenthums die leibliche Unterstützung nur eine Brücke und ein Beförderungsmittel für die Darreichung der viel köstlicheren Güter des Evangeliums sein soll. Die Hülfeleistungen (ἀντιλήψεις), welche der Apostel 1 Kor. 12, 28 unter den Geistesgaben aufzählt, beziehen sich wohl auf das Gesammtgebiet dieser praktischen Liebespflichten der Diakonen. Daher wurde von vorn herein bei ihrer Anstellung auf Männer gesehen, welche sich durch Glaubenskraft und frommen Wandel auszeichneten (Apg. 6, 3; vgl. 5, 8), und Paulus verlangt 1 Tim. 3, 8 ff. von einem rechten Diakonus einen ehrbaren Wandel, Aufrichtigkeit, Mäßigkeit, Freiheit von Gewinnsucht (wozu die anvertrauten Gelder leicht verführen konnten) und lautere Erkenntniß der göttlichen Heilswahrheiten. Das Letztere deutet auch wieder auf eine Theilnahme an der Seelsorge und zugleich am Lehramte hin. Daß nämlich die Helfer damals auch das Evangelium verkündigten, wenn sie die Gabe dazu hatten, folgt einmal schon aus der allgemeinen Lehrfreiheit (vgl. §. 128), und wird sodann ausdrücklich bestätigt durch das Beispiel des Stephanus, dieses hocherleuchteten Vorgängers des großen Heidenapostels (Apg. 6, 8—10; 7, 1—53; vgl. §. 58) und des Philippus, ebenfalls Eines der Siebenmänner von Jerusalem (8, 5 ff. 26 ff.). Es war sehr natürlich, daß diejenigen, welche sich in dieser Hinsicht durch Gabe und Eifer auszeichneten, zu höheren Aemtern vorrückten. So wird der eben erwähnte Philippus später (21, 8) „Evangelist" genannt, und die meisten Ausleger verstehen die Stelle 1 Tim. 3, 13 von einer Beförderung vom Diakonat zum Presbyterat.

Aus allem diesem erhellt, daß die Diakonen in der apostolischen Kirche einen weit höheren und geistigeren Beruf hatten, als die Aufwärter der jüdischen Synagogen, die sogenannten חזנים (ὑπηρέται bei Luc. 4, 20; vgl. Joh. 7, 32), welche die Synagogen öffneten und schlossen, für deren Reinheit sorgten und die Bücher zum Vorlesen darreichten. Man darf daher jenes Amt nicht für eine bloße Nachahmung von diesem halten, wie bisweilen geschieht. Insofern aber kann man sie allerdings mit einander vergleichen, als sich schon frühzeitig wie von selbst zu dem eigentlichen Berufe der Diakonen auch gewisse Dienstleistungen bei der Verwaltung der Sacramente und den anderen gottesdienstlichen Functionen gesellen mochten. Denn wenn sich dafür auch kein directer

Beweis aus dem N. T. führen läßt, so kann man es doch mit ziemlicher Sicherheit theils aus der damaligen engen Verbindung der gemeinschaftlichen Liebesmahle, welche diese Beamten zu besorgen hatten (*διακονεῖν τραπέζαις* Apg. 6, 2), mit der täglichen Abendmahlsfeier, theils aus der späteren kirchlichen Einrichtung schließen. Irgend jemand mußte diese Dienste leisten, und den Diakonen lag das offenbar am nächsten; nur darf man sich dieß nicht als ihr einziges oder wichtigstes Geschäft denken. — So standen diese Beamten da als die lebendigen Vermittler zwischen der Gemeinde und den Presbytern, aus der Mitte der Gemeinde hervorgegangen, von ihr in ganz demokratischer Weise gewählt (vgl. §. 126), mit ihren Bedürfnissen innig vertraut und darum vortrefflich geeignet, den Presbytern rathend und helfend in allen ihren Amtsgeschäften zur Seite zu stehen.

§. 135. Die Diakonissen.

Neben dem Helferamt finden wir in der apostolischen Kirche das Institut der weiblichen Diakonen oder Diakonissen, welches dem ersteren ergänzend zur Seite steht und sich in der griechischen Kirche bis in's dreizehnte Jahrhundert erhalten hat. Man leitet dasselbe gewöhnlich von den heidenchristlichen Gemeinden her, wo die Weiber sehr zurückgezogen lebten, und ihr Verkehr mit den Männern in engere Grenzen eingeschlossen war, als unter den Juden[1]). Aber nicht nur die Gesetze des Anstandes, sondern das allgemeine Bedürfniß brachte es mit sich, für die specielle Seelsorge, die Armen- und Krankenpflege unter dem weiblichen Theil der Gemeinde ein entsprechendes Amt zu gründen. Hier war den Frauen, welchen der Apostel das öffentliche Auftreten in den Versammlungen untersagt (vgl. §. 126), ein schöner und weiter Wirkungskreis zur Entfaltung ihrer eigenthümlichen Gaben, zur Uebung ihrer reichen Liebe und Aufopferung eröffnet, ohne daß sie aus ihrer natürlichen Sphäre herauszutreten brauchten. Vermöge dieses Amtes konnten sie die Segnungen des Evangeliums in die geheimsten und zartesten Fugen des häuslichen Lebens einführen und ungesehen von der Welt, in aller Stille und Bescheidenheit unsäglich viel Gutes stiften. — An diese Verpflegung der Wittwen, der Armen und Kranken schlossen sich dann wohl, wie bei den männlichen Diakonen, ganz unwillkührlich noch manche andere Dienstleistungen an, obwohl wir keine ausdrücklichen Nachrichten darüber besitzen. Dahin rechnen wir die Erziehung verwaister Kinder, die Verpflegung der Fremden, die Ausübung der Gastfreundschaft (vgl. 1 Tim. 5, 10) und den nöthigen Beistand bei der Taufe von Personen weiblichen Geschlechts, zumal bei der damaligen Sitte der gänzlichen Untertauchung.

[1]) So bemerkt Grotius ad Rom. 16, 1: In Iudaea Diaconi viri etiam mulieribus ministrare poterant: erat enim ibi liberior ad foeminas aditus quam in Graecia, ubi viris clausa *γυναικωνῖτις*. Ideo duplici in Graecia foeminarum auxilio Ecclesiae opus habuere etc. Vgl. Rothe S. 246.

Das Vorhandensein solcher Diakonissen in der apostolischen Kirche geht unzweideutig hervor aus Röm. 16, 1, wo Paulus den römischen Christen die Schwester Phöbe, welche wahrscheinlich den Brief überbrachte, zu liebreicher Aufnahme empfiehlt und sie als „eine Dienerin der Gemeinde von Kenchreä" bezeichnet (οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς). Höchst wahrscheinlich dienten die Frauen Tryphäna, Tryphosa und Persis, welche V. 12 wegen ihrer Arbeit in dem Herrn belobt werden, in derselben Eigenschaft an der römischen Gemeinde. Dagegen ist noch immer streitig, ob unter den Wittwen 1 Tim. 5, 9—15 eigentliche Diakonissen[1]), oder Presbyterissen (πρεσβύτιδες, viduae ecclesiasticae), welche in der nachapostolischen Zeit über den weiblichen Theil der Gemeinde, besonders über die Wittwen und Waisen eine gewisse Aufsicht führten[2]), oder endlich, wie Neander annimmt[3]), bloß solche Wittwen zu verstehen seien, welche von der Gemeinde erhalten wurden und ohne amtliche Beschäftigung den übrigen Frauen durch einen frommen, bloß Gott geweihten Wandel vorleuchten sollten. Wir halten die erstere Erklärung für die wahrscheinlichste. Von Anfang an war die Versorgung hülfsbedürftiger Wittwen ein wichtiger Zweig der praktischen Liebesthätigkeit der christlichen Gemeinde (vgl. Apg. 6, 1). Auf der anderen Seite war es aber höchst wünschenswerth, diesen Stand zugleich wo möglich der Kirche dienstbar zu machen, schon um der Armen selbst willen, damit sie ihr Brot mit Ehren und Freuden genießen könnten, ohne gegen den Grundsatz zu verstoßen: „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen" (2 Thess. 3, 10). Darüber ertheilt nun Paulus 1 Tim. 5, 3 ff. die nöthigen Instructionen. Zuerst spricht er von den Wittwen überhaupt und will, daß solche von den Gemeinden erhalten werden, welche wahrhafte Wittwen, d. h. wirklich einsam und hülflos seien (wie das im griechischen Ausdruck χήρα, die Beraubte, liegt), und die zugleich ein ehrbares und frommes Leben führen im zurückgezogenen Umgang mit Gott, nicht aber solche, welche Kinder oder andere unterstützungspflichtige Verwandte haben, oder welche durch unordentlichen Wandel bereits aus dem geistlichen Leben der Gemeinde ausgetreten seien (V. 3—8). Nun unterscheidet er V. 9 und 10 in dem Kreise jener frommen Wittwen noch einen engeren Kreis immatriculirter Wittwen und verlangt von ihnen gewisse Eigenschaften, welche am besten auf das Diakonissenamt passen. Versteht man nämlich unter καταλεγέσθω V. 9 bloß die Aufnahme in das Verzeichniß derer, die aus der Gemeindekasse unterhalten werden

[1]) Wie schon der Cod. Theodos. L. 16. Tit. 2. Lex 27 voraussetzt: Nulla nisi emensis 60 annis *secundum praeceptum Apostoli* (vgl. 1 Tim. 5, 9) ad Diaconissarum consortium transferatur. Unter den Neueren vertheidigten diese Auslegung besonders Rothe S. 243 ff. und Wieseler, Chronol. des apost. Zeitalters S. 309 f.

[2]) So nach dem Vorgange von Chrysostomus vor allem Mosheim in seiner Erklärung der Br. an Tim. S. 444—446 (früher dagegen in seinem Comment. de reb. Chr. a. Const. M. hatte er die Stelle auf die Diakonissen bezogen), Heidenreich und de Wette ad loc.

[3]) Ap.-G. S. 265 f. Aehnlich Hieronymus, Theodoret und Andere.

sollen, so widerstreitet die Beschränkung dieser Wohlthat auf diejenigen, welche über 60 Jahre alt waren und nur in Einer Ehe gelebt hatten, der Billigkeit und christlichen Barmherzigkeit, da jüngere und zwei Mal verheirathet gewesene Wittwen ebensosehr der Unterstützung bedürftig und würdig sein konnten, sowie dem Zusammenhang, da Paulus selbst V. 14 den jüngeren Wittwen die zweite Heirath anräth, ihnen also die Aussicht auf Unterstützung im Falle eines erneuerten viduatus abschneiden würde. Auch sieht man nicht ein, wozu er nach dieser Erklärung die Ablegung eines besonderen Gelübdes verlangt, welches V. 12 (in den Worten: ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν) angedeutet zu sein scheint. Diese Schwierigkeit fällt weg, wenn das καταλεγέσθω auf die Wahl und Einweihung zu einem bestimmten Gemeindeamte bezogen wird. Und dafür sprechen nun auch die anderen Erfordernisse zu dieser Stellung. Außer dem höheren Lebensalter, welches allgemeine Achtung und das Ausharren im Dienste sicherte[1]), und der Monogamie, die auch von Bischöfen und Diakonen verlangt wird (1 Tim. 3, 2. 12), fordert nämlich der Apostel von einer solchen Wittwe, daß sie einen unbescholtenen Ruf genieße, in der Kinderzucht erfahren sei und sich durch Gastfreundschaft, Wohlthätigkeit, überhaupt durch aufrichtige praktische Frömmigkeit ausgezeichnet habe. Diese Vorschrift schließt indeß Jungfrauen, wenn sie anders die nöthigen sittlichen Eigenschaften hatten, nicht nothwendig vom Diakonissenamte aus, obwohl sie allerdings zu manchen Verrichtungen desselben weniger geeignet waren, als erfahrene, ehrwürdige Matronen[2]).

§. 136. Die apokalyptischen Engel. Anfänge der Episkopalverfassung.

Endlich treffen wir noch am Schlusse der apostolischen Periode eine eigenthümliche Art von Beamten, nämlich die Engel der sieben kleinasiatischen Gemeinden, an welche die Sendschreiben der Offenbarung Johannis Kap. 2 und 3 gerichtet sind, und welche den Uebergang von der apostolischen zur bischöflichen Verfassung in ihrer alt-katholischen Form bilden. Die Auslegung derselben ist jedoch streitig. Man muß ausgehen von der Stelle 1, 20: „Die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Lampen sind sieben Gemeinden.“ 1) Zu verwerfen ist zunächst die Annahme, daß dieselben den Deputirten der jüdischen Synagogen (den שְׁלִיחֵי הַצִּבּוּר, legati ecclesiae) entsprechen[3]). Denn

[1]) An die 60 Jahre hat sich übrigens die Kirche nicht streng gebunden; vielmehr setzte die Synode von Chalcedon das Dienstalter der Diakonissen auf das vierzigste herab.

[2]) Manche Ausleger verstehen nach dem Vorgange des Chrysostomus auch noch unter den Frauen 1 Tim. 3, 11 Diakonissen. Allein dazu ist die Bezeichnung γυναῖκες zu unbestimmt und der ganze Zusammenhang legt es viel näher, dabei an die Ehefrauen der Diakonen und der Bischöfe zu denken.

[3]) So Vitringa, Lightfoot, selbst Bengel und neuerdings noch Winer, der in der dritten Aufl. seines Reallexik. unter dem Artikel „Synagogen“, Th. II, S. 550. Anm. 2 zuversichtlich behauptet: „der ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας Apok. 2, 1

diese hatten eine durchaus untergeordnete Stellung und waren bloße Vorbeter d. h. Vorleser der stehenden Gebetsformulare, und Boten der Synagogen, während die Engel hier mit Sternen verglichen und als über den Gemeinden stehend dargestellt werden; auch findet sich sonst keine Spur einer Uebertragung jenes Amtes in die christliche Kirche. 2) Auf der anderen Seite darf man aber auch nicht eigentliche Engel darunter verstehen, etwa die himmlischen Schutzgeister und Repräsentanten der Gemeinden, wie bei Daniel jedes Volk seinen Engeloberſten hat[1]). Denn zu der biblischen Vorstellung von Engeln paßt ganz und gar nicht, daß an sie Briefe geschrieben und Ermahnungen zur Buße, zur Treue und Standhaftigkeit gerichtet werden, daß sie theils reich, theils arm, theils warm, theils kalt, theils lau sind und einen bestimmten Wohnsitz haben. 3) Mehr für sich hat die Ansicht, daß die Engel hier nichts anderes seien, als eine bildliche Personification der Gemeinden selbst[2]). Dafür spricht, daß ihr Name gar nicht genannt wird, ihre Persönlichkeit völlig zurücktritt, und daß, was der Geist ihnen schreibt, immer von der ganzen Gemeinde gilt. Allein dagegen entscheidet doch der Umstand, daß sie Kap. 1, 20 ausdrücklich von den goldenen Leuchtern oder den Gemeinden unterschieden werden; und da die Gemeinden bereits unter einem Bilde erscheinen, so wäre es offenbar unpassend und verwirrend, für die Personification wieder ein Bild zu wählen, also Ein Symbol, die Leuchter, durch ein anderes Symbol, die Sterne, auszudrücken. 4) Nach der allein richtigen Erklärung, welche zugleich die älteste und verbreitetste ist, bezeichnen die Engel die Gemeindevorsteher und Lehrer, welche auch Dan. 12, 3 mit Sternen verglichen werden. Sie heißen Engel als Gesandte Gottes an die Gemeinden[3]), welchen die Sorge für sie obliegt (vgl. Matth. 18, 10. Apg. 12, 15), so daß sie für ihren Zustand Rechenschaft schuldig sind (vgl. Apg. 20, 28). Der Ausdruck ist also gewählt, um die Vorsteher an ihre göttliche Sendung, ihre erhabene Bestimmung und ihre schwere Verantwortlichkeit zu erinnern. So wird Mal. 2, 7. 8 der Priester „Engel des Herrn" genannt, und Mal. 3, 1 heißt es von dem Propheten, der die Er-

---

ist nichts anderes, als der שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר", mit Verweisung auf Ewald's Comment. p. 104. Mit Recht bemerkt dagegen de Wette ad Apoc. 1, 20 (S. 41): „Keine Erklärung widerstrebt mehr dem Geiste des Apokalyptikers, als diese. Wie wäre doch der Vf., der so oft von Engeln und zwar als Vorstehern gewisser Gebiete (7, 1; 9, 11; 16, 5) redet, hier dazu gekommen, das Wort in so gemeiner Bedeutung zu nehmen?"

[1]) So einige Kirchenväter und unter den neueren Auslegern der Apok. Züllig und de Wette, welcher letztere jedoch sich der dritten Erklärung nähert, wonach der Engel die Gemeinde selbst nach ihrer übersinnlichen Beziehung sein soll.

[2]) So Arethas, Salmasius, Gabler und Andere.

[3]) Nicht umgekehrt als Gesandte der Gemeinden an Gott, wie es Dr. Robinson in seinem Lexic. faßt (p. 6 der neuen Ausg. von 1850): „the angels of the seven churches are probably the prophets or pastors of those churches, who were the messengers, delegates, of the churches to God in the offering of prayer, service etc."

scheinung des Messias vorbereitet: „Siehe, ich sende meinen Engel"; ebenso Matth. 11, 10, wo diese Weissagung und dieser Ehrenname auf Johannes den Täufer übergetragen wird. (Vgl. auch Hagg. 1, 13: „Und es sprach Haggai, der Engel des Herrn, in Botschaft des Herrn zu dem Volke"; Jesaias 42, 19; 44, 26).

Nun sind aber innerhalb dieser Erklärung noch zwei Fälle möglich. Entweder sind die Engel concrete Individuen; dann müßte man sie für wirkliche Bischöfe (freilich mit noch sehr kleinen Diöcesen) halten, wie auch fast alle älteren, sowie die meisten englisch-bischöflichen Ausleger thun[1]), und hätte hier einen Beweis für das Vorhandensein der Episkopalverfassung gegen Ende des ersten Jahrhunderts, zur Zeit der Composition der Apokalypse[2]). Oder sie bezeichnen den gesammten Lehrstand, das ganze Kirchenregiment, also das Presbyterium und die Diakonen[3]). Dafür sprechen allerdings die schon angeführten Stellen des A. T.'s, wo der ganze Priester- und Prophetenstand mit dem Namen „Engel" belegt wird, sowie der Umstand, daß doch sicherlich nicht bloß der Bischof, sondern alle Beamten für den sittlichen Zustand der Gemeinde verantwortlich sind und dieselbe repräsentiren (vgl. Apg. 20, 17. 28, wonach es wenigstens zur Zeit des Paulus viele Aelteste in Ephesus gab, denen gemeinschaftlich das Weiden der Kirche Gottes zukam, und 1 Petr. 5, 1—5).

Allein auch im letzteren Falle wird der unbefangene Forscher zugeben müssen, daß dieser Sprachgebrauch der Apokalypse bereits auf die Idee des Episkopats hindeutet, nämlich auf eine monarchische Zuspitzung des Gemeinderegiments in Einer Person, welche zur Gemeinde in einem patriarchalischen Verhältniß steht und für ihren geistigen Gesammtzustand in emphatischem Sinne verantwortlich ist. Diese Ansicht wird bestätigt durch das Factum, daß unter

---

[1]) Auch Dr. Thiersch tritt dieser Auffassung bei, in seiner Gesch. der apostol. Kirche S. 278, wo er sagt: „Was sind die Engel der sieben Gemeinden anderes, als Oberhirten, ein jeder an der Spitze einer Gemeinde, den späteren Bischöfen wenigstens ähnlich? Für Bischöfe werden sie von den Alten angesehen. Von allen Kirchenlehrern, welche die Sache berühren, denkt keiner (?) an eine andere Auslegung."

[2]) Im Alterthum kommt zuweilen ἄγγελος, wie das grammatisch gleichbedeutende ἀπόστολος, als Bezeichnung des Bischofs vor, z. B. bei Sokrates H. E. VI, 23, und auch in der angelsächsischen Kirche der entsprechende Ausdruck Gods Bydels d. h. Dei nuntii et ministri; vgl. Bingham's Orig. I, 83 und Rothe a. a. O. S. 503. Das Motiv dieses Sprachgebrauchs liegt übrigens ohne Zweifel in obiger Erklärung der Apokalypse und beweist darum nichts für das Alter des Episkopats.

[3]) So faßt es unter den Neueren besonders Hengstenberg, die Offenb. des h. Joh. I, S. 153 f. Er erinnert dabei nicht unpassend an den Eingang des Philipperbriefs von Polykarp: „Polykarpus und die Aeltesten, die mit ihm (καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι), der Gemeinde Gottes, die zu Philippi wohnt," und an die Ueberschrift des ignatianischen Briefes an die Philadelphianer: „Besonders wenn sie Eins sind mit dem Bischof und den Presbytern und den Diakonen, die mit ihm." Freilich muß man zugeben, daß hier, besonders in den ignatianischen Briefen, auch in der kürzeren Recension, der Bischof offenbar als das leitende Haupt über die Presbyter hervorragt.

den unmittelbaren Schülern des Johannes wenigstens Einer vorkommt, nämlich Polykarpus, welcher nach einstimmiger Tradition des Irenäus[1]), seines Schülers, des Tertullian[2]), Eusebius[3]) und Hieronymus[4]) durch apostolische Einsetzung wirklicher Bischof von Smyrna, Einer der sieben apokalyptischen Gemeinden, war. Nimmt man noch dazu die Nachricht des alexandr. Clemens[5]), daß Johannes nach seiner Rückkehr von Patmos „Bischöfe" eingesetzt habe, sowie die ignatianischen Briefe aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, in welchen bereits der Bischof im Unterschied vom Presbyterium als das Haupt der Gemeinde hervortritt, und die drei ordines sich zu einer Hierarchie pyramidalisch zuspitzen, endlich den Umstand, daß gerade in Kleinasien die rasche Entwicklung der Häresieen und die Gefahren von außen zur Ausbildung eines festen, einheitlichen Kirchenregiments hindrängten: so legt sich allerdings die Hypothese nahe, welche von Dr. Rothe so gelehrt und scharfsinnig ausgebildet worden ist, daß die Anfänge des Episkopats schon in das Ende des ersten Jahrhunderts und besonders in den späteren Wirkungskreis des Johannes fallen. Zu einem ähnlichen Resultate gelangt Dr. Thiersch, der aber dabei doch mit Recht noch einen Unterschied zwischen den Engeln der Apokalypse und den späteren Diöcesanbischöfen festhalten will, indem jene unter den Aposteln und ihren Legaten gestanden und noch nicht die großen Vollmachten besessen haben (besonders das ausschließliche Recht der Confirmation und Ordination), welche den späteren Bischöfen anheimfielen. Denn während der Lebzeiten der Apostel waren ohne alle Frage diese selbst die Inhaber und Vollstrecker der höchsten Lehrautorität und des Kirchenregiments und übten die Ordination entweder in eigener Person oder durch ihre Delegaten aus. Das Letztere wird auch ausdrücklich von Johannes in der oben angeführten Nachricht des alexandrinischen Clemens behauptet. Wenn also die Engel wirklich einzelne Personen sind, so bilden sie den Uebergang von den apostolischen Presbyter-Bischöfen zu den Bischöfen des zweiten Jahrhunderts.

Dazu kommt aber noch, daß die alt-katholische Episkopalverfassung gleichzeitig auch in anderen Theilen der Kirche vorbereitet war, nämlich in Jerusalem, wo Jakobus eine ganz bischofähnliche Stellung behauptete, wie er denn auch in der That schon von den ältesten Vätern geradezu Bischof von Jerusalem genannt wird (vgl. §. 95 und §. 129 am Schlusse); ferner in Antiochien und Rom, deren erste Bischöfe nach der Tradition noch von den Aposteln selbst eingesetzt waren und uns aus den glaubwürdigsten Zeugnissen mit Namen bekannt sind. Ja fast allen Evangelisten oder apostolischen Delegaten werden später

---

[1]) Adv. haer. III, 3.

[2]) De praescr. haer. c. 32: Sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum ab Joanne conlocatum refert.

[3]) H. E. III, 36.

[4]) Catal. s. Polyc.: Polycarpus, Joannis apostoli discipulus, ab eo Smyrnae episcopus ordinatus etc.

[5]) Quis dives salvus c. 42.

von der Ueberlieferung bestimmte bischöfliche Sitze angewiesen (vgl. §. 131). Bedenkt man nun noch endlich, daß im zweiten Jahrhundert die bischöfliche Verfassung in der ganzen Kirche des Morgen- und Abendlandes als eine geschichtliche Thatsache bestand und ohne Widerspruch anerkannt, ja allgemein, wenigstens indirect, auf göttliche Einsetzung zurückgeführt wurde: so wird man schwerlich dem Schlusse ausweichen können, daß diese Verfassung naturgemäß aus den Verhältnissen und Bedürfnissen der Kirche am Ende der apostolischen Periode hervorwuchs und ohne die Sanction der noch überlebenden Apostel, besonders des Johannes, der ja bis an die Schwelle des zweiten Jahrhunderts wirkte und eine Anzahl ehrwürdiger Schüler hinterließ, unmöglich so schnell und so allgemein Eingang hätte finden können. Jedenfalls gehört eine starke Dosis von Skepticismus, oder von traditioneller Befangenheit dazu, Angesichts all dieser Zeugnisse und Thatsachen die Episkopalverfassung der alten Kirche für einen puren Abfall vom apostolischen Kirchenregiment und für eine radicale Revolution zu erklären[1]). Da jedoch die näheren Data über die Entstehung und den Charakter der Episkopalverfassung sämmtlich außerhalb des N. T.'s liegen, so gehört die genauere Prüfung derselben nicht mehr in die Darstellung der apostolischen Kirche, sondern in die der zweiten Periode.

---

[1]) Wir brauchen wohl kaum zu erinnern, daß wir hier bloß im historischen, und nicht im dogmatischen Interesse reden. Aus dem hohen Alter, der Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit der bischöflichen Verfassung in den Zeiten vor der Reformation folgt noch nicht nothwendig ihre Gültigkeit für alle folgenden Generationen. Die Geschichte zeigt zur Genüge, daß die Kirche unter verschiedenen Verfassungsformen gedeihen kann. Die Presbyterianer der alten schottischen Schule und die hochkirchlichen Episkopalisten machen sich in dieser Controverse gleicher Einseitigkeit und Pedanterie schuldig. Während jene eine bestimmte traditionelle Ansicht von der apostolischen Kirche als absolute Norm hinstellen, gar manche Thatsachen aus dem N. T. nicht gehörig berücksichtigen, und die starken Zeugnisse des kirchlichen Alterthums entweder geradezu verwerfen, oder in ein schiefes Licht stellen: so schreiben diese ihrem entgegengesetzten Verfassungssystem ebenfalls ein ungebührliches Gewicht zu und machen die Verfassungsfrage zur Centralfrage der Kirche, was sie offenbar nicht ist. Die alte Kirche vor und nach dem nicänischen Concil, auf welche sich der anglicanische Protestantismus so gerne beruft und mit welcher er sich identisch dünkt, hielt mit demselben Nachdruck noch an manchen anderen Lehren und Gebräuchen fest, welche weit mehr katholisch als protestantisch sind und auch von der englisch-bischöflichen Kirche verworfen werden. In der großen Controverse zwischen Katholicismus und Protestantismus nimmt die bischöfliche und presbyterianische Frage eine durchaus untergeordnete Stellung ein. Der Anglicanismus, welcher die 39 Artikel als sein Glaubenssymbol anerkennt, ist von den anderen Kirchen der Reformation nicht specifisch, sondern bloß graduell verschieden und steht und fällt im Princip mit dem ganzen Protestantismus. Darum behandelt auch die römische Kirche anglicanische Convertiten, selbst wenn sie Priester und Bischöfe sind, ganz ebenso, wie lutherische, oder presbyterianische, oder puritanische Uebergänger.

Viertes Buch.

Der Gottesdienst.

§. 137. Bedeutung des christlichen Cultus und sein Verhältniß zum jüdischen.

Der Cultus hat die doppelte Bedeutung, einmal das christliche Leben hervorzurufen, wozu besonders Predigt und Taufe dienen, und sodann das bereits vorhandene Leben weiter zu fördern, als ein Opfer Gott darzustellen (vgl. 1 Petr. 2, 5. Hebr. 13, 15) und die Vermählung der Gemeinde mit ihrem himmlischen Haupte zu feiern, was theils auch durch Predigt und Schrifterklärung, theils durch Gebet, Gesang, Bekenntniß des Glaubens und Genuß des heil. Abendmahls geschieht. Die letztere Form, welche sich auf die Gläubigen bezieht, bildet den Cultus im engeren und eigentlichen Sinne, und ist nicht bloß auf die streitende Kirche beschränkt, sondern dauert auch im Himmel fort und macht einen wesentlichen Bestandtheil der ewigen Seligkeit aus, welche er schon hier im Vorgeschmacke anticipirt. Die öffentliche Anbetung und Lobpreisung des dreieinigen Gottes ist der höchste und heiligste Act, dessen die Gemeinde fähig ist. Christus hatte zwar über die einzelnen Formen des Cultus so wenig, als über die Kirchenverfassung, vollständige Instructionen und bindende Vorschriften gegeben, wohl aber durch Seine eigene Praxis das Wesentliche des jüdischen Cultus bestätigt und vergeistigt, die köstliche Verheißung Seiner Gegenwart in jeder gläubigen Versammlung (Matth. 18, 20) und ein Mustergebet hinterlassen, und zugleich durch die Einsetzung der Predigt des Evangeliums und der heiligen Sacramente der Taufe und des Altars (Matth. 28, 19. 20. Luc. 22, 19. 1 Kor. 11, 24—26) die Grundelemente des christlichen Gottesdienstes festgesetzt, aus denen er sich dann allmählig unter der speciellen Leitung des heil. Geistes und nach den Bedürfnissen der apostolischen Kirche von selbst weiter ausbildete. Gleich mit der Entstehung der christlichen Kirche am Pfingstfest tritt auch schon

der christliche Cultus nach seiner zwiefachen Abzweckung, zur Erbauung der Jünger und zur Bekehrung der Ungläubigen, hervor, und Apg. 2, 42 werden als die wesentlichen Bestandtheile dieser gemeinschaftlichen Gottesverehrung angegeben: 1) die Lehre der Apostel, was sich auf die Predigt und Schriftauslegung, besonders der Weissagungen und ihrer Erfüllung durch Christum, bezieht; 2) die brüderliche Gemeinschaft, die hier wohl auch die Opfergaben zum Besten der Armen (vgl. Röm. 15, 26. 2 Kor. 8, 4; 9, 13) in sich schließt; 3) das Brotbrechen, d. h. das heilige Abendmahl in Verbindung mit den Agapen; 4) das Gebet.

Wie die Gemeindeverfassung, so schloß sich auch der Cultus der ersten Kirche theilweise an die vorhandenen Einrichtungen des Tempels und der Synagoge an, so aber, daß dieselben auf den nunmehr erschienenen historischen Christus, als den lebendigen Mittelpunkt bezogen und dadurch vergeistigt und verklärt wurden. Es war den Aposteln Bedürfniß, die Gemeinschaft mit dem Gottesdienste der Väter, so lange es nur immer gehen wollte, aufrecht zu halten, zumal da der Herr Selbst so oft den Tempel besucht und die hohen Feste mitgefeiert hatte. Sie pflegten zu den gewöhnlichen Betstunden das Heiligthum zu besuchen, Apg. 3, 1 und 2, 46, wo es von den Christen überhaupt heißt: „Sie hielten täglich einmüthig an im Tempel." Daneben aber versammelten sie sich auch in Privathäusern, wie das gleich darauffolgende: „das Brot brechend von Haus zu Haus"[1]) anzeigt. Das Abendmahl und die Agapen wurden also abwechselnd in den Häusern der Bekehrten gehalten und auf diese Weise jede Familie zu einem Tempel geweiht.

Es läßt sich wohl mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß die Judenchristen, besonders die Gemeinde zu Jerusalem, das ganze Ceremonialgesetz mit den vorgeschriebenen Wochen- und Jahresfesten beobachteten und sich bis zur Zerstörung Jerusalems a. 70 nicht förmlich vom Cultus der A. T.lichen Theokratie lossagten. Dafür spricht die Polemik des Paulus gegen die judaisirenden Galater, Gal. 4, 10 u. 5, 1 ff. (vgl. Kol. 2, 16), welche er nicht deßhalb bekämpft, weil sie die jüdischen Feste beobachteten, sondern weil sie diese Beobachtung als eine Bedingung zur Seligkeit hinstellten und auch den daran nicht gebundenen Heidenchristen als gesetzliches Joch auflegen wollten; dafür spricht ebenso Röm. 14 und 15, wo er für fromme Judenchristen, welche ängstlich Tage unterschieden und asketisch lebten, Duldung in Anspruch nimmt; dafür der Rath, den Jakobus sammt seinen Aeltesten dem Heidenapostel in Betreff des Nasiräatsgelübdes ertheilt, Apg. 21, 20—25; dafür die Benennung „Synagoge", welche Jakobus (2, 2) auf die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen überträgt; dafür endlich jene alte Tradition, wonach er bis zu seinem Tode täglich den Tempel besuchte und auf den Knieen für das ganze Volk betete. Ohne einen so engen Anschluß an die heiligen Sitten der Väter ließe es sich

[1]) *κατ' οἶκον* ist mit Beza zu fassen gleich domatim, per singulos domos, wie *κατὰ πόλιν* Tit. 1, 5 in dem Sinne von oppidatim.

auch gar nicht erklären, daß dieses Haupt der jerusalemischen Christengemeinde selbst bei den eigentlichen Juden in so großem Ansehen stand und den Ehrennamen des „Gerechten" führte[1]).

Aber nicht nur die Judenchristen, sondern selbst der liberale Heidenapostel, der Feind aller Geistesknechtschaft und alles mechanischen Ceremonialismus, schloß sich in ächt historischem Sinne so viel als möglich an das Gegebene an und suchte auch darin den Juden ein Jude zu werden, um sie zu christianisiren, während er andererseits die Freiheit der Heiden, welchen das äußere Gesetz nicht gegeben war, tapfer vertheidigte. Auf seinen Missionsreisen ging er, wie wir bereits gesehen haben, immer zuerst in die Synagogen, knüpfte seine evangelische Predigt an die gebräuchliche Vorlesung und Auslegung des A. T.'s an und machte sich's zum Grundsatz, so lange in dieser Gemeinschaft zu verharren, bis er vom hartnäckigen Unglauben ausgestoßen wurde. Diesem Verfahren blieb er treu trotz aller Anfeindungen der einzelnen Synagogen. Auch für seine eigene Person, nicht bloß aus Accommodation, sondern aus innerem Bedürfniß, bediente er sich zuweilen altehrwürdiger asketischer Mittel zur Züchtigung seines Fleisches und zur Förderung seines sittlichen Lebens, da das Gesetz auch für die Wiedergeborenen, so lange sie in diesem Leibe wallen, eine pädagogische Bedeutung behält, die Leidenschaften regulirt und die Willenskraft stählt. Dieß beweist sein Gelübde zu Kenchreä (Apg. 18, 18. 21), sein sehnliches Verlangen, das Pfingstfest in Jerusalem zu feiern (18, 21; 20, 16), und sein Anschluß an die Nasiräer der dortigen Gemeinde (21, 18—24; vgl. §. 82). Es ist nun freilich von der Baur'schen Schule behauptet worden, daß diese Züge mit dem antijüdischen Standpunkt des Paulus, wie er sich besonders im Galaterbriefe kund giebt, in unversöhnlichem Widerspruch stehen und daher auf Rechnung der apologetischen, Juden- und Heidenchristenthum versöhnenden Tendenz des Verfassers der Apostelgeschichte zu schreiben seien. Allein daran ist bloß so viel wahr, daß Lucas mit Vorliebe die conservative Seite in Paulus hervorhebt, ohne darum der Geschichte Gewalt anzuthun. Denn Paulus bekämpfte nicht das Gesetz an und für sich, sondern nur den Standpunkt, welcher von der Beobachtung desselben oder überhaupt von irgend einem Menschenwerk die Seligkeit abhängig machte, dem erlösten Geiste ein sklavisches Joch auferlegen wollte, das Wesen der Frömmigkeit und Sittlichkeit, statt in die Gesinnung, vielmehr in etwas Aeußerliches und Mechanisches setzte und das Grundprincip des Evangeliums von Christo, als dem alleinigen Quell alles Heils, bewußt oder unbewußt aufhob. Damit läßt sich aber eine hohe Vorstellung von der Bedeutung des Gesetzes in gehöriger Abhängigkeit vom Evangelium, sowie der Form in angemessener Unterordnung unter den Geist sehr wohl vereinigt denken. Sodann erkannte er dem judenchristlichen Standpunkt eine gewisse Berechtigung zu, empfahl ausdrücklich liebevolle Schonung gegen die schwachen Gewissen, welche noch nicht zum vollen Bewußtsein der evangelischen Freiheit

[1]) Vgl. oben §. 95.

durchzudringen vermochten (Röm. 14, 1—6. 1 Kor. 8, 9—13), und wollte überhaupt den nationalen Gegensatz zwischen Juden und Heiden, der sich auch auf dem religiösen Gebiete geltend machte, nicht auf eine gewaltsame Weise und vor der Zeit aufgehoben wissen (1 Kor. 7, 18—20) [1]).

Als endlich das göttliche Gericht über das verstockte Judenthum hereinbrach und den Tempel, den Mittelpunkt des theokratischen Cultus, zerstörte, da trat auch der christliche Cultus in völliger Selbstständigkeit aus seiner bisherigen Verhüllung hervor, und der juden- und heidenchristliche Standpunkt versöhnten sich in der Weise, daß die wesentlichen Elemente der A. T.lichen Gottesverehrung von der Kirche zwar bewahrt, aber ihrer gesetzlichen Beschränktheit entkleidet und durch den eigenthümlichen Geist des Evangeliums wiedergeboren wurden. Der jüdische Sabbath verlor sich im christlichen Sonntag, an die Stelle des alten Pascha und Pfingsten trat die Feier des Todes und der Auferstehung Christi und der Ausgießung des heil. Geistes, worauf jene typisch hingewiesen hatten, und die blutigen Opfer machten der dankbaren Erinnerung an das einmalige Opfer am Kreuze Platz, durch welches eine ewige Erlösung gestiftet wurde. Der Tempel, mit Händen gemacht, war abgebrochen, aber vom gekreuzigten und auferstandenen Christus herrlicher wieder aufgebaut als eine Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit (vgl. Joh. 2, 19; 4, 23 f.).

§. 138. Heilige Oerter und Zeiten.

Im Gegensatz gegen die abergläubische Einschränkung der Gottesverehrung auf einen bestimmten Ort, sei es nun Jerusalem oder Garizim, lehrt das Christenthum die schlechthinige Geistigkeit, also Immaterialität und Allgegenwart Gottes und eine dem entsprechende Verehrung Desselben im Geiste und in der Wahrheit (Joh. 4, 24). Die ganze Welt ist Sein Tempel, der Himmel Sein Thron, die Erde Seiner Füße Schemel, und überall, selbst in Einöden und Höhlen, kann man die ganze Fülle Seiner Gegenwart genießen. Dadurch ist aber natürlich die Bestimmung einzelner Locale zu ausschließlich religiösem Gebrauche nicht ausgeschlossen, vielmehr wird dieselbe gefordert durch unsere beschränkte sinnliche Natur und durch das Bedürfniß eines gemeinschaftlichen Gottesdienstes. Die Christen in Jerusalem besuchten, wie schon bemerkt, den Tempel in den üblichen Gebetsstunden, kamen aber daneben zugleich in Privathäusern zum Gebet und besonders auch zur Feier des heil. Abendmahls zusammen (Luc. 24, 53. Apg. 2, 46; 3, 1; 5, 42). Außerhalb der Hauptstadt war zunächst die Synagoge, wo schon der Herr (Matth. 4, 23; 9, 35; Marc. 1, 39; Luc. 4, 15. 44. Joh. 18, 20) und nach Seinem Beispiele der Apostel Paulus (Apg. 13, 5. 14; 14, 1; 17, 10. 17; 18, 19; 19, 8) lehrend aufzutreten pflegte, das naturgemäßeste Local für die evangelische Verkündigung

[1]) Vgl. was wir schon bei früheren Gelegenheiten (§. 67. 71. 76. 82) über das Verfahren dieses wahrhaft freien Apostels gegen seine Brüder aus der Beschneidung bemerkt haben.

der Missionare, und wo die ganze Judenschaft einer Stadt zum Christenthum übertrat, da wurde die Synagoge von selbst eine Kirche. Allein dieser Fall mag nur sehr selten und höchstens in kleineren Ortschaften vorgekommen sein. Gewöhnlich wurden die neubekehrten Christen von der ungläubigen Majorität ausgestoßen, und dann blieb ihnen nichts übrig, als entweder ein öffentliches Local zu miethen[1]), oder sich in den Privathäusern ihrer angeseheneren Brüder zu erbauen, wie in dem Hause der Lydia zu Philippi (Apg. 16, 15. 40), des Jason zu Thessalonich (17, 5. 7), des Justus zu Korinth (18, 7), des Aquila und der Priscilla zu Ephesus (1 Kor. 16, 19). In größeren Städten und in zahlreichen Gemeinden gab es mehrere solcher Versammlungsörter, und die Christenhäuflein, welche in denselben ihre regelmäßigen gottesdienstlichen Uebungen hielten, werden deßhalb von Paulus Hauskirchen (ἐκκλησίαι κατ' οἶκον) genannt (Röm. 16, 4. 5. 14. 15; 1 Kor. 16, 19; Kol. 4, 15; Philem. 2; vgl. §. 132). An die Errichtung von besonderen Kirchengebäuden ist in dieser Periode natürlich nicht zu denken, theils wegen der Armuth der Christen, theils und besonders weil sie als solche noch keine rechtliche Existenz im römischen Reiche hatten und durch öffentliche Häuser der Andacht nur noch mehr den Verfolgungseifer der Juden und Heiden herausgefordert hätten. Die erhabensten Lehrer predigten also in den bescheidensten Localen. Wurde ja selbst der Weltheiland in einem Stalle geboren, und der Herr der Herrlichkeit in eine Krippe gelegt!

Was die Zeit für den Gottesdienst betrifft, so verhält es sich damit ähnlich, wie mit dem Ort. Die absolute Geistigkeit Gottes, die der Heiland der beschränkten Auffassung der Samariterin entgegenstellt (Joh. 4, 21 ff.), schließt in sich, daß Er nicht nur überall, sondern auch zu allen Zeiten angebetet werden kann und soll. Das Christenthum hat also im Grunde den früheren abstracten Unterschied zwischen heiligen und profanen Zeiten aufgehoben, wie den Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren und Nationen (vgl. Apg. 10, 11 ff.), und überhaupt den Menschen aus der Knechtschaft der vergänglichen Naturgewalten erlöst. Nach der idealen Auffassung soll das ganze Leben des Christen ein ununterbrochener Sonntag, jeder Tag und jede Stunde dem Dienste des Herrn gewidmet sein, und was uns hier als sittliche Aufgabe vorschwebt, der wir ernstlich nachjagen sollen, das wird dereinst auch seine volle Verwirklichung finden in der ewigen Sabbathruhe der Heiligen, die dem Volke Gottes verheißen ist (vgl. Hebr. 4, 1—11. Apok. 14, 13)[2]). Allein wie die

[1]) Dahin gehört vielleicht Apg. 19, 9, wenn man unter Tyrannus nicht einen Rabbi, sondern, wie wahrscheinlicher, einen heidnischen Rhetor (Suidas erwähnt einen Sophisten dieses Namens) und unter seiner „Schule", in welcher Paulus zwei Jahre lang lehrte, einen philosophischen Hörsaal versteht.

[2]) Diesen idealen Gesichtspunkt hält Dr. Neander in seinen Artikeln „über die christliche Sonntagsfeier" (s. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850. Nr. 26—28) zu einseitig fest, und darum kommt es bei ihm so gar nicht zu einer genügenden Rechtfertigung des Sonntags.

sinnlich räumliche Beschränktheit unseres irdischen Lebens einen örtlichen Cultus verlangt, so macht der zeitliche Charakter unserer Existenz und die Natur unserer Berufsgeschäfte schon der Ordnung halber die Aussonderung gewisser Stunden und Tage für ausschließlich religiösen Gebrauch nothwendig. Während das Wo und Wann, zwar nicht der tieferen A. T.lichen, aber doch der populären jüdischen, sowie der heidnischen Gottesverehrung im Gegensatz gegen das Ueberall und Immer der christlichen Gottesverehrung stand: so kann sich dagegen die letztere unbeschadet ihres Universalismus an Ort und Zeit accommodiren und thut es auch, bis die irdische Ordnung der Dinge ganz in ein himmlisches und ewiges Dasein verklärt sein wird. Aehnlich verhält es sich ja auch mit dem Gebete. Wir sollen immer in Gebetsstimmung und im Gebetsgeiste, unser ganzes Leben soll ein ununterbrochenes Gebet sein (1 Thess. 5, 17); dessenungeachtet müssen wir zu gewissen Zeiten im engeren Sinne beten und unser Herz in Bitte, Fürbitte und Danksagung vor Gott ausschütten.

Zwar scheint der Apostel Paulus auf den ersten Anblick Gal. 4, 8—11, vgl. Kol. 2, 16, alle Aussonderung gewisser Tage, Monate und Jahre zu festlichen Zeiten zu verwerfen; denn er tadelt es an den Galatern als ein Zurückfallen in die Elementar- und Kinderreligion, in das fleischliche Judenthum und die Gesetzesknechtschaft, ja als einen heidnischen Naturdienst, daß sie sich nach ihrer Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum die Beobachtung der jüdischen Sabbathe und Fasttage (ἡμέρας), der Neumonde (μῆνας), der Jahresfeste, wie Ostern, Pfingsten, Laubhütten (καιρούς), der Sabbath- und Jubeljahre (ἐνιαυτούς) von den judaistischen Irrlehrern aufdrängen ließen. Allein man muß bedenken, daß Paulus hier eine sklavisch abergläubische und eine solche Observanz dieser Feste bekämpft, welche davon die Rechtfertigung und Seligkeit Aller, auch der Heiden abhängig machte, ebendamit im Grunde auf Eine Stufe mit dem heidnischen Naturdienst herabsank, da ja Sonne, Mond und Planeten jene Zeitabschnitte verursachen und deßhalb auch von den Heiden göttlich verehrt wurden. Dieser fleischliche, abergläubische und werkheilige Sabbathismus, den wir auch bei den kolossischen Irrlehrern finden (Kol. 2, 16), steht freilich im Widerspruch mit der Grundlehre vom rechtfertigenden, heiligenden und seligmachenden Glauben an Christum, als den alleinigen Erlöser, und mit der evangelischen Freiheit. Daß aber Paulus nicht die Beobachtung festlicher Zeiten an und für sich und unter allen Umständen verurtheile, das beweist sein mildes Verfahren gegen die ängstlichen Judenchristen in Rom (Röm. 14, 5. 6) und seine eigene Praxis, sein sehnliches Verlangen, Pfingsten in Jerusalem zu feiern (Apg. 18, 21; 20, 16; vgl. 1 Kor. 16, 2. 8). Es verhält sich mit diesem Punkte, wie mit dem Gesetze überhaupt: nach seiner zeitlichen und nationalen Form, sowie als sklavisches Joch ist es vom Evangelium aufgehoben, seinem tiefsten Geiste und Wesen nach aber erfüllt, bewahrt und zu einer inneren, freien Lebensmacht der Liebe verklärt worden (Matth. 5, 17), und wie Christus einerseits das Ende des Gesetzes und der Propheten, so ist Er andererseits selbst

der höchste Gesetzgeber und Prophet, und Sein Leben und sein Geist die absolute Norm und Richtschnur des neuen, wiedergebornen Daseins[1]).

Von diesem Gesichtspunkte aus sind nun die festlichen Zeiten der Kirche zu betrachten, nicht als ein jüdisches Joch, sondern als eine heilsame und unentbehrliche Ordnung der evangelischen Freiheit, in der sich der Christ freudig und dankbar bewegt, über das Geräusch des alltäglichen Lebens und Treibens zum Genusse der himmlischen Geistesfeier sich emporschwingt und alle seine Berufsgeschäfte zum Dienste Gottes weiht. Sie sind nicht ein Abfindungsquantum, so daß man (wie leider noch heut zu Tage von vielen Christen in ihrer fleischlich jüdischen Gesinnung geschieht) seine Frömmigkeit auf den Sonntag und die Betstunden beschränkt und da, so zu sagen, seine Rechnung mit Gott wieder für eine ganze Woche in's Reine bringt, um in dieser der Welt desto ungehinderter zu dienen; sondern sie sind ein Mittel, um immer mehr zu dem Beten ohne Unterlaß zu gelangen und den Zustand herbeizuführen, wo der Unterschied zwischen profanen und heiligen Zeiten verschwinden wird, wo wir allezeit vor dem Stuhle Gottes sein und Ihm dienen werden Tag und Nacht (Offenb. 7, 15).

Was zunächst die Eintheilung des Tages betrifft, so schlossen sich die Apostel und ältesten Christen gerne an die jüdische Sitte an und pflegten in der dritten, sechsten und neunten Stunde, d. h. nach unserer Zählung um neun Uhr zur Zeit des Morgenopfers, um zwölf und um drei Uhr zur Zeit des Abendopfers, ihr Gebet entweder im Tempel, oder zu Hause, besonders im Obergemache und auf dem Dache zu verrichten (Apg. 2, 15; 3, 1; 10, 9. 30), wozu noch das regelmäßige Dankgebet vor und nach dem Essen kam (vgl. Matth. 15, 39. Joh. 6, 11. Apg. 27, 35. 1 Kor. 10, 30 f. 1 Timoth. 4, 3—5).

Was sodann die Feier der Wochentage betrifft, so möchte man zwar aus der allgemeinen Praxis des zweiten Jahrhunderts schließen, daß schon im ersten Jahrhundert der Mittwoch und besonders der Freitag, als der Todestag Christi, durch Halbfasten (semijejunia) ausgezeichnet wurden, da solche Sitten nicht so plötzlich entstehen können; allein es läßt sich dafür kein Zeugniß aus dem N. T. anführen. Dagegen steht die apostolische Feier des Sonntags, als des Auferstehungstages Christi, fest und bedarf wegen ihrer Wichtigkeit einer ausführlicheren Erörterung.

§. 139. Der christliche Sonntag.

Für den Wochengottesdienst war durch das mosaische Gesetz, ja schon durch die ursprüngliche Ordnung der Schöpfung der siebente Tag als heiliger Ruhetag festgesetzt, d. h. nicht zu träger Unthätigkeit, sondern zur Anbetung

[1]) Vgl. Röm. 3, 27, wo von einem „Gesetze des Glaubens", Gal. 6, 2, wo von einem „Gesetze Christi", und Röm. 8, 2, wo von einem „Gesetze des Geistes und Lebens" die Rede ist.

Gottes, also zur höchsten und seligsten Geistesarbeit bestimmt. Zwar pflegten die Christen, nach dem Vorbild der täglichen Morgen- und Abendopfer im Tempel, täglich zu gemeinschaftlicher Erbauung und zum Mahle des Herrn zusammenzukommen; denn die Apostelgeschichte berichtet ausdrücklich von ihnen 2, 46, daß sie „täglich" einmüthig im Tempel anhielten und in den Häusern das Brot brachen, und von Paulus 19, 9, daß er „täglich" in der Schule des Tyrannus zu Ephesus das Evangelium verkündigt habe. Allein damit verbanden sie vom Anfang an die Sitte, Einen Tag in der Woche noch in ganz besonderem Sinn für den Gottesdienst auszusondern, und so auch da, wo die täglichen Zusammenkünfte sich nicht streng durchführen ließen, wenigstens den siebenten Theil der Lebenszeit ausschließlich der Sorge für das ewige Seelenheil zu widmen. Die Judenchristen hielten sich, wie schon bemerkt, an den A. T.lichen Sabbath, zumal in Palästina, feierten aber daneben auch den ersten Wochentag zum Andenken an die Auferstehung ihres Heilandes, und zwar, wie es scheint, schon vom Auferstehungstage an (vgl. Joh. 10, 19. 26). Denn es ist eine ganz unbewiesene und irreführende Behauptung einiger Neueren (auch Neanders), daß die Feier des Sonntags erst später in den paulinischen Gemeinden entstanden und von diesen auf jene übergegangen sei. Die Heidenchristen, für welche das Ceremonialgesetz nicht gegeben war, zeichneten bloß den ersten Tag der Woche, als den Tag der Vollendung der neuen Schöpfung, in dieser Weise aus, und seit der Zerstörung Jerusalems wurde dieß die herrschende Praxis der christlichen Kirche und verdrängte allmählig die Feier des jüdischen Sabbaths[1]).

Der apostolische Ursprung der christlichen Sonntagsfeier läßt sich schon mit ziemlicher Sicherheit aus mehreren Stellen des N. T. ableiten, zumal wenn man die unzweideutigen Zeugnisse der Tradition aus dem Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts dazu nimmt, wonach die Sonntagsfeier damals schon ganz allgemeine kirchliche Sitte war[2]). Die erste Spur findet sich Apg. 20, 7, woraus wir sehen, daß die Christen am ersten Wochentage zur Erbauung und zur Abendmahlsfeier zusammenkamen, und daß Paulus gerade bis zu diesem Tage in Troas verweilte, um sich noch recht herzlich und ausführlich mit ihnen „bis um Mitternacht" über das Reich Gottes zu unterhalten. Ferner erhellt aus 1 Kor. 16, 2, daß sie an demselben nach apostolischer Ver-

---

[1]) Bei einzelnen judenchristlichen Gemeinden im Orient erhielt sich jedoch die jüdische Sabbathfeier noch eine Zeit lang neben der christlichen Sonntagsfeier. Eus. III, 27.

[2]) z. B. in dem Briefe des Barnabas Kap. 15, bei Ignatius Ep. ad Magnes. c. 9 („die Christen feiern nicht mehr den Sabbath, sondern des Herrn Tag, an welchem ihnen ihr Leben durch Ihn aufgegangen ist"), in dem bekannten Schreiben des jüngeren Plinius an Trajan Epist. X, 97, bei Justinus M. u. s. f. Es läßt sich schlechterdings nicht denken, daß ein so wichtiges Institut, wie die christliche Sonntagsfeier, ohne apostolische Sanction, in so kurzer Zeit ganz allgemeine Aufnahme hätte finden und die durch den mosaischen Dekalog gebotene jüdische Sabbathfeier verdrängen können.

ordnung ihre Liebesgaben zum Besten der Armen zurücklegen sollten. Noch wichtiger ist das Zeugniß der später geschriebenen Offenbarung Johannis. Denn während dieser Tag in den beiden paulinischen Stellen noch keinen auszeichnenden, heiligen Namen hat, sondern bloß einfach der erste Wochentag, der erste Tag nach dem Sabbath[1]) heißt: so erscheint er dagegen Apok. 1, 10 bereits unter der bedeutsamen Benennung: „der Tag des Herrn" (ἡ κυριακὴ ἡμέρα), d. h. Christi, auf Welchen bei Johannes Alles bezogen wird. In ähnlichem Sinne heißt das Abendmahl 1 Kor. 11, 20 „des Herrn Mahl". Dieser Ausdruck weist deutlich auf eine religiöse Feier des Sonntags hin, an welchem der heil. Seher die Offenbarung über die künftigen Siege Christi und Seiner Kirche empfing, und zeigt zugleich die Stellung an, welche er im Bewußtsein der ältesten Christen einnahm[2]). Es war nämlich der Tag, den der Herr gemacht und Seiner Gemeinde gegeben hatte, der daher in ganz besonderer Weise Ihm angehört und gewidmet werden soll, der Tag Seiner Auferstehung, d. h. der Vollendung und Versiegelung der neuen Schöpfung und des Triumphes über Sünde, Tod und Hölle. Die Auferstehung Christi ist der Mittelpunkt unseres Glaubens und der Grund unserer Hoffnung, und wir haben allen Grund anzunehmen, daß Er sie Selbst Seinen Jüngern festlich machen wollte, indem Er Ihnen nach Joh. 20, 28 nicht nur an diesem Tage selbst, sondern gerade am achten Tage darauf um des Thomas willen wieder erschien und sie mit Seinem Gottesfrieden segnete, und indem Er am fünfzigsten Tage, ebenfalls einem Sonntage (vgl. §. 54), Seinen heiligen Geist über sie ausgoß, ihn also zugleich zum Geburtstag der christlichen Kirche weihte. In diesen Thatsachen ist die objective göttliche Begründung der Sonntagsfeier zu finden, aus welcher sie sich nothwendig entwickeln mußte. Sie geben uns zugleich einen Wink, wie wir die Idee und Bedeutung des Sonntags im Unterschied vom Sabbath aufzufassen haben.

Denn wie diese neue Schöpfung der Auferstehung Christi und der Gründung Seiner Kirche über die erste Schöpfung Himmels und der Erde erhaben ist und sie zur Vollendung bringt, so auch der christliche Sonntag über den jüdischen Sabbath. Dieser war der Erinnerungstag an die natürliche Schöpfung (2 Mos. 20, 11; 31, 17) und zugleich, was man nicht übersehen darf, an die vorbildliche Erlösung, nämlich den Auszug Israels aus Aegypten, dem Lande der Knechtschaft (vgl. 5 Mos. 5, 15)[3]); der Sonntag dagegen ist

[1]) μία τῶν σαββάτων (vgl. Matth. 28, 1. Marc. 16, 2. Luc. 24, 1), welchen Ausdruck Luther falsch übersetzt hat, indem er σάββατα im eigentlichen Sinne nahm, während es in dieser Verbindung Sabbathwoche heißt.

[2]) Mit Recht bemerkt Weitzel, die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, S. 170: „Warum empfing der Prophet gerade an diesem Tage seine Gesichte? Weil die κυριακὴ der Tag war, an welchem man sich mit ganz besonderer Innigkeit in den Umgang mit dem Herrn, in das beschauliche Leben versenkte, weil man an ihm der Offenbarungen Christi ganz besonders, schon in der Urzeit, gewürdigt worden war."

[3]) Es ist beachtenswerth, daß dieser Auszug in der Nacht vom 14. auf den

die Feier der sittlichen Schöpfung, der Wiedergeburt der Menschheit zu einem gottgeweihten, seligen Dasein, und der vollendeten Erlösung durch Christum, den Fürsten des Lebens und des Friedens. Jener ist nur ein Vorbild und eine Weissagung auf diesen, dieser das Urbild und die Erfüllung von jenem und zugleich ein köstliches Unterpfand jener verheißenen ewigen Ruhe Gottes in der Menschheit und der Menschheit in Gott, jener ununterbrochenen Geistesfeier im himmlischen Canaan (vgl. Hebr. 4, 1—11. Apok. 14, 13). So erstand aus den Trümmern des jüdischen Sabbaths, der durch die Grablegung Christi, durch die Verstoßung des Weltheilandes zu einem Trauertage entweiht worden war[1]), zu gleicher Zeit mit dem Hervorgehen des Erstlings der neuen Creatur aus dem Grabe der alten, die Idee des Tages der ewigen Sonne der Gerechtigkeit, des Sieges über alle Mächte der Finsterniß, der heiligen Geistesfreiheit, der göttlichen Freude, der „Freude im heiligen Geiste", welche auch alle irdische Freude verklären soll. Die zeitliche, unwesentliche Form des mosaischen Sabbathgebotes war abgestreift, sein Kern aber gerettet, vergeistigt und zur süßen Frucht entwickelt. Vom evangelisch christlichen Standpunkte erscheint dieser Tag und seine Feier nicht als ein Joch und Zwang, sondern als ein unschätzbares Privilegium, als eine göttliche Gnadengabe Gottes, als eine wöchentlich wiederkehrende Zeit der Erquickung, des Genusses und der Gemeinschaft Gottes und der Gemeinschaft der Heiligen, und des Vorschmacks der ewigen Seligkeit. War ja in seinem tiefsten Grunde schon der Sabbath des alten Bundes nicht bloß eine Pflicht, sondern zugleich ein Recht zur Ruhe mitten in der Unruhe, ein Privilegium der Freiheit in der irdischen Knechtschaft, nicht bloß eine verbindliche Satzung, sondern zugleich eine gnädige Entbindung von dem damit verknüpften Gebote der ebenfalls nothwendigen sauren Arbeit im Schweiße des Angesichts, eine Erinnerung an die selige Ruhe Gottes und an die Erlösung Seines Volkes, also ein Evangelium im Gesetz, ein „Paradiesgärtlein der Erquickung auf dem fluchbeladenen Acker der Welt". Besonders zeigt die ausdrückliche Rücksicht des vierten Gebotes auf Knechte und Mägde, auf Fremdlinge und selbst auf das lastbare Vieh, und Stellen, wie 2 Mos. 23, 12 und 4 Mos. 10, 10, wo der Sabbath und die Feiertage überhaupt als Tage der Freude und der Erquickung dargestellt werden, diese Absicht der göttlichen Barmherzigkeit und den Zusammenhang des Sabbaths mit dem ursprünglichen Eden der Unschuld, sowie mit dem zukünftigen Eden der Erlösung, wo selbst die seufzende Creatur vom Dienste der Eitelkeit befreit werden soll zur seligen Freiheit der Kinder Gottes (vgl. Röm. 8, 19 ff.). Dieser süße Kern des Evangeliums, der schon unter der Hülle des alttestamentlichen Gesetzes verborgen war, kommt zur vollen Erscheinung und Realität in Christo, der Sich

---

15. Nisan nicht auf den siebenten, sondern auf den ersten Wochentag, also den Sonntag fiel, wie sich aus einer Vergleichung von 2 Mos. 12, 1—6 mit 2 Mos. 16, 1 und 5 ff. ergiebt.

[1] In demselben Sinne nämlich, in welchem durch Seine Kreuzigung der Tempel abgebrochen, d. h. der ganze Tempelcultus ungültig geworden war, vgl. Joh. 2, 19.

auch in diesem Sinne den Herrn des Sabbaths nennt (Matth. 12, 8), wie umgekehrt der Sonntag Sein Tag heißt. Denn Christus ist des Gesetzes Ende dadurch, daß Er es erfüllt hat. Er ist unser Friede (Eph. 2, 14), unsere Ruhe von allen Gesetzeswerken und ihrer Unruhe, die Erquickung aller Mühseligen und Beladenen (Matth. 11, 28), und macht, als das wahre Licht der Welt, als die ewige Geistersonne, den ersten Wochentag zum rechten Sonntag, der auch seinen Planeten, den Werktagen, Licht und Wärme giebt.

Diese directe Ableitung der kirchlichen Sonntagsfeier aus dem lebendigen Mittelpunkte des Evangeliums, dem auferstandenen Lebensfürsten Jesus Christus, ist sicherlich die urchristliche und die besonders dem Lehrbegriffe des Paulus am meisten entsprechende, während die ausschließlich gesetzliche Begründung derselben auf das vierte Gebot einmal die Verlegung des Sabbaths vom siebenten auf den ersten Wochentag nicht hinlänglich erklären kann, und sodann mit klaren Aussprüchen des N. T.'s durchaus unvereinbar ist. Denn der Herr bekämpft mehrmals den fleischlichen und engherzigen Sabbathismus und scrupulösen Rigorismus der Juden, Matth. 12, 1—8; 9—14. Marc. 2, 27. Joh. 7, 22. 23; und ebenso der Apostel Paulus, Gal. 4, 8—11. Kol. 2, 16. 17, wo er die Sabbathe und andere Feste des A. Bundes als bloße Schattengebilde darstellt und von ihnen auf Christum, als das lebendige, leibhaftige Wesen hinweist [1]). Nach unserer Auffassung war der siebente Tag, als der Begräbnißtag Jesu, zum christlichen Wochenfest gar nicht geeignet, sondern allein Sein Auferstehungstag, und es ist ächt evangelisch, mit der Dankbarkeit für die göttliche Gnadengabe, mit der festlichen Erinnerung an die erlösende Liebe, der wir Alles verdanken, zu beginnen und darauf unser eigenes Werk zu gründen. „Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebt." Uebrigens ist dabei zu bedenken, daß selbst der alttestamentliche Sabbath zwar der siebente Tag der Werke Gottes, nicht aber der Werke des Menschen, vielmehr für die Stammeltern der erste Tag nach ihrer vollendeten Schöpfung war, an welchem sie unter Gottes segnendem Wohlgefallen feierten, um dann ihr Tagewerk im Paradies zu beginnen [2]). Der wesentliche Kern des vierten Gebotes ist nicht die Wahl des Sonnabends, denn vor Gott sind ja alle Tage gleich, sondern die allgemeine Forderung, daß je sechs Tage der Arbeit und je der siebente Tag um der Wohlfahrt des Leibes

---

[1]) Es giebt bloß Eine Stelle im N. T., welche die gesetzliche Ansicht zu begünstigen scheint, nämlich Matth. 24, 20: „Bittet, daß eure Flucht nicht geschehe im Winter, noch am Sabbath." Allein einmal ist hier nicht vom christlichen, sondern vom jüdischen Sabbath die Rede und sodann kommt hier der Sabbath bloß in Betracht als eine in damaliger Zeit hemmende Potenz im Parallelismus mit dem Winter (vgl. Hengstenberg's Kirchenzeitung, 1851. S. 47). Denn sonst würde die Stelle zu viel beweisen und den pharisäischen Legalismus und Rigorismus in der äußeren Beobachtung bestärken, den doch der Herr ganz unzweideutig in den oben angeführten Stellen bestreitet.

[2]) Vgl. über diesen Punkt einen geistvollen Aufsatz in der „Evang. Kirchenzeitung", 1850. S. 720.

und der Seele willen der Ruhe gewidmet, oder daß der siebente Theil unserer irdischen Lebenszeit den irdischen Berufsgeschäften entzogen und ausschließlich Gott und der Sorge für das Seelenheil geweiht werden solle. Sodann darf man aber die A. T.liche Sabbathfeier auch nicht in einen abstracten Gegensatz zu den übrigen Tagen stellen, sondern muß sie als die Spitze des ganzen jüdischen Gottesdienstes auffassen. Denn das Gesetz verlangt ja neben derselben auch die Feier der jährlichen Feste und die Darbringung der täglichen Morgen- und Abendopfer, 4 Mos. 28, 3—8. Die bei vielen Theologen beliebte Lostrennung des Ceremonialgesetzes vom Moralgesetz hat sehr wenig Grund in der Schrift, wo jenes vielmehr nur als die weitere Ausführung des Dekaloges erscheint. Die Hannah, welche „nimmer vom Tempel kam und Gott diente mit Fasten und Beten Tag und Nacht" (Luc. 2, 37), erfüllte den tieferen Geist des mosaischen Sabbathgebotes.

Auf der anderen Seite müssen wir aber mit der bloß gesetzlichen Ansicht auch, und zwar noch viel entschiedener, das entgegengesetzte und viel schädlichere Extrem einer gesetzlosen oder antinomistischen Auffassung des Sonntags verwerfen, welche ihm seine göttliche Basis nimmt, ihn auf bloße Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitsrücksichten gründet und immer folgerichtig zu größerer oder geringerer Profanation desselben führt. Im Gegensatz gegen sie hat die gesetzliche Anschauung, wenn sie nur die evangelische nicht ausschließt, ihr volles Recht und ihre Begründung in dem Verhältniß des Sabbaths zu der ursprünglichen Ordnung der Schöpfung und in seiner organischen Stellung im Dekalog neben den ewig gültigen sittlichen Geboten Gottes. Es giebt auch einen pseudopaulinischen, übertriebenen und gefährlichen Evangelismus, welcher die Bedeutung und fortdauernde Nothwendigkeit des göttlichen Gesetzes verkennt und in Zuchtlosigkeit ausartet. Das Gesetz ist noch immer ein Zuchtmeister der Unbekehrten auf Christum, und für die Bekehrten selbst der Ausdruck des heiligen Gotteswillens und das Regulativ ihres sittlichen Wandels. Darum ist denn auch die Feier des Sonntags nicht bloß Privilegium, sondern zugleich Pflicht und Gebot für alle Christen, ein wohlthätiges Zucht- und Gnadenmittel für das Volk, ein unentbehrliches Förderungs- und Bewahrungsmittel der öffentlichen Sittlichkeit und Religion, ein mächtiger Damm gegen die Fluthen des Unglaubens, eine eherne Mauer um das Wort Gottes herum und die Quelle unermeßlichen Segens für Haus, Staat und Kirche[1]).

So ist also der christliche Sonntag, diese „Perle der Tage", und seine

[1]) Dieß beweist vor Allem unwiderleglich das Beispiel Englands, Schottlands und der Vereinigten Staaten. Gewiß hat daher der englisch-amerikanische Realismus und reformirte Legalismus sein Recht gegen den deutschen Idealismus und lutherischen Evangelismus. Wenn auch jener von der Gefahr des Pharisäismus nicht ganz freigesprochen werden kann, so ist dagegen dieser factisch nur zu oft in Sadducäismus ausgeartet, und was die Sonntagsfeier insbesondere betrifft, so ist für die öffentliche Sittlichkeit ein Zuviel gewiß weniger schädlich und weit mehr nützlich, als ein Zuwenig.

Heiligung bereits in der Schöpfung, Gesetzgebung und Erlösung, in den Bedürfnissen der Natur, wie des Glaubens gegründet, ein seliges Vorrecht und eine heilige Pflicht, ein Gnadengeschenk und ein Gnadenmittel, eine himmlische Ruhe in der irdischen Unruhe, eine Vorfeier und ein Angebinde des ewigen Sabbaths der vollendeten Gemeinde der Heiligen.

§. 140. Die Jahresfeste.

Was endlich die Jahresfeste betrifft, so haben wir darüber zwar fast keine Spuren im N. T.; aber es gilt von ihnen gewiß im Wesentlichen dasselbe, was vom Sabbath, d. h. die jüdischen Feste sind nach ihrer zeitlichen, nationalen und vorbildlichen Form aufgehoben, nach ihrem Wesen aber bewahrt und durch die Beziehung auf Christum vergeistigt und verklärt oder durch andere ersetzt worden. Die Jahresfeste, nämlich das Pascha (2 Mos. 12, 1—28; 23, 15. 3 Mos. 23, 4—8. 5 Mos. 16, 1—8), das Wochenfest oder Pfingsten (2 Mos. 34, 22. 3 Mos. 23, 15. 16. 5 Mos. 16, 10), das Laubhüttenfest (2 Mos. 23, 34—42. 5 Mos. 16, 12—15) und der große Versöhnungstag (2 Mos. 23, 26—30. 3 Mos. 16, 1—34), ruhen bekanntlich ebenfalls auf göttlicher Einsetzung, und es ist willkührlich, dieselben ganz zu verwerfen und daneben die ewige Verbindlichkeit des Sabbathgebotes zu behaupten, da sich das Moral- und Ritualgesetz nicht auf eine so abstracte Weise von einander trennen lassen, wie denn auch Paulus alle festlichen Zeiten gleichmäßig im Auge hat, wo er gegen die judaistische, werkheilige und abergläubische Feier derselben polemisirt (Gal. 4, 10. Kol. 2, 16; vgl. Röm. 14, 5. 6). Sodann hatten sie eine typische Bedeutung auf die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte, nämlich das Paschafest auf den Tod und die Auferstehung Christi, des wahren Paschalammes und Erlösers Seines Volkes aus der geistigen Knechtschaft der Sünde, und das Pfingstfest auf die Gründung der christlichen Kirche und die Einsammlung der Erstlingsgarben in die Scheunen des ewigen Lebens.

Diese beiden Feste, Ostern und Pfingsten, wurden daher in christlicher Umbildung, als Fest der Auferstehung des Herrn und der Ausgießung Seines heiligen Geistes, von der Kirche zuerst, und zwar im zweiten Jahrhundert schon ganz allgemein und ohne Widerspruch gefeiert, wovon sich ein ziemlich sicherer Rückschluß auf die apostolische Periode machen läßt. Zwar ist z. B. von Neander behauptet worden, daß im N. T., wenigstens bei Paulus, keine christlichen Jahresfeste vorkommen; aber wir halten dafür, daß die Spuren von einer urchristlichen Osterfeier fast ebenso stark sind, als die für die apostolische Feier des Sonntags, und daß dieselben in Verbindung mit glaubwürdigen Documenten aus der nächstfolgenden Zeit hinlängliche Beweiskraft enthalten. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene war von Anfang an der Kern und Stern des christlichen Bewußtseins, und der Sonntag erhielt seine festliche Bedeutung durchaus von dem Factum der Auferstehung, war gleichsam ein wöchentlich wiederkehrendes fröhliches Osterfest, wie der Freitag ein Er-

innerungstag des Todes Christi und darum ein Tag des Fastens und der geistlichen Traurigkeit. Von den Judenchristen läßt es sich von vorn herein gar nicht anders denken, als daß sie mit dem Sabbath, mit der Beschneidung und mit dem ganzen Ceremonialgesetz zugleich alle von Gott durch Moses eingesetzten Jahresfeste nach dem Vorbilde des Herrn, der besonders das Pascha in Jerusalem zu feiern pflegte (Joh. 2, 13; 5, 1; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 7, 2; 10, 22), beobachteten und eine christliche Idee in sie hineinlegten. Das Unterscheiden von Tagen Röm. 14, 5 bezieht sich sicherlich nicht bloß auf den Sabbath, sondern auf die festlichen Zeiten überhaupt. Für Paulus war Christus, der Gekreuzigte und der Auferstandene, so sehr der Mittelpunkt seines ganzen Glaubens und Lebens, daß ihn die jährlich wiederkehrenden Erinnerungstage dieser großen Thatsachen gewiß von besonders wichtiger Bedeutung sein mußten. „Er rühmt sich," sagt Weitzel[1]), „daß er nichts wisse, als Jesum Christum den Gekreuzigten: ist Christus nicht auferstanden, so ist unser Glaube eitel, ruft er aus, so sind wir noch in unseren Sünden; der heilige Geist ist ihm das Siegel der Gotteskindschaft, der Bürge einer fröhlichen Auferstehung, die Seele und das Band der christlichen Gemeinschaft, die Quelle der Geistesgaben; Tod und Auferstehung zusammen mit der Ausgießung des Geistes sind die Fundamente, auf welchem sein ganzes Christenthum ruht. Den Urapostеln war die Jahreszeit jener Ereignisse eine heilige Festzeit, warum sollte sie nicht auch für Paulus, der ja selbst die Gemeinschaft mit jenen und mit der Urgemeinde angelegentlich unterhielt, eine wichtige Erinnerungszeit gewesen sein?" Zwar ist allerdings die Auslegung von 1 Kor. 5, 7. 8 streitig, wo Paulus Christum das für uns geschlachtete Osterlamm nennt und zur Osterfeier im Süßteige der Lauterkeit und Wahrheit, d. h. im Geiste Christi, Der uns von allem Sauerteig der Sünde befreit hat, auffordert. Dieß kann sich möglicher Weise auf die immerwährende Osterfeier im Inneren des Herzens und durch einen heiligen Wandel beziehen; da aber der Brief nach 1 Kor. 16, 8 kurz vor Ostern geschrieben wurde, so ist es ganz natürlich und höchst wahrscheinlich, daß der Apostel auf dasselbe anspielt und von der jüdischen Feier die christliche unterscheidet, also als schon vorhanden voraussetzt. Es ist gewiß nicht zufällig, daß er in seiner eigenen heidenchristlichen Gemeinde von Ephesus gerade die Pfingstzeit abwartete und einen Werth darauf legte, sie noch in ihrer Mitte zuzubringen (ἐπιμενῶ δὲ ἐν Ἐφέσῳ ἕως τῆς πεντεκοστῆς), ähnlich wie er in Troas bis zum nächsten Sonntag verweilte (Apg. 20, 6). Dazu kommt aber noch der ausdrückliche Bericht der Apostelgeschichte, welcher keinem Zweifel über diesen Punkt mehr Raum läßt, daß Paulus a. 58 Ostern in der ebenfalls heidenchristlichen Gemeinde von Philippi zubrachte und erst nach diesem Fest abreiste, und daß er dann eilte, ja selbst an Ephesus vorbeischiffte, um ja noch das Pfingstfest in Jerusalem feiern zu können, Apg. 18, 21; 20, 6. 16.

[1]) In seiner Schrift über die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte, 1848. S. 180.

Endlich aber verdienen hier die Zeugnisse aus dem zweiten Jahrhundert alle Beachtung. In den bekannten Paschastreitigkeiten nämlich, welche sich auf die Zeit der Jahresfeier des Todes und der Auferstehung Christi, nicht aber auf die Feier selbst bezogen (denn darin war man damals schon allgemein einverstanden), beriefen sich eine Menge der glaubwürdigsten Zeugen, der ephesinische Bischof Polykrates mit seinen sieben Vorfahren, die Bischöfe Melito, Thraseas, Sagaris, für ihre kleinasiatische Sitte, das christliche Pascha nach jüdischer Chronologie am 14. Nisan zu feiern, ausdrücklich auf die Autorität des Apostels Johannes; ja der ehrwürdige Polykarp von Smyrna, sein unmittelbarer Schüler und Freund, versicherte um 160 den römischen Bischof, daß er selbst mit diesem Apostel Ostern nach orientalischer Weise gefeiert habe, und daß auch die übrigen Apostel, mit denen er verkehrt, also wohl namentlich Philippus in Hierapolis, damit übereingestimmt haben. Auf der anderen Seite berief sich die römische Kirche für ihre abweichende, später allgemein adoptirte Sitte, Ostern nicht an einem bestimmten Monatstage, sondern an einem bestimmten Wochentage, nämlich den Tod Jesu immer an einem Freitag, die Auferstehung immer an einem Sonntage zu feiern, mit derselben Zuversicht auf ihre ältesten Bischöfe und auf die Anordnung der Apostel Petrus und Paulus. Diese Streitigkeiten haben höchst wahrscheinlich ihren letzten Grund in einer unwesentlichen Differenz, die schon in der Praxis der verschiedenen Apostel und apostolischen Gemeinden bei aller Einheit und Harmonie des Geistes Statt fand, je nachdem entweder die Rücksicht auf das jüdische Vorbild, das A. T.liche Pascha, welches immer am 14. Nisan begann, mochte dieser nun auf einen Freitag fallen oder nicht, oder die Rücksicht auf den eigentlichen Todes- und Auferstehungstag Christi, also Freitag und Sonntag, vorwaltete [1]).

Ostern und Pfingsten sind aber die einzigen Jahresfeste, welche sich auf die apostolische Periode zurückführen lassen. Von der Feier anderer Feste, etwa des Weihnachtsfestes, findet sich im N. T. nirgends eine Spur. Erst später ging die Kirche von dem Centrum ihres Glaubens, nämlich dem gekreuzigten und auferstandenen Christus, auf den Anfangspunkt Seines gottmenschlichen Lebens zurück und fixirte eine besondere Feier für das Mysterium der Incarnation.

§. 141. Die einzelnen Bestandtheile des Cultus.

Die regelmäßigen Bestandtheile des apostolischen Gottesdienstes waren **Predigt, Schrifterklärung, Gebet, Gesang, Bekenntniß des Glaubens und Feier der Sacramente.** Dazu kamen dann noch außerordentliche Elemente hinzu, wie das Weissagen, das Zungenreden und dessen Auslegung, wovon bereits in dem Abschnitt über die Geistesgaben gehandelt

[1]) Vgl. über diese ganze Oster-Controverse, welche wir im zweiten Bande näher besprechen werden, die soeben angeführte, gründlich gelehrte und schätzbare Schrift von Weitzel.

worden ist[1]). Uebrigens gehören auch diese unter den allgemeinen Begriff der Predigt und des Gebets.

1. Die Predigt begegnet uns in der apostolischen Kirche vorzugsweise als Missionspredigt, als das lebenzündende, gemeindestiftende Element, und in der Form eines einfachen historischen Zeugnisses von Christo, dem gekreuzigten und auferstandenen Weltheilande. Sie war durchaus praktisch, aber durchströmt von den tiefsten Ideen, schmucklos und doch gewaltig, natürlich und doch scharfsichtig die gegebenen Umstände benützend, klar und besonnen und doch fortreißend auf den Flügeln der Begeisterung, nichts wissend als die göttliche Thorheit vom Kreuze (1 Korinther 2, 2), aber mit dieser Fackel alle Lebensverhältnisse beleuchtend und heiligend. Wie sie aus der Fülle des Herzens strömte, so ging sie auch wieder zu Herzen: sie war die Mittheilung des sittlich-religiösen Lebens des Redners an die empfänglichen Zuhörer. Dieß gilt besonders von den prophetischen Erweckungs- und Trostreden, von welchen wir früher gehandelt haben (vgl. S. 482 f.). An ein Herunterlesen ist natürlich bei den Aposteln und Evangelisten nicht zu denken, an ein Studiren, Schreiben und Memoriren in unserem Sinne auch nicht. Dafür war aber ihr ganzes Leben ein ununterbrochenes Studium des Wortes, ein stetes Leben und Weben in der Gemeinschaft Gottes. Uebrigens fand natürlich bei ihnen ein Unterschied der Begabung statt: die Einen pflanzten, die Anderen begossen, und der Herr gab den Segen zu Beidem (1 Kor. 3, 6). Petrus und Paulus müssen, nach ihren Reden in der Apostelgeschichte und nach ihren Briefen zu urtheilen, gewaltige Erweckungsprediger gewesen sein, während Johannes und Apollos bereits gegründete Gemeinden zu fördern verstanden, und der letztere sich eines mehr rhetorischen Vortrags bediente. Doch hatte Paulus ebensosehr auch die Gabe des Begießens und Aufbauens, wie seine Briefe, die man Predigten an Gläubige nennen kann, zur Genüge zeigen.

2. Das Vorlesen eines Schriftabschnittes, woran sich dann eine erbauliche Auslegung und Ermahnung knüpfte, war alt hergebrachte Sitte in den Synagogen (vgl. Apg. 13, 15; 15, 21), welche sich die Christen gewiß von Anfang an zu eigen machten, da wir sie im zweiten Jahrhundert schon ganz allgemein verbreitet finden. Paulus erklärte die ganze heilige Schrift des A. T.'s für theopneustisch, d. h. vom heiligen Geiste durchweht und durchdrungen, und darum fortwährend zur geistlichen Belehrung und Zurechtweisung der Gemeinde geeignet (2 Tim. 3, 16. 17). Bei den Christen kam nun aber nach der Entstehung der N. T.lichen Literatur zu den jüdischen Parascheen und Haphtharen, d. h. den Lese-Abschnitten aus dem Gesetz oder Pentateuch, und aus den Propheten, auch noch die Vorlesung der Evangelien und der apostolischen Briefe hinzu, oder vertrat ihre Stelle, indem nun nach der ältesten Eintheilung des N. T.'s das Evangelium dem Gesetz, und der Apostolos den Propheten des A. T.'s entsprachen. Die meisten Briefe der Apostel waren

[1]) Vgl. §. 117 ff.

ohnedieß, wie die Evangelien, nicht an einzelne Personen, sondern an die ganze Gemeinde oder an mehrere Gemeinden zugleich gerichtet und schon ursprünglich für gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt, wie dieß aus 1 Thessalonicher 5, 27 und Kol. 4, 16 erhellt. Sie vertraten die mündliche Predigt der Apostel und wurden natürlich doppelt wichtig, als die letzteren vom irdischen Schauplatze schieden.

3. Das Gebet, welches zum Glauben in einem ähnlichen Verhältniß steht, wie das Ausathmen zum Einathmen, ist eine unerläßliche Bedingung zur Erhaltung und Förderung wie der individuellen Frömmigkeit, so auch des religiösen Lebens der Gemeinde, und der directe Verkehr derselben mit dem Gott aller Gnade und Barmherzigkeit. Es äußert sich theils als Bitte um leibliche und geistliche Güter, theils als Fürbitte für alle Stände, zunächst für die Mitchristen und dann für die, die draußen stehen, selbst für Feinde und Verfolger, und endlich als Danksagung für alle empfangenen Wohlthaten, vor Allem für die Erlösung durch Christum[1]). Das, was dem Gebet seinen eigenthümlich christlichen Charakter giebt und ihm die Erhörung in allen Fällen, wenn gleich nicht immer in der vom Beter gewünschten, sondern häufig in einer ganz unerwarteten und zwar viel besseren Form, sichert, ist seine Darbringung im Namen Jesu, d. h. in völliger Uebereinstimmung mit dem heiligen Willen des Herrn und im Geiste des kindlichen, unbedingten und unerschütterlichen Vertrauens (Joh. 16, 24. Matth. 21, 22). Die apostolischen Christen beteten gemeinschaftlich vor allen wichtigen Handlungen, wie vor der Wahl des neuen Apostels (Apg. 1, 24) und der Diakonen (6, 6), bei der Aussendung des Paulus und Barnabas in die Heidenwelt (13, 3), ferner in Noth und Gefahr, wie während der Gefangenschaft des Petrus, wo die Gemeinde zu Jerusalem „ohne Aufhören für ihn zu Gott betete" (12, 5), beim Abschied, wie Paulus mit den Aeltesten von Ephesus that (20, 36), nach der Erfahrung göttlicher Hülfe, z. B. nach der Befreiung der Apostel aus dem Gefängniß, wo uns das psalmartige Dankgebet mit Angabe der auffallenden Wirkung mitgetheilt wird (4, 24—31). Oefter war damit das Fasten als Beförderungsmittel der Andacht verbunden (Apg. 13, 2. 3; 14, 23 bei der Wahl der Gemeindebeamten, vgl. 1 Kor. 7, 5. 2 Kor. 6, 5. Matth. 17, 21), ohne daß es jedoch im N. T. irgendwo gesetzlich geboten wäre (vgl. Matth. 9, 15). — In der Regel betete der Lehrer im Namen Aller[2]), und die Gemeinde bezeugte nach

---

[1]) Vgl. Apg. 2, 42; 6, 4; 16, 16. Röm. 12, 12. Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1, wo vier Arten des Gebets aufgezählt werden (δεήσεις, Bitten besonders zur Abwehr von Bösem, προσευχαί, Bitten um göttliche Wohlthaten, ἐντεύξεις, Fürbitten, εὐχαριστίαι, Danksagungen), Jak. 5, 13 f. 1 Petr. 4, 8; 3, 12. Offenb. 5, 8; 8, 3.

[2]) Apg. 4, 24 heißt es zwar von der Gemeinde: ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ εἶπον. Allein das ist wohl so zu verstehen, daß Einer den gemeinsamen Gedanken und Empfindungen Worte gab, und zwar in diesem Falle ohne Zweifel Petrus, wie man auch aus dem zwei Mal von Jesu gebrauchten Ausdruck παῖς V. 27. 30. vgl. Apg. 3, 13. 26 schließen kann.

jüdischer Sitte ihre Uebereinstimmung durch ein lautes Amen (1 Kor. 14, 16). — Daß die ältesten Christen neben freien Herzensgebeten, deren uns Eines Apg. 4, 24 ff. mitgetheilt wird, und die den jedesmaligen Bedürfnissen und Umständen entsprachen, auch stehende Formulare gebrauchten, wird zwar im N. T. nirgends erwähnt, es wird aber wahrscheinlich theils aus der Analogie der jüdischen Sitte, theils aus der natürlichsten Auffassung von Matth. 6, 9. Luc. 11, 1. 2. Wenigstens haben schon die ältesten Väter die Ansicht, daß Christus im Vaterunser Seinen Jüngern nicht nur den rechten Gebetsgeist anschaulich machen, sondern zugleich ein allgemeines Gebetsformular, wie Matth. 28, 19. 20. ein Taufformular, geben wollte [1]). Daß dieses Mustergebet dazu in der That besonders geeignet sei, wird niemand läugnen, der dessen unerschöpflichen, in wenigen Worten den ganzen Umfang der religiösen Bedürfnisse umfassenden Inhalt zu würdigen weiß.

Ueber die Geberden der Betenden finden wir keine Vorschrift. Beim Kampfe des Herrn im Garten Gethsemane Luc. 22, 41, beim Gebet des Petrus vor der Todtenerweckung der Tabitha Apg. 9, 40, und bei der wehmüthigen Abschiedsscene des Paulus Apg. 20, 36, wird der Kniebeugung Erwähnung gethan, welche auch sehr geeignet ist, das, worauf es natürlich hauptsächlich ankommt, nämlich die demüthige Beugung und Ehrfurcht des Herzens vor dem heiligen Gott und das Gefühl der gänzlichen Abhängigkeit von Ihm, auszudrücken, während sich die aufrechte Stellung und die Erhebung der Hände (vgl. 1 Tim. 2, 8) besonders für das Dankgebet und die festliche Freudenstimmung schickt und daher in der alten Kirche am Sonntag, als dem freudigen Auferstehungstage des Herrn, gebräuchlich war [2]).

4. Der Gesang ist im Grunde vom Gebete, besonders von der Danksagung, bloß durch die Form unterschieden, nämlich durch das festliche Gewand der Poesie, durch die Sonntagssprache der Begeisterung, auf deren Flügeln sich die Gemeinde zur höchsten Stufe der Andacht erhebt und in die himmlischen Harmonieen der Engel und Seligen einfällt. So haben wir hier die zwei edelsten und geistigsten Künste, die Musik und Poesie, in ihrer religiösen Weihe, wie denn alle Kunst zuletzt Cultus werden und zum Preise Gottes, von Dem sie stammt, und zum Genusse der Gemeinde dienen muß. Der Gesang ererbte

[1]) Die Zeugnisse des Tertullian, Cyprian und Origenes setzen den allgemeinen kirchlichen Gebrauch des Mustergebets Jesu wenigstens im zweiten und dritten Jahrhundert außer allen Zweifel. Vgl. darüber Augusti, Handbuch der christlichen Archäol. Bd. II, S. 62 ff.

[2]) Treffend bemerkt Calvin über diese Formen zu dem θεὶς τὰ γόνατα Act. 20, 26: Primus quidem in precibus obtinet interior affectus, sed externa signa, genuflexio, capitis retectio, manuum levatio, duplicem habent usum: prior est, ut membra omnia exerceamus in Dei gloriam et cultum; deinde ut hoc quasi adminiculo exercitetur nostra pigritia. Accedit in solenni et publica precatione tertius usus, quia pietatem suam hoc modo profitentur filii Dei, et alii alios mutuo accendunt ad Dei reverentiam. Sicut autem manuum levatio fiduciae et ardentis desiderii symbolum est, ita humilitatis testandae causa in genua procumbimus.

sich vom Tempel und von der Synagoge sammt den Psalmen unmittelbar in die christliche Kirche, wie der Gebrauch der Doxologieen, Antiphonen, Collecten und der ganzen Psalmodie im orientalischen und occidentalischen Alterthum zeigt. Der Herr Selbst sang mit Seinen Jüngern bei der Einsetzung des heil. Abendmahls (Matth. 26, 30. Marc. 14, 26), und zwar wahrscheinlich die bei der jüdischen Paschafeier gebräuchlichen Hallelujah-Psalmen (Ps. 113—118), und weihte dadurch den Psalmengesang als den neuen christlichen Gemeindegesang ein. Paulus empfiehlt ausdrücklich Eph. 5, 19 und Kol. 3, 16 die gemeinschaftliche Erbauung durch Psalmen, Hymnen und geistliche Oden. Daneben übten die Christen den Gesang auch privatim und in kleinerem Kreise, wie aus dem Rathe des Jakobus 5, 13: „Leidet jemand unter euch, so bete er; ist jemand gutes Muthes, so singe er Loblieder," und aus dem Factum Apg. 16, 25 hervorgeht, wonach Paulus und Silas im finsteren Kerker und in der Mitternacht dem Herrn einen Hymnus anstimmten und sich dadurch über die Trübsal erhoben.

Ohne Zweifel wurden zunächst die Psalmen des A. T.'s, welche ja, im Lichte der N. T.lichen Erfüllung, noch heut zu Tage ein unerschöpflicher Quell der Erbauung und geistlichen Erquickung sind, von den apostolischen Gemeinden, zumal von den Judenchristen gebraucht; daneben aber sproßten wohl schon damals, besonders unter den Heidenchristen, eigenthümlich christliche Lieder, wie Blumen im sonnigen Frühling, aus der Begeisterung der ersten Liebe hervor[1]). Mehrere Abschnitte des Evangeliums Lucä gingen frühzeitig, vielleicht schon im ersten Jahrhundert, als Gesänge in den Kirchengebrauch über, nämlich der Lobgesang der himmlischen Heerschaaren (Luc. 2, 14, das sogenannte „Gloria"), der Abschied des Simeon (2, 29), der herrliche Lobgesang der Maria (1, 46 ff., das „Magnificat") und des Zacharias (1, 68 ff., das „Benedictus"). Das kurze Dankgebet, welches Apg. 4, 24—30 aufbewahrt ist, hat einen psalmartigen Charakter (vgl. besonders Ps. 2) und läßt sich leicht in metrische Form bringen. Höchst wahrscheinlich finden sich auch in mehreren Stellen der Briefe Bruchstücke aus solchen urchristlichen Liedern, wie schon die poetische und zum Theil geradezu metrische Form andeutet, nämlich Eph. 5, 14[2]). 1 Tim. 3, 16, (zumal wenn man hier mit den gewichtigsten Autoritäten ὃς liest; denn diese Lesart erklärt sich am besten aus der Annahme eines hymnologischen Fragmentes, das in sechs Parallelsätzen und in melodischem Rhythmus eine Christologie in

---

[1]) Vielleicht sind diese christlichen Lieder unter den „Hymnen und Oden" Eph. 5, 19 im Unterschied von den „Psalmen" zu verstehen.

[2]) Zu diesem Citate bemerkt Stier (Comment. I, S. 285), nachdem er die irrigen Beziehungen auf mehrere jesajanische Stellen widerlegt hat, treffend: „Der Ap. citirt mit gleicher Ehre, wie die Schrift, hier ein aus der Schrift und dem Geiste (dem prophetischen Geiste, der in der Gemeinde waltete) geflossenes Wort liturgischen Gesanges, aus dem damaligen lebendigen Gesangbuch neben der Bibel." Schon Theodoret führt es als die Meinung einiger Ausleger an, daß Paulus Eph. 5, 14 ein hymnologisches Bruchstück citire.

nuce enthält), 2 Tim. 2, 11 (wo das γάρ ebenfalls auf ein Citat, und der parallele und rhythmische Bau der Stelle auf ein poetisches Citat schließen läßt) und Jak. 1, 17 (wo die Worte von πᾶσα bis τέλειον einen Hexameter bilden). Sodann enthält die Apokalypse mehrere lyrische Stücke, Lieder der vollendeten Gerechten zum Preise des Lammes, woraus uns die Friedenslüfte der Ewigkeit anwehen. Ueberhaupt ist dieses Buch voll von Doxologieen und Antiphonen, vgl. Apok. 1, 4—8; 5, 9—14; 11, 15—19; 15, 3 f.; 21, 1 bis 8; 22, 10—17. 20. Endlich haben wir bereits gesehen, daß auch das Zungenreden nach der Beschreibung des Paulus nichts anderes war, als eine eigenthümliche Art des Gebets und Gesangs in der Sprache der ekstatischen Begeisterung[1]).

5. Alle bisherigen Cultushandlungen sind zugleich Bekenntnisse des Glaubens. Ob es neben ihnen noch ein besonderes Bekenntniß gegeben habe, etwa bei der Taufe, das werden mir im nächsten §. untersuchen, wo wir zum letzten Elemente des Cultus, der Verwaltung der Sacramente, übergehen.

§. 142. Die heilige Taufe. (Anmerkung über Untertauchung und Besprengung.)

6. Endlich ist ein wesentlicher Bestandtheil des christlichen Cultus die Verwaltung der Sacramente, d. h. heiliger Gebräuche, durch welche, auf Grund eines ausdrücklichen Befehls Christi, unter sichtbaren, sinnlichen Zeichen eine unsichtbare Gnadengabe nicht nur dargestellt, sondern auch den Empfänglichen mitgetheilt und versiegelt wird[2]). Dahin gehören die Taufe und das Abendmahl, welche als wirksame Zeichen, Unterpfänder und Gnadenmittel des neuen Bundes an die Stelle der A. T.lichen Vorbilder, der Beschneidung und des Osterlammes, getreten sind. Sie verhalten sich im Allgemeinen zu einander, wie Wiedergeburt und Heiligung, wie Entstehung und Wachsthum des christlichen Lebens. Das Abendmahl ist daher wiederholbar, die Taufe aber nicht.

---

[1]) ein προσεύχεσθαι oder ψάλλειν τῷ πνεύματι 1 Kor. 14, 15. 16; vgl. oben §. 117.

[2]) Der Ausdruck „Sacrament", womit die Vulgata häufig das griechische μυστήριον, Geheimniß, übersetzt (z. B. Eph. 3, 3. 9; 5, 32. Offenb. 1, 20; 17, 7), wurde seit Tertullian in den kirchlich-theologischen Sprachgebrauch aufgenommen, aber der Umfang seines Begriffs, mithin auch die Zahl der Sacramente, blieb lange sehr unbestimmt. Katholiken und Protestanten stimmen mit einander darin überein, daß drei Momente zu einem sacramentum im engeren Sinne gehören: ein signum visibile, eine gratia invisibilis und ein mandatum divinum; nur finden jene diese drei Kennzeichen bei sieben heiligen Kirchengebräuchen, diese bloß bei der Taufe und dem Abendmahl, weil nach protestantischer Lehre das bloße Urtheil der Kirche noch kein mandatum divinum constituirt, sondern ein ausdrückliches Gebot Christi oder der Apostel in dem Worte der Schrift dazu erforderlich ist.

Die Taufe, welche der Herr bei Seinem Abschiede von der Erde eingesetzt hat (Matth. 28, 19; vgl. Marc. 16, 16. Joh. 3, 5), begegnet uns in der christlichen Form gleich am ersten Pfingstfest in der engsten Verbindung mit der evangelischen Predigt als das kirchenstiftende Sacrament und als das äußere Medium der Sündenvergebung und der Mittheilung des heil. Geistes (Apg. 2, 38). Sie ist der feierliche Ritus der Aufnahme und Einverleibung in die Gemeinschaft der sichtbaren Kirche und ihres Hauptes Jesu Christi. Daher nennt sie Paulus ein Anziehen Christi (Gal. 3, 27), eine Verbindung zu Einem Leibe in Einem Geiste (1 Kor. 12, 13), ein Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung des heil. Geistes (Tit. 3, 5; vgl. Joh. 3, 5), ein Begrabenwerden mit Christo und Wiederaufstehen mit Ihm zu einem neuen, Gottgeweihten Leben (Röm. 6, 4). Ihrer Idee und göttlichen Abzweckung nach fällt also die Taufe mit der Wiedergeburt zusammen und bezeichnet den schöpferischen Anfang der Gnadenwirkungen des heiligen Geistes, von Dessen reinigender und erneuernder Kraft das Wasser ein angemessenes Symbol ist. In der Wirklichkeit aber coincidirt der äußere Act nicht immer mit dem inneren Vorgang, wobei dann der allgemeine Satz gilt, daß die Ausnahme die Regel nicht aufhebt, sondern bestätigt, und daß die Untreue des Menschen die Treue Gottes nicht umstoßen kann. Die Mittheilung der göttlichen Verheißung oder der sacramentalen Gnade geschieht nicht magisch und mechanisch, sondern ist sowohl bei der Taufe als beim Abendmahl an gewisse Bedingungen geknüpft, nämlich objectiv an die schriftgemäße Verwaltung von Seiten des fungirenden Dieners der Kirche, und subjectiv an die Buße und den Glauben von Seiten des Empfängers. Wo diese Bedingung fehlt, da kehrt sich der Segen in Fluch, und das Sacrament ist mithin, wie das Wort Gottes, den Gläubigen ein Geruch des Lebens zum Leben, den Unwürdigen aber ein Geruch des Todes zum Tode (vgl. 1 Kor. 11, 29). In der Apostelgeschichte Kap. 8, 13. 16. 18 ff. haben wir an dem Heuchler Simon Magus ein Beispiel von einer bloß äußerlichen Wassertaufe ohne die Feuertaufe des heil. Geistes, während umgekehrt Cornelius und die Seinigen mitten unter der Predigt des Petrus den heil. Geist empfingen, ehe sie getauft waren, 10, 44 ff. Dessenungeachtet erfolgte auch im letztern Falle der äußere Act, und zwar nicht als eine leere Ceremonie, sondern als objective Bestätigung und göttliche Versiegelung der empfangenen Gnadengüter. Wenn gleich Gott absolut frei ist und Sein Geist weht, wie und wohin er will (Joh. 3, 8), so ist doch die Kirche an Seine Ordnungen gebunden und hält daher mit Recht an dem Grundsatz fest, daß die Taufe — natürlich nicht ohne den Glauben, sondern mit dem Glauben — im Allgemeinen zur Seligkeit nothwendig sei, während sie andererseits mit demselben Rechte behauptet, daß nicht die Entbehrung (welche ja die Folge unvermeidlicher und unverschuldeter Umstände sein kann, wie beim bußfertigen Schächer am Kreuze und bei einer Bekehrung in wasserloser Wüste), sondern die bewußte Verachtung des Sacraments verdamme. Beides liegt in dem Ausspruch des Herrn Joh. 3, 5, wo Er die neue Geburt aus Wasser und Geist als uner-

läßliche Bedingung des Eintritts in das Gottesreich darstellt, und Marc. 16, 16, wo Er nicht den Getauften als solchen, sondern bloß den gläubigen Getauften selig spricht, andererseits nicht den Ungetauften als solchen, sondern bloß den Ungläubigen verdammt: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden".

Die vollständige Taufformel ist nach dem Befehl Christi Matth. 28, 19 die auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, womit eine Versenkung des Täuflings in das geoffenbarte Wesen, eine Versetzung in die lebendige Gemeinschaft des dreieinigen Gottes ausgedrückt wird, so daß er fortan Ihm geweiht sein, Ihm leben und dienen und Seine segnenden, erlösenden und heiligenden Wirkungen an sich erfahren solle. In der apostolischen Praxis aber finden wir durchweg die abgekürzte Formel: „auf den Namen" oder „im Namen Jesu Christi" oder „des Herrn Jesu", oder bloß „auf Christum taufen" (Apg. 2, 38; 10, 48; 19, 5. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27). Natürlich schloß sie die andere in sich und verpflichtete zur Annahme der ganzen Lehre Christi, mithin auch dessen, was Er von dem Vater und dem heil. Geist gelehrt hatte[1]).

Dem Taufacte ging ein kurzer Unterricht in den Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte und eine Aufforderung zur Buße und zum Glauben an Jesum, als den verheißenen Messias und Weltheiland, voran; die tiefere Begründung in der apostolischen Lehre aber folgte nach, vgl. Apg. 2, 41. 42; 8, 12. 36 ff. 9, 19; 10, 34—48. Hebr. 6, 1 f. Später, als die Zunahme der Proselyten große Vorsicht nothwendig machte, wurde der Unterricht und die Probezeit verlängert.

Wahrscheinlich war es schon in der apostolischen Zeit Sitte, daß der Täufling vor der heil. Handlung ein einfaches Bekenntniß seines bußfertigen Glaubens an Jesum Christum ablegen mußte. Spuren davon finden sich Apg. 8, 37, wo der Kämmerer vor der Taufe auf die Frage des Philippus antwortet: „Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist"[2]); ferner 1 Petr. 3, 21, wo der Apostel von der Taufe sagt, sie sei nicht die Ablegung fleischlichen Schmutzes (wie die gewöhnlichen Waschungen), sondern die Angelobung

---

[1]) Andere meinen, daß diese Stellen gar nicht die Taufformel enthalten, sondern bloß die christliche Taufe kurz so nennen zum Unterschied von der Johannistaufe, vielleicht auch von der jüdischen Proselytentaufe (wenn nämlich die letztere wirklich bis in die Zeit Jesu hinaufreichen sollte, was aber bekanntlich zweifelhaft ist, da sich das älteste Zeugniß für sie erst in der Gemara findet). Dieß paßt zu Apg. 19, 5 recht gut. Gewiß ist, daß gleich nach der Zeit der Apostel in der Regel die Einsetzungsworte Christi gebraucht (vgl. z. B. Justin's Apol. I, 80), daß aber auch die abgekürzte Formel in dem oben angegebenen Sinne noch bis in's dritte Jahrh. für gültig anerkannt wurde (vgl. Neander, K. G. I, 535, und besonders Höfling, das Sacrament der Taufe ꝛc. I, S. 37 ff.)

[2]) Es ist jedoch zu bemerken, daß dieser Vers in den ältesten codices A B C (D hat hier eine Lücke) und in mehreren Uebersetzungen fehlt und sich dadurch als eine spätere Interpolation verdächtig macht.

eines guten Gewissens gegen Gott (*συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*), was nach der ältesten Auslegung auf die Fragen und Antworten, den feierlichen Contract des Täuflings mit Gott hindeutet[1]); endlich 1 Tim. 6, 12, wo viele Ausleger, nach dem Vorgange des Chrysostomus, das „gute Bekenntniß vor vielen Zeugen", woran Paulus den Timotheus erinnert, auf die Taufe beziehen, während andere an ein feierliches Gelöbniß bei der Ordination zum Predigtamte denken. Als Muster für dieses Taufbekenntniß bot sich sehr natürlich jenes Urbekenntniß Petri (Matth. 16, 16) und dann die Taufformel selbst (28, 19) dar, und daraus erwuchs allmählig im Laufe des zweiten und dritten Jahrhunderts auf ächt organische Weise und aus dem Glaubensbewußtsein nicht eines einzelnen Individuums, sondern der allgemeinen Kirche das sogenannte apostolische Symbolum, welches, obgleich seiner Form nach nicht von den Aposteln herrührend, ein treues Compendium ihrer Lehre ist, die Hauptartikel des Glaubens an den dreieinigen Gott und Seine Offenbarung von der Schöpfung bis zum ewigen Leben in erhabener Einfalt, unübertrefflicher Kürze, in der schönsten Ordnung und mit liturgischer Feierlichkeit zusammenfaßt und noch heut zu Tage das gemeinsame Band der griechischen, römischen und evangelischen Christenheit ist.

Die Taufe ist ihrer Natur nach, als das Sacrament der Wiedergeburt, ebensowenig wiederholbar, wie die natürliche Geburt. Die Wiedertaufe der Johannisjünger Apg. 19, 5 spricht nicht dagegen. Denn diese hatten bloß die Johannistaufe empfangen, welche den heil. Geist nicht mittheilen konnte (vgl. V. 2) und seit dem ersten christlichen Pfingstfest selbst ihre vorbereitende Bedeutung verlor. Andererseits kann man aus diesem Factum nicht schließen, daß auch die Apostel wieder getauft wurden; denn die wunderbare Geistes- und Feuertaufe am Pfingstfest ersetzte bei ihnen den äußeren Act (vgl. Apg. 1, 5). Die frühere Taufe der Jünger (Joh. 4, 2) vor der Verklärung Christi, also vor der Mittheilung des heil. Geistes (Joh. 7, 39) war von der johanneischen Bußtaufe nicht wesentlich unterschieden, und die specifisch christliche Taufe trat erst mit der Gründung der Kirche am Pfingstfeste hervor.

Was endlich die Art und Weise des äußeren Taufactes betrifft, so war ohne Zweifel die Untertauchung, und nicht die Besprengung, die ursprüngliche, normale Form. Dafür spricht nämlich schon die Bedeutung der griechischen

[1]) *ἐπερώτημα*, eigentlich Frage, kann durch Metonymie wohl auch (wie das lateinische interrogatio bei Seneca de benef. III, 15) sponsio, promissio, da diese durch die Fragen des Taufenden hervorgerufen wurde, oder beides zusammen, den ganzen katechetischen Proceß und feierlichen Vertrag bedeuten. So wenigstens faßten es schon Tertullian und Cyprian. Doch kann man kaum läugnen, daß diese Auslegung etwas Gezwungenes hat. Winer erklärt es: Nachfrage nach Gott, d. h. Hinwendung zu Gott, wo man aber eher *ἐπερώτησις* erwarten würde. Es ist indeß möglich, daß das *ἐπερώτημα* eine Anspielung auf das Anfragen des Hohenpriesters bei Gott mittelst des Brustschildes enthält, wobei er in's Heiligthum ging und sich waschen mußte. Faßt man es dann als meton. consequentis pro causa, so wäre der Sinn: Befähigung zur Anfrage bei Gott, zum freien Zutritt zu Gott.

Wörter *βαπτίζω*, *βάπτισμα*, *βαπτισμός*, womit dieser Ritus bezeichnet wird; sodann die Analogie der Taufe Johannis, der im Jordan (*ἐν*, Matth. 3, 6 vgl. 16, auch *εἰς τὸν Ἰορδάνην* Marc. 1, 9) den Act verrichtete; ferner die N. T.lichen Vergleichungen der Taufe mit dem Zug durch's rothe Meer (1 Kor. 10, 2), mit der Sündfluth (1 Petr. 3, 21), mit einem Bad (Eph. 5, 26. Tit. 3, 5), mit einem Begräbniß und einem Wiederauferstehen (Röm. 6, 4 und Kol. 2, 12); endlich der allgemeine Gebrauch des kirchlichen Alterthums, das immer durch Untertauchung taufte (wie die orientalischen und auch die griechisch-russische Kirche noch heut zu Tage thun) und die Begießung oder Besprengung bloß in dringenden Nothfällen, nämlich bei Kranken und Sterbenden, gestattete[1]).

Anmerkung. — *βαπτίζω* (*εἴς τι*, *ἔν τινι*, auch *πρός τι*), — die Frequentativform von *βάπτω*, aber dem Sinne nach von diesem nicht verschieden, außer daß das letztere neben „untertauchen" auch noch abgeleiteter Weise „färben" bedeutet, — bezeichnet bei den Classikern keineswegs jede Art von applicatio aquae, also auch die infusio und aspersio, ohne alle Rücksicht auf das quantitative Verhältniß des Wassers zum bewässerten Objecte, sondern immer ganze oder doch theilweise immersio. Man vergleiche darüber die classischen Lexika und besonders auch die ausführliche Darstellung dieses philologischen Arguments bei Dr. Alex. Carson, Baptism in its mode and subjects, ch. 2, p. 18—168 (der 5. amerik. Ausg. von 1850). Die Vertheidiger des Ritus der Besprengung machen nun gegen die Baptisten folgende exegetischen Gründe geltend: 1) Im späteren hellenistischen Sprachgebrauch, also bei den LXX und im N. T., hat *βαπτίζειν* zuweilen den allgemeinen Begriff der Waschung und Reinigung (so auch Dr. Robinson in der neuen Aufl. seines Gr. and Engl. Lexicon, p. 118). Dafür kann man sich allerdings mit Sicherheit auf mehrere Stellen berufen, nämlich: Luc. 11, 38 (vgl. mit Marc. 7, 2—4), wo *βαπτίζειν* vom Waschen der Hände vor der Mahlzeit steht (Marcus hat dafür V. 3 *νίπτειν τὰς χεῖρας*), welches im Orient durch Begießung geschah (vgl. 2 Kön. 3, 11); Marc. 7, 4 u. 8, wo von *βαπτισμοί*, d. h. Reinigung der Trinkgefäße, Krüge und Tische die Rede ist; Hebr. 9, 10, wo man unter den *διάφοροι βαπτισμοί* alle Arten der religiösen Reinigung bei den Juden, also auch das Baden (Lev. 14, 9. Num. 19, 7), das Waschen (Num. 19, 7. Marc. 7, 8), das Besprengen (Lev. 14, 7. Num. 19, 12. 19) begreifen muß; ferner die bildliche Phrase *βαπτ. ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*, Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Marc. 1, 8. Joh. 1, 33. Apg. 1, 5 u. 11, 16, wo man nicht wohl an Untertauchung

[1]) Ja Einige wollten nicht einmal diesen sogenannten baptismus clinicorum als eine rechtmäßige Taufe gelten lassen, und selbst Cyprian im dritten Jahrh. wagte die aspersio bloß für den Fall einer necessitas cogens und mit Rücksicht auf eine specielle indulgentia Dei zu vertheidigen (Ep. 76 ad Magn., vgl. Höfling a. a. O. I, S. 48 ff.) Es gab Kirchengesetze, welche den durch Besprengung Getauften den Zutritt zu den Kirchenämtern verwehrten, was jedoch nicht sowohl in der Vorstellung von der Unvollständigkeit ihrer Taufe, als darin seinen Grund hatte, daß sie dieselbe häufig aus Furcht vor dem herannahenden Tode empfingen, auch ihre Vorbereitung nicht so gründlich war. Erst seit dem Ende des 13. Jahrhunderts wurde die Besprengung zur Regel und die Untertauchung zur Ausnahme, und dieß hing theils mit der allmähligen Abnahme der Taufe der Erwachsenen, theils mit Gesundheits- und Bequemlichkeitsrücksichten zusammen, indem nun alle Kinder als infirmi behandelt wurden.

denken kann, da der heil. Geist vielmehr ausgegossen wird; endlich mehrere Stellen der LXX, 2 Kön. 5, 14. 10 (wo es gleichbedeutend mit λούειν steht), Judith 12, 7 (καὶ ἐβαπτίζετο ἐν τῇ παρεμβολῇ ἐπὶ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος). Freilich muß man zugeben, daß auch in diesen Fällen jedenfalls eine reichliche Application von Wasser gemeint ist, wie denn der Zweck des Waschens und Abluirens eine totale Benetzung des betreffenden Objectes verlangt. 2) Die Unwahrscheinlichkeit, daß nach Apg. 2, 41 an Einem Tage während der Pfingstzeit 3000, und bald nachher, Apg. 4, 4, 5000 Personen zu Jerusalem sollten durch Untertauchung getauft worden sein, da es in der Nähe der Stadt im Sommer bloß die Quelle und den Bach Siloam giebt und die Häuser ihr Wasser von Cisternen und öffentlichen Reservoirs beziehen, weßhalb auch Privatbäder in den Häusern dort, wie in Palästina überhaupt, sehr selten sind. In diesem Falle wird man also wenigstens die Idee einer totalen Immersion aufgeben und dafür etwa eine reichliche Begießung des Hauptes substituiren müssen. 3) Endlich führt Robinson a. a. O. und in seinen Bibl. Researches in Palest. II, 182. III, 78 noch an, daß die noch vorhandenen Taufbecken unter den Ruinen der ältesten griechischen Kirchen in Palästina, wie zu Thekoa und Cophna, für die Untertauchung erwachsener Personen nicht groß genug sind, und offenbar nicht für diesen Zweck bestimmt waren.

Diese Gründe dienen allerdings dazu, die jetzt gewöhnliche Form der Taufe durch Begießung einigermaßen exegetisch zu rechtfertigen. Doch setzt es der gewöhnliche Sprachgebrauch von βαπτίζειν, βάπτισμα und βαπτισμός, in Verbindung mit den im Texte angeführten Stellen über die Taufe, mit den klaren Zeugnissen des Alterthums und mit der noch heut zu Tage herrschenden Sitte der orientalischen Kirchen, außer allen Zweifel, daß die völlige oder theilweise Untertauchung im christlichen Alterthum die herrschende Regel war, von welcher man gewiß nicht ohne dringende äußere Umstände abwich. Mithin wird der unbefangene Historiker in diesem Punkte von der Form der Taufe — ganz anders verhält sich's mit dem viel wichtigeren Differenzpunkt über den Gegenstand der Taufe, nämlich die Kindertaufe, vgl. §. 143 — den Baptisten im Wesentlichen vom exegetischen und historischen Standpunkte aus Recht geben müssen, wie auch die meisten deutschen Forscher (vielleicht etwas zu entschieden und ohne gehörige Erwägung der soeben angeführten Gründe für die andere Sitte) thun, z. B. Neander, Ap. G. I, S. 276. Knapp, Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre II, S. 453. Höfling a. a. O. I, S. 46 ff. Auch die englisch-bischöflichen Theologen Conybeare und Hawson bemerken (Life of St. Paul I, 471): „It is needless to add that baptism was (unless in exceptional cases) administered by immersion, the convert being plunged beneath the surface of the water to represent his death to the life of sin, and then raised from this momentary burial to represent his resurrection to the life of righteousness. It must be a subject of regret, that the general discontinuance of this original form a baptism (though perhaps necessary in our northern climates) has rendered obscure to popular apprehension some very important passages of Scripture." Bekannt ist, daß die Reformatoren Luther und Calvin und mehrere altprotestantische Kirchenagenden der Untertauchung den Vorzug gaben, welche ohne Zweifel weit besser geeignet ist, als die Besprengung, die Idee der Taufe, die völlige Reinigung des inneren Menschen, das Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo, sinnbildlich darzustellen. Nur gehen die Baptisten darin zu weit, daß sie in jüdisch-gesetzlichem Buchstabendienst die Untertauchung für die allein gültige Form der Taufe erklären. Die Anwendung von Wasser gehört zwar nothwendig zu diesem Sacrament, die Quantität desselben aber ist gewiß unwesentlich, wie auch die Qualität (ob See- oder Quell- oder Fluß-, ob kaltes oder warmes Wasser). Sonst würde man ja die Wirksamkeit des heil. Geistes an etwas Materielles und Zufälliges binden. Hier haben die Differenzen des Klima's, des Gesundheitszustandes und anderer Umstände gewiß

ihr relatives Recht, und daher hat schon die alte Kirche wenigstens in Bezug auf kranke Katechumenen und Kinder eine Ausnahme gestattet und die Besprengung angewandt.

§. 143. Die Kindertaufe.

Da die apostolische Kirche eine Missionskirche war, so mußte in ihr die Taufe der Erwachsenen überwiegen. Denn die Kindertaufe hat nur Sinn und Bedeutung auf Grund einer bereits bestehenden Mutterkirche und unter Voraussetzung christlicher Erziehung, die natürlich von heidnischen und jüdischen Eltern gar nicht erwartet werden kann. So wird auch heut zu Tage ein Missionar sein Werk nicht mit der Taufe der Unmündigen, sondern mit der Belehrung der Mündigen beginnen.

Es fragt sich nun aber, ob es nicht schon damals neben der Taufe der Erwachsenen, welche der Natur der Sache nach am häufigsten vorkam, in bereits gegründeten Gemeinden eine christliche Kindertaufe gegeben habe, ähnlich wie ihr Vorbild, die Beschneidung, welche zunächst der Stammvater Abraham als Siegel der Glaubensgerechtigkeit (vgl. Röm. 4, 11) empfing, sofort an seinem Sohn Isaak am achten Tage nach dessen Geburt vollzogen (1 Mos. 21, 4) und das Bundeszeichen seiner ganzen männlichen Nachkommenschaft wurde (1 Mos. 17, 10 ff.). Diese Frage müssen wir entschieden bejahen, obwohl wir hier nicht nur die Baptisten, sondern auch die Autorität mancher berühmten pädobaptistischen Theologen, z. B. des ehrwürdigen Dr. Neander, gegen uns haben, der das Vorhandensein der Kindertaufe in der apostolischen Kirche läugnet[1]). Zwar wird sehr häufig selbst von Freunden der Kindertaufe behauptet, daß sich dafür kein directer Beweis aus dem N. T. führen lasse, nicht einmal aus den Stellen der Apostelgeschichte, wo von der Taufe ganzer Familien die Rede ist, Apg. 10, 2. 44—48; 16, 15. 30—33; 18, 8. 1 Kor. 1, 16; 16, 15, weil hier der Kinder nirgends ausdrücklich Erwähnung geschehe, und die betreffenden Familien möglicher Weise aus lauter Erwachsenen bestehen konnten. Allein dieß ist schon an und für sich höchst unwahrscheinlich, da es sich hier nicht bloß von Einem, sondern von fünf Fällen handelt, die noch dazu bloß als Beispiele angeführt werden, von denen sich leicht auf viele ähnliche Fälle schließen läßt. Man sehe sich nur in der nächsten besten Umgebung um, und man wird gewiß finden, daß kinderlose Familien die Ausnahme und nicht die Regel sind. Sodann aber läßt es sich kaum denken, daß sich alle erwachsenen Söhne und Töchter in diesen fünf Fällen so schnell sammt den Eltern zum Uebertritt in eine verachtete und verfolgte Religionsgemeinschaft entschlossen haben, während die Sache gar keine Schwierigkeit hat, wenn die Kinder noch unmündig, also ganz von der Autorität des Vaters abhängig waren. Wir brauchen übrigens auf einzelne Stellen nicht einmal ein besonderes Gewicht zu legen, vielmehr sind wir hier, wie bei so

[1]) A. G. I, 278 ff. Doch ist dabei der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen, daß Neander die Kindertaufe aus dem ächten Geiste des Christenthums, wenn gleich erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, sich entwickeln läßt, während die Baptisten sie als eine unbiblische und widerchristliche Neuerung verurtheilen.

vielen anderen Artikeln des Glaubens, selbst bei der Lehre von der heil. Dreieinigkeit, vor Allem auf den Zusammenhang und Geist der heil. Schrift hingewiesen, der unendlich mehr enthält, als der Buchstabe unmittelbar besagt; und wenn sich darthun läßt, daß die Kindertaufe in der ganzen Anlage und Abzweckung des apostolischen Christenthums eine nothwendige Stelle einnimmt, so wird man daraus bei dem völligen Mangel an Beweisen für das Gegentheil gewiß mit ziemlicher Sicherheit auf die factische Ausübung derselben schließen dürfen.

Der tiefste Grund für die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe innerhalb eines geordneten christlichen Gemeindelebens und unter hinlänglicher Garantie frommer Erziehung — denn nur unter dieser Bedingung vertheidigen wir sie — liegt in der Universalität der Bedeutung Christi, die so weit reicht, als die Menschheit selbst. Er ist nicht nur fähig, sondern auch willig, alle Menschen aller Stände, aller Verhältnisse, aller Geschlechter und aller Altersstufen zu erlösen, mithin ihnen auch die dazu nöthigen Gnadenmittel darzureichen (vgl. Gal. 3, 28). Vor dem Weltheiland verschwinden diese Unterschiede in der gemeinsamen Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit. Ein Christus, der bloß Erwachsene selig machen könnte und wollte, nicht aber auch die Unmündigen, der wäre gar kein Christus, wie ihn das Evangelium lehrt. Einen Theil unseres Geschlechtes um seines Alters willen von den Segnungen des Himmelreichs auszuschließen, dafür findet sich auch nicht die leiseste Garantie in der heil. Schrift, und unsere edelsten Gefühle, unser tiefstes religiöses Bewußtsein empört sich gegen einen solchen Particularismus [1]). In der bedeutungsvollen Parallele Röm. 5, 12 ff. hebt es der Apostel recht angelegentlich hervor, daß das Reich der Gerechtigkeit und des Lebens seiner göttlichen Intention und

---

[1]) Und doch ist dieß die unvermeidliche Consequenz, ja im Grunde schon die principielle Voraussetzung des Baptismus. Dr. Alex. Carson, sein gelehrtester Vertheidiger, spricht es unverhohlen aus (Baptism in its mode and subjects p. 173), daß die Kinder nicht durch das Evangelium und nicht durch den Glauben selig werden können: The Gospel has nothing to do with infants, nor have Gospel ordinances any respect to them. „The Gospel has to do with those who hear it. It is good news; but to infants it is no news at all. They know nothing of it. The salvation of the Gospel is as much confined to believers, as the baptism of the Gospel is. None can ever be saved by the Gospel who do not believe it. Consequently, by the Gospel no infant can be saved." Wenn nun die Baptisten dennoch gewöhnlich annehmen, daß unmündige Kinder selig werden und zwar ohne Taufe, ohne Glauben, ohne das Evangelium, so stoßen sie damit den Fundamentalsatz des Christenthums um, daß außer Christo kein Heil ist und daß der Glaube an Ihn allein selig macht. „Infants who enter heaven," sagt Carson a. a. O., „must be regenerated, but not by the Gospel. Infants must be sanctified for heaven, but not through the truth as revealed to man." (Giebt es denn eine andere Wahrheit neben der geoffenbarten, und könnte diese etwas anderes als eine Unwahrheit sein, und kann eine solche außer- und antievangelische Wahrheit selig machen?) „We know nothing of the means by which God receives infans; nor havo we any business with it." Herrlicher Trost für christliche Eltern, besonders am Grabe ihrer geliebten Kinder!

inneren Kräftigkeit nach vollkommen so umfassend, ja noch viel umfassender und wirksamer sei, als das Reich der Sünde und des Todes, dem bekanntlich auch die Kinder unterworfen sind, und daß der Gewinn und Segen des zweiten Adam den Verlust und Fluch des ersten weit überwiege. Darum wiederholt er nachdrücklich das „viel mehr" (πολλῷ μᾶλλον) im zweiten Gliede (V. 15. 17). Wie Christus Selbst, so ist auch Seine Kirche über alle Beschränkungen der Nationalität, der Sprache, des Geschlechts und des Alters erhaben. Das Gleichniß vom Sauerteig (Matth. 13, 33), der die ganze Mehlmasse durchsäuert, soll gerade die von innen heraus alle Lebensverhältnisse und Zustände durchdringende Kraft des Reiches Gottes veranschaulichen; und wenn der Herr nach der feierlichen Erklärung, daß Ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben sei, Seinen Jüngern befiehlt, alle Völker zu Jüngern zu machen (μαθητεύειν) durch die Taufe auf den dreieinigen Namen und durch Unterricht in Seiner Lehre, so hat man gar keinen Grund, dieß bloß auf das reife Alter einzuschränken. Oder gehören denn zu einem Volke bloß Männer, und nicht auch Jünglinge, Knaben und Kinder? Nach Ps. 117, 1 sollen „alle Völker", nach Ps. 150, 6 „alles, was Odem hat", den Herrn loben; und daß dazu auch Unmündige und Säuglinge gehören, wird Ps. 8, 3 und Matth. 21, 16 ausdrücklich gesagt.

Damit hängt die schöne Idee eng zusammen, welche bereits Irenäus, der Schüler Polykarps und der treue Träger apostolischer Traditionen aus dem Kreise der johanneischen Wirksamkeit, deutlich ausspricht, nämlich daß Jesus Christus den Kindern ein Kind, den Jünglingen ein Jüngling, den Männern ein Mann geworden ist, und durch dieses Eingehen in die verschiedenen Zustände und Entwicklungsstufen unseres irdisch-menschlichen Daseins alle Lebensalter, das unmündige wie das mündige, geheiligt hat[1]). Durch die baptistische Anschauung wird die Kindheit des Heilandes ihrer tieferen Bedeutung und ihres köstlichen Trostes beraubt.

Wenn nun Christus ebensosehr der Heiland des Kindesalters, wie der reiferen Lebensstufen ist, so müssen auch die Heilsmittel ebensogut auf jenes anwendbar sein, als auf diese. Es läßt sich nicht denken, daß Christus einen

---

[1]) Omnes enim" sagt Irenäus adv. haer. III, 22 aus einem tiefen Bewußtsein von der Bedeutung des Mysteriums der Incarnation heraus, „per semetipsum venit salvare, omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem et infantibus infans factus, sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus et justitiae et subjectionis, in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino." Daß Irenäus bei renascuntur in Deum an die Taufe denkt, als das Sacrament der Wiedergeburt, wodurch schon das unmündige Kind dem Herrn geweiht wird, das giebt auch Neander zu in der Kirchengesch. Bd. I, S. 537, wo er unter Anderem von diesem Ausspruch des Kirchenvaters sagt: „So ging aus dieser in dem Inneren des Christenthums gegründeten Idee, welche die Gemüther beherrschte, der Gebrauch der Kindertaufe hervor."

Zweck will, ohne zugleich die Mittel zu wollen, welche zu demselben hinführen. Wir müssen daher entweder läugnen, daß die Taufe ein eigentliches Gnadenmittel sei, oder sie allen denjenigen darreichen, welche Christus selig machen will, vorausgesetzt, daß die nöthigen sittlichen Bedingungen vorhanden sind.

Nun ist aber allerdings von unserer Seite der Glaube nothwendig, als die unerläßliche Bedingung der Seligkeit, als das Organ, durch welches wir uns Christum aneignen und Seine Segnungen in Empfang nehmen, und hier begegnet uns das exegetisch-dogmatische Hauptargument der Baptisten. Die christliche Taufe — so sagen sie — setzt objectiv die evangelische Predigt, subjectiv Buße und Glauben voraus, unmündige Kinder aber können weder eine Predigt verstehen, noch Buße thun und glauben: folglich dürfen sie auch nicht getauft werden. Der Obersatz ist im Allgemeinen richtig, der Untersatz ist in dieser Ausdehnung falsch, und mithin fällt auch der Schluß dahin. — Die Verbindung der Taufe mit der Predigt und mit dem Glauben geht allerdings unbestreitbar hervor theils aus den Worten der Einsetzung dieses Sacraments Matth. 28, 19, und besonders Marc. 16, 16: „Wer da (zuerst) glaubet und (dann) getauft wird, der wird selig werden“ [1]), theils aus den Beispielen der Apostelgeschichte, wonach immer die Predigt der Missionäre und der Glaube der Zuhörer den Taufact vorbereiteten, Apg. 2, 37 ff.; 8, 5 ff.; 35—38; 9, 17 f.; 10, 42—48; 16, 15. 33; 18, 8; 19, 5 [2]). Allein schon hier ist gleich die von den Baptisten übersehene Einschränkung zu machen, daß in allen diesen Fällen nur ein sehr kurzer, summarischer Unterricht, die bloße Verkündigung der Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte, mithin auch nur ein geringer Grad des Glaubens, diesem Einführungsritus in die Kirche voranging, dagegen der vollständige Unterricht in der apostolischen Lehre und das Wachsthum im Glauben erst nachfolgte in der vollständigen Gemeinschaft der Kirche selbst. Die urchristliche Taufe war weder eine Zwangstaufe, wie z. B. die Taufe der Sachsen auf Befehl Karls des Gr., noch eine baptistische Taufe, welche gar nichts Neues mittheilt, sondern bloß das mitgetheilte Glaubensleben versiegelt. Die Apostel verlangten nie die förmliche Wiedergeburt vor der Taufe, sondern bloß die aufrichtige Sehnsucht nach dem Heil in Christo, das dann gerade durch die Taufe factisch dargereicht, versiegelt und nachher durch die anderen Gnadenmittel entwickelt und gefördert wurde. „Thut Buße“, sagt Petrus zu den drei Tausenden, die am Pfingstfest auf das heilsbegierige Anhören einer einzigen kurzen Predigt hin getauft wurden, „und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Christi, zur Vergebung der Sünden; so werdet ihr empfangen die Gabe des heil. Geistes“; er stellt also diese beiden Güter, das negative

---

[1]) oder eigentlich genauer: qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, wie die Vulgata den Grundtext wiedergiebt.

[2]) Ausführlich sind diese Stellen im baptistischen Sinne benützt von R. Pengilly, The scripture guide to Baptism p. 27 ff. der Philadelph. Ausg. 1849 (auch in's Deutsche übersetzt) und von Js. Tayl. Hinton, History of Baptism from inspired and uninspired writings (Philad. 1846) ch. III, p. 88 ff.

und positive, als Frucht und Wirkung, nicht als Voraussetzung und Bedingung der Taufe dar. Diese Ansicht wird auch bestätigt durch die oft mißverstandene Stelle Matth. 28, 19, welche nach dem Grundtexte zu übersetzen ist: „Gehet hin und machet zu Jüngern (μαθητεύσατε) alle Völker, indem ihr (dadurch daß ihr) sie taufet (βαπτίζοντες) auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, und indem ihr sie lehret (διδάσκοντες) halten Alles, was Ich euch befohlen habe." Hier ist offenbar das „zu Jüngern (Jesu, d. h. zu wahren Christen) machen" nicht Eins und dasselbe mit „lehren"[1], sondern der allgemeinere Begriff und bezeichnet den Endzweck, welcher durch die beiden Mittel der Taufe und der darauf folgenden Lehre erreicht werden soll[2]. Wäre es möglich, schon vor der Taufe, also auch außerhalb der Kirche ein vollständiger Christ zu werden, so wäre diese selbst unnütz, wenigstens nicht nothwendig; und darauf kommt auch die baptistische Theorie hinaus, die immer mehr oder weniger das Wesen und die pädagogische Bedeutung der Kirche, als einer unentbehrlichen Heilsanstalt, verkennt und sie im Grunde bloß als Heilsgemeinschaft auffaßt. Außerdem würde die Forderung der Wiedergeburt und Bekehrung, als nothwendiger Vorbedingung der Taufe, eigentlich diese selbst unmöglich machen, oder in's Unbestimmte hinausschieben, da uns Gott nicht mit der Gabe untrüglicher Geisterprüfung ausgestattet hat.

Was nun aber das zweite Glied in dem baptistischen Argumente betrifft, nämlich die Unfähigkeit der Kinder zum Glauben, woraus dann ihre Unzulässigkeit zur Taufe gefolgert wird: so ist dieß zwar zuzugeben, wenn man unter Glauben eine selbstbewußte, freie Hinwendung des Herzens zu Gott versteht. Diese kann erst nach dem Erwachen des Bewußtseins — wofür sich übrigens kein bestimmter Zeitpunkt fixiren läßt — eintreten, und insofern bedarf die Kindertaufe einer subjectiven Ergänzung durch katechetischen Unterricht und Confirmation, in welcher der zur geistlichen Mündigkeit erwachte Christ sein Taufbekenntniß bestätigt und sich aus freiem Entschlusse Gott übergiebt. Eben darum hat auch die Taufe von Kindern ungläubiger, wenngleich nominell christlicher Eltern im Grunde keinen Sinn und ist eine Profanation dieser heiligen Handlung, weil hier die Garantie einer dem Taufgelübde entsprechenden Erziehung fehlt. Allein der große Irrthum jener Behauptung liegt darin, daß der Begriff des Glaubens überhaupt und damit auch die Wirksamkeit des heiligen Geistes an eine bestimmte Entwicklungsstufe des menschlichen Bewußtseins gebunden und davon abhängig gemacht wird. Der Grund und die Bedingungen des Heils liegen überhaupt nicht in irgend etwas Subjectivem und Creatür-

---

[1]) Die lutherische Uebersetzung ist hier ungenau und irreführend, indem sie auch das μαθητεύειν durch „lehren" giebt.

[2]) Nicht mit Unrecht sagt daher der dänische Theologe Dr. H. Martensen (die christl. Taufe und die baptistische Frage, Hamburg 1843, S. 24): „Je mehr die Kindertaufe allgemein wird in der Welt, desto vollständiger gehen die Worte des Herrn in Erfüllung, daß die Völker zu Jüngern gemacht werden durch Taufen und Lehren."

lichem, sondern in den Tiefen des göttlichen Erbarmens, und in dem Glauben selbst müssen wir verschiedene Grade unterscheiden vom ersten Keime bis zur reifen Frucht. Die heil. Schrift spricht von einem kleinen und schwachen (Matth. 17, 20. Luc. 22, 31 f.), von einem wachsenden, starken und gewurzelten (2 Thess. 1, 3. 1 Kor. 16, 13. Kol. 2, 7), von einem kämpfenden und siegenden (1 Tim. 6, 12. Eph. 6, 10. 1 Joh. 5, 4), und endlich von einem vollendeten (2 Tim. 4, 7 f.) Glauben. Er beginnt bereits mit der religiösen Empfänglichkeit, mit dem unbewußten Sehnen nach dem Göttlichen und kindlichen Vertrauen auf eine höhere Macht. Er ist überhaupt nicht ein Product unseres Denkens, Verstehens, Fühlens und Wollens, sondern ein Werk der Gnade und des göttlichen Geistes, Der an kein Alter und an keine Bewußtseinsstufe gebunden ist, sondern dem Winde gleich wehet, wann und wohin er will[1]). Der Glaube erzeugt nicht die Heilsgüter, sondern empfängt sie bloß, und nur nach dieser receptiven Seite, als Aneignungsorgan, nicht nach seiner productiven, ist er seligmachend, weil ja sonst die Seligkeit aus einer creatürlichen Quelle abgeleitet würde. Diese Receptivität für das Göttliche findet sich aber schon im Kinde, und zwar sogar reiner und ungetrübter, als im späteren Alter. Vermöge seiner religiösen Constitution und Anlage ist es den Einflüssen der Gnade zugänglich und kann factisch wiedergeboren werden. Wer dieß läugnet, der muß consequenter Weise alle Kinder ohne Ausnahme in die Hölle verdammen. Denn auch sie sind aus sündlichem Saamen gezeuget (Ps. 51, 7), Fleisch vom Fleisch geboren (Joh. 3, 6) und von Natur Kinder des Zorns (Eph. 2, 3, vgl. Röm. 3, 22—24), und ohne Wiedergeburt aus Wasser und Geist kann nach der unzweideutigen Erklärung des Herrn schlechterdings niemand in's Reich Gottes eingehen (Joh. 3, 5). „Wer nicht glaubet, der wird verdammet werden" (Marc. 16, 16). Wenn daher baptistische Theologen dennoch wenigstens einen Theil der Unmündigen ohne Wiedergeburt und Glauben in den Himmel gelangen lassen, so läugnen sie pelagianisch die Erbsünde und Erbschuld, oder öffnen einen Weg zur Seligkeit, von welchem das Evangelium nichts weiß, ja der mit diesem in directem Widerspruch steht. Es giebt aber auch directe Stellen in der Schrift, welche jene Empfänglichkeit des kindlichen Alters für das Göttliche außer allen Zweifel setzen. Wenn wir von dem außerordentlichen Falle Johannis des Täufers absehen, der schon im Mutterleibe, also vor der Geburt mit dem heil. Geiste erfüllt war (Luc. 1, 15. 41), so wissen wir aus Matth. 18, 2—5; 19, 14. 15. Marc. 10, 14. 15. Luc. 18, 16. 17, daß der Weltheiland Selbst die Kinder auf Seine Arme genommen, sie gesegnet und ihnen das Himmelreich zugesprochen, ja die allgemeine Forderung aufgestellt hat, daß auch die Erwachsenen wieder Kinder werden, ihren einfältigen, anspruchlosen, vertrauensvollen, empfänglichen Sinn sich aneignen müssen, um am Himmelreich Antheil zu bekommen. Sollte die

[1]) Vgl. darüber Stellen, wie Röm. 12, 13. Gal. 5, 5. 1 Kor. 12, 3. 9. 2 Kor. 4, 13. Eph. 2, 8. Kol. 2, 12. Phil. 1, 29. Joh. 3, 8.

Kirche die Taufe dem zarten Alter verwehren, das der Herr geherzt? sollte sie von ihrer Gemeinschaft als unfähig und unwürdig fern halten die Unmündigen, welche das Haupt der Kirche Allen, die Seine Jünger werden wollen, als Muster vorgestellt hat? Vielmehr müssen wir daraus gerade den Schluß ziehen, so auffallend er scheinen mag, daß jede Taufe, auch die der Erwachsenen, im Grunde eine Kindertaufe ist, weil Christus den Kindersinn als unerläßliche Bedingung des Eintritts in Sein Reich erklärt, und weil überhaupt die Taufe, als das Sacrament der Wiedergeburt, an jeden Täufling die Forderung stellt, sein früheres, sündiges Leben bußfertig aufzugeben und im Glauben ein neues, gottgeweihtes Dasein anzufangen.

Dieselben Einwendungen, welche gegen die christliche Kindertaufe erhoben werden, lassen sich mit gleichem Scheine gegen die jüdische Beschneidung am achten Tage geltend machen. Denn auch sie war nicht bloß eine bedeutungslose Ceremonie, sondern ein heiliges Bundeszeichen und Bundessiegel, wodurch der Beschnittene in die Vorrechte und Segnungen des Gesetzesbundes, zugleich aber in dessen Verpflichtungen eintrat (vgl. Gal. 5, 3), welche streng genommen ebenfalls nur nach erwachtem Selbstbewußtsein und in Folge eines freien Willensactes übernommen werden können. Ruht nun dennoch die Beschneidung der israelitischen Jugend unläugbar auf göttlichem Befehl (1 Mos. 17, 12; 3 Mos. 12, 3), so kann man umgekehrt von diesem Vorbild einen günstigen Schluß auf die Kindertaufe ziehen, da diese gewissermaßen an die Stelle jener getreten ist und daher „die Beschneidung Christi" genannt wird (Kol. 2, 11. 12), mit dem großen Unterschied freilich, daß der ganze alte Bund mit seinen Einrichtungen bloß ein Schattenriß zukünftiger Güter, der neue Bund der Gnade dagegen das Ebenbild und die wesenhafte Realität ist (Hebr. 10, 1. Kol. 2, 17). Umfaßte schon jener die ganze Nachkommenschaft Abrahams nach der Verheißung Jehovahs 1 Mos. 17, 7 ff., so noch viel mehr dieser, der sich ja gerade durch Reichthum, Tiefe und Fülle vor dem anderen auszeichnet. In diesem umfassenden Sinne und nach Analogie des Gebots der Beschneidung mußten wohl die Apostel, als Juden, den Befehl des Herrn, alle Völker zu taufen, Matth. 28, auffassen, und wären die Kinder davon ausgeschlossen, so hätte Er es irgendwie angedeutet. In der That hebt auch Petrus am Pfingsttage, wo er die Zuhörer zur Taufe auffordert, diese Ausdehnung der Segnungen des Evangeliums auf die Kinder ausdrücklich hervor: „Denn euer und eurer Kinder[1]) ist diese Verheißung (der Sündenvergebung und des heil. Geistes) und Aller, die ferne sind, welche Gott, unser Herr, herzurufen wird" (Apg. 2, 39).

Diese wichtige Idee eines organischen Zusammenhangs der christlichen Eltern und Kinder und ihres Beschlossenseins in denselben Bundespflichten und Bundesprivilegien begegnet uns auch bei dem Apostel Paulus. Er betrachtet die Kinder als bereits zur Gemeinde gehörig und fordert sie auf, ihren Eltern

[1]) Wenn man auch darunter im weiteren Sinne die Nachkommen überhaupt versteht, so sind doch in keinem Falle die Kinder davon ausgeschlossen.

zu gehorchen „im Herrn“ (Eph. 6, 1. Kol. 3, 20), was doch eigentlich nur möglich ist auf Grund ihrer Einpflanzung in den Leib des Herrn, in Seine Gemeinde, und diese geschieht ja eben durch die Taufe. In 1 Kor. 7, 14 macht er einen bedeutungsvollen Unterschied zwischen Heiden- und Christenkindern und nennt die ersteren unrein (ἀκάθαρτα), die letzteren dagegen heilig (ἅγια) vermöge ihrer organischen Verbindung mit einer gläubigen Mutter oder einem gläubigen Vater[1]). Wie in einer gemischten Ehe, wovon er unmittelbar vorher redet, die mächtigere Gotteskraft des christlichen Gatten die Finsterniß des heidnischen Theils überwältigt, so übt sie auch einen überwiegenden Einfluß auf die Nachkommenschaft aus. Denn Gott ist stärker, als der Satan. Wie viel mehr muß dieß der Fall sein, wenn beide Eltern in der Furcht Gottes wandeln und vom Geist des Glaubens durchdrungen sind! Paulus will damit nicht etwa das natürliche Verderben der Christenkinder läugnen; aber unzweideutig lehrt er hier, daß der Segen des Bundes auf sie übergeht und den Fluch der Natur aufhebt, so daß die, welche an sich unheilig waren, durch die Gnade Gott geweiht und unter heiligenden Einfluß gebracht werden. Hier ist zwar die Kindertaufe selbst nicht ausdrücklich erwähnt, aber es liegt darin ganz sicherlich die Idee derselben und die Berechtigung dazu[2]). Denn sind die Kinder schon vermöge ihrer Geburt von gläubigen Eltern in den Gnadenbund aufgenommen, warum sollten sie von dem Sacramente ausgeschlossen werden, welches diesem Bunde das göttliche Siegel aufdrückt und ihn, so zu sagen, erst rechtsgültig macht? Freilich ist mit dieser Stelle zugleich der Anspruch und die Befähigung zur Taufe auf solche Kinder eingeschränkt, deren Eltern wenigstens dem Einen Theil nach gläubig sind, weil sich nur im Zusammenhang eines christlichen Familienlebens das διδάσκειν, welches nach Christi Befehl Matth. 28, 19 auf das βαπτίζειν folgen soll, mithin auch die Erhaltung und Entwicklung der Taufgnade zum selbstständigen Glaubensleben erwarten läßt[3]). — Wie Paulus, so betrachtet auch Johannes die Kinder der Gläubigen als Glie-

[1]) Aehnlich sagt Paulus von dem Verhältniß der Erzväter zu dem daraus erwachsenen jüdischem Volke, Röm. 11, 16: „Wenn die Erstlingsfrucht heilig ist, so auch der Teig (die aus der Frucht bereitete Teigmasse); und wenn die Wurzel heilig ist, so auch die Zweige.“

[2]) Dieß giebt im Grunde auch Neander zu, wenn er von der obigen Stelle sagt (Ap. G. I, S. 282 f.): „In dem von Paulus hier aufgestellten Gesichtspunkte finden wir aber, wenngleich er gegen das damalige Stattfinden der Kindertaufe zeugt (?), doch die zum Grunde liegende Idee, aus welcher die Kindertaufe sich nachher entwickeln mußte und entwickelte, und wodurch sie im Geiste des Paulus zu rechtfertigen wäre: die Bezeichnung des Vorzugs, welcher den in einer christlichen Gemeinschaft gebornen Kindern zu Theil werden kann, der Weihe für das Gottesreich, welche ihnen dadurch verliehen wird, eines unmittelbaren heiligenden Einflusses, welcher von daher gleich auf ihre erste Entwicklung sich verbreiten soll.“

[3]) Mit Recht bringen daher die sogenannten apostolischen Constitutionen Kindertaufe und christliche Erziehung in unmittelbare Verbindung miteinander, VI, 15: Βαπτίζετε δὲ ὑμῶν καὶ τὰ νήπια, καὶ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ θεοῦ. Ἄφετε γὰρ κτλ. Marc. 10, 14.

der der christlichen Gemeinde. Nachdem er 1 Joh. 2, 12 die Leser als τεκνία angeredet, wendet er sich V. 13 an die einzelnen Altersstufen, Väter, Jünglinge, Kinder, und verweilt bei den letzteren V. 15 ff. am längsten, weil sie versuchungsvollen Zeiten entgegengehen und auf ihnen hauptsächlich die Hoffnung der Kirche ruht. Im zweiten Briefe grüßt derselbe Apostel die Kinder der Kyria und bestellt Grüße von den Kindern ihrer Schwester, ja er bemerkt V. 4 mit Freuden, daß einige aus den Kindern der Kyria in der Wahrheit wandeln, was nur von solchen gesagt werden kann, die an Christo, dem Weg, der Wahrheit und dem Leben, Theil haben.

Ist also nach dem Obigen die Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit der Kindertaufe in dem universalen Erlösungsberuf Christi, in der Idee des ursprünglichen Christenthums, in dem Umfange des Gnadenbundes, in der Analogie der Beschneidung und in dem organischen, geist-leiblichen Verhältniß gläubiger Eltern zu ihren Nachkommen begründet: so fällt auch höchstwahrscheinlich ihre Einführung mit der ersten selbstständigen Existenz einer christlichen Gemeinde zusammen, und wir haben unter solchen Voraussetzungen alle Ursache, an ihre factische Ausübung zu denken, wenn wir im N. T. fünf Mal so ganz ohne alle Einschränkung (die man bei der baptistischen Theorie erwarten müßte) von der Taufe ganzer Häuser lesen, wie des Cornelius, der Lydia, des Kerkermeisters zu Philippi, des Crispus und Stephanas zu Korinth, zumal da diese, wie schon oben bemerkt wurde, nur als Beispiele erwähnt werden, von denen sich auf viele ähnliche Fälle schließen läßt, und es doch gar zu auffallend und gegen die tägliche Erfahrung wäre, überall kinderlose Familien vorauszusetzen.

Zwar hat man nun aus einem Zeugniß am Ende des zweiten Jahrhunderts, nämlich aus der bekannten Polemik Tertullians gegen die Kindertaufe [1]), dieses exegetische Resultat umstoßen und eine verhältnißmäßig erst späte Einführung derselben ableiten wollen. Allein gerade diese Polemik, welche selbst von Neander, Gieseler und anderen pädobaptistischen Historikern in ein schiefes Licht gestellt und zu unberechtigten Consequenzen gemißbraucht wird, beweist auf's Entschiedenste das Vorhandensein der Kindertaufe, sowie auch des damit eng zusammenhängenden Instituts der Taufpathen (sponsores) zu jener Zeit. Ja noch mehr, Tertullian weiß, daß die ganze kirchliche Praxis gegen ihn ist, und er tritt als Reformator, obwohl ohne Erfolg, gegen sie auf. Hätte er sich auf das Alterthum berufen, hätte er die Kindertaufe als eine Neuerung, als eine innovatio bekämpfen können, so würde er sich dieses Vortheils sicherlich bedient haben. Nun stellt er aber nicht ihren apostolischen Ursprung, auch nicht ihre Zulässigkeit und Rechtmäßigkeit in Frage. Von einer Behauptung der Ungültigkeit der Kindertaufe und einer darauf gegründeten Wiederholung der Taufe findet sich weder bei Tertullian, noch sonst wo im christlichen Alterthum auch nur die geringste Spur. Seine Polemik bezieht sich ausschließlich auf ihre Zweckmäßigkeit und erklärt sich theils aus seiner Vorstellung von der magischen

[1]) De baptismo, c. 18.

Wirkung des Taufwassers, theils aus einer Art von christlicher Klugheit, aus welcher noch im dritten und vierten Jahrhundert manche angesehene Männer, welche die Kindertaufe für rechtmäßig und gültig hielten, z. B. die Kaiser Constantin und Theodosius, die Kirchenlehrer Gregor von Nazianz, sein Bruder Cäsarius und Augustin die Taufe bis auf die Zeit männlicher Reife und Erstarkung im Glauben, oder gar bis zum Todtenbette verschoben; Augustin jedoch erklärt dabei ausdrücklich, daß er diese Ansicht für irrig halte und daß es für ihn besser gewesen wäre, wenn er sich schon in zarter Jugend in die mütterliche Obhut der Kirche hätte aufnehmen lassen. Tertullian hält eine frühe Taufe für gefährlich, weil nach seiner montanistischen Ansicht eine nach der Taufe begangene Todsünde für immer von der Kirchengemeinschaft ausschließt und wahrscheinlich die ewige Verdammniß nach sich zieht. Aus diesem Grunde räth er nicht nur den Kindern, sondern ebenso auch den Erwachsenen, die noch nicht verheirathet waren, oder kein Keuschheitsgelübde abgelegt hatten, zum Aufschub der Taufe, bis sie gegen die Versuchung grober Geschlechtssünden sicher gestellt seien[1]). Diese ganze Polemik Tertullians ruht also auf irrigen Voraussetzungen, welche von der Kirche nicht getheilt wurden, und hat überhaupt nur die Bedeutung einer isolirten Privatmeinung gegenüber einer bereits herrschenden Theorie und Praxis, beweist also weit mehr das Gegentheil von dem, was man sie oft hat wollen beweisen machen. Bloß so viel wird man mit ziemlicher Sicherheit daraus ableiten können, daß die Kindertaufe damals noch nicht gesetzlich, sondern dem freien Willen christlicher Eltern überlassen war. Denn sonst hätte sie Tertullian schwerlich so entschieden bekämpft. Wie er aber in diesem Stücke den Zeitgeist gegen sich hatte, so übte seine Polemik, die außerdem mit einigen seiner eigenen Grundsätze im Widerspruch stand, auch nicht den mindesten Einfluß aus, sondern verscholl ohne Wiederhall.

Dieß erhellt unzweideutig aus der nächstfolgenden Zeit. Denn die afrikanische Kirche selbst entschied a. 246 auf einem Concil zu Karthago, daß man die Kindertaufe nicht einmal bis zum achten Tage zu verschieben brauche, wie die Beschneidung, sondern schon am zweiten oder dritten Tage nach der Geburt vollziehen dürfe (nicht müsse), und Cyprian († 248), der doch sonst die größte Verehrung vor seinem Lehrer Tertullian hatte, vertheidigte diese Ansicht[2]).

---

[1]) Non minore de causa, sagt er a. a. O., *innupti quoque procrastinandi*, in quibus tentatio praeparata est tam virginibus per maturitatem, quam viduis per vacationem, donec aut nubant aut continentiae corroborentur. Mithin wäre die Taufe nach Tertullian auf abgelebte Greise, Ehegatten, Mönche und Nonnen einzuschränken! Und doch behauptet er andererseits, daß man bloß durch das Taufwasser selig werden könne, de bapt. c. 1: Nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Die totale Verschiedenheit des Standpunkts Tertullians von dem Standpunkt der Baptisten in dieser ganzen Polemik muß jedem einleuchten, der einigen historischen und kritischen Sinn hat. Darum ist es auch so ungereimt, wenn die letzteren, die sich sonst um die Tradition blutwenig bekümmern, sich mit solchem Eifer auf den afrikanischen Kirchenvater berufen.

[2]) Epist. 59 ad Fidum.

So sehr war damals alle Spur von Polemik gegen die Kindertaufe verschwunden, daß es sich bloß um die Frage handelte, ob man nicht nach jüdischer Analogie wenigstens acht Tage lang warten müsse! Um dieselbe Zeit spricht der gelehrteste Repräsentant der griechischen Kirche, Origenes von Alexandrien, der selbst bald nach seiner Geburt (a. 185) getauft wurde und beim Tode Tertullians (um 220) etwa 35 Jahre alt war, in den unzweideutigsten Ausdrücken von der Kindertaufe als einer apostolischen Ueberlieferung und allgemein kirchlichen Observanz[1]). Wenn man aber aus dem Stillschweigen der kirchlichen Schriftsteller vor Tertullian in Betreff der Kindertaufe einen ungünstigen Schluß gegen diese zieht, so bedenkt man nicht, einmal, daß wir überhaupt sehr wenig schriftliche Denkmale aus jener Zeit haben und auch über viele andere Punkte gänzlich im Dunkeln sind, und sodann daß damals bei dem großen Missionseifer und der schnellen Ausbreitung der Kirche die Proselytentaufe noch in den Vordergrund trat und der Natur der Sache nach viel mehr Aufsehen machte. Uebrigens fehlt es auch schon bei Clemens von Alexandrien, Irenäus und Justinus Martyr nicht an Andeutungen, welche auf das Vorhandensein der Kindertaufe mit mehr oder weniger Sicherheit schließen lassen, die wir aber hier übergehen, weil wir in der Darstellung der zweiten Periode doch wieder darauf zurückkommen müssen.

§. 144. Das heilige Abendmahl.

Das heilige Abendmahl, oder, wie es im N. T. heißt, „das Herrn-Mahl“[2]), auch „das Brotbrechen“[3]), bezieht sich auf die Erhaltung und Förderung des christlichen Lebens, setzt also den Glauben und die Wiedergeburt bereits voraus. Es ist nämlich das feierliche Mahl der dankbaren Erinnerung an den versöhnenden Tod Jesu (Luc. 22, 19: „Das thut zu Meinem Gedächtniß“, 1 Kor. 11, 24—26; vgl. den Namen εὐχαριστία), der gläubigen Aneignung und Versiegelung der Früchte dieses Todes und der Erneuerung und Stärkung der Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit dem ewiglebenden, gottmenschlichen Erlöser, sowie der Gläubigen unter sich selbst, also das Sacrament der unio mystica und der darauf ruhenden communio sanctorum (Matth. 26,

---

[1]) Hom. in Levit. 8, hom. in evang. Luc. 14, ad Rom. 5, 9 („die Kirche hat es von den Aposteln empfangen, daß sie den Kleinen die Taufe gewähren soll“) und an anderen Stellen, vgl. Höfling, das Sacrament der Taufe ꝛc. I, S. 108 f.

[2]) κυριακὸν δεῖπνον 1 Kor. 11, 20, oder was auf dasselbe hinauskommt, τράπεζα κυρίου 1 Kor. 10, 21 (vgl. ποτήριον κυρίου ibid.), d. h. das Mahl, welches der Herr eingesetzt hat, welches zu Seiner Ehre gehalten wird und uns Seine geistlichen und ewigen Güter zu genießen giebt.

[3]) κλάσις τοῦ ἄρτου Apg. 2, 42; vgl. 20, 7. 11. 1 Kor. 10, 16. Diese Bezeichnung, welche wohl zugleich die Agape, das brüderliche Liebesmahl, in sich schließt, ist theils aus der jüdischen Sitte, wonach der Hausvater vor der Mahlzeit das Brot brach und den Segen sprach (Matth. 14, 19. Luc. 24, 30. 35. Apg. 27, 35), theils aus der symbolischen Beziehung des Brotbrechens auf den gekreuzigten Christus zu erklären.

26 ff. 1 Kor. 10, 16. 17; 11, 27. 29. Joh. 6, 47—58). In ihm wird das tiefste Mysterium unseres Glaubens gleichsam immer wieder verkörpert, und die höchste und innigste Vereinigung der dankfagenden und betenden Gemeinde mit ihrem himmlischen, zur Rechten Gottes sitzenden und doch, ja gerade deßhalb unsichtbar und wahrhaftig im Geiste gegenwärtigen Haupte gefeiert und genossen, deren sie überhaupt auf Erden fähig ist. Deßhalb bildet dieses Sacrament den Culminationspunkt und das Allerheiligste des christlichen Cultus und ist auch als solches zu allen Zeiten von der Kirche betrachtet worden.

In der apostolischen Periode wurde das Abendmahl täglich gehalten, wenigstens da, wo die Verhältnisse einen täglichen Gottesdienst gestatteten, und zwar, gemäß der ursprünglichen Einsetzung und nach Analogie der jüdischen Feier des Osterlammes, in Verbindung mit einem einfachen Mahl der brüderlichen Liebe, welches deßhalb später (zuerst Jud. 12) „Agape", d. h. Liebesmahl, genannt wurde (Apg. 2, 46, *καθ' ἡμέραν κτλ.* vgl. 6, 1). Anfangs, in der Kirche zu Jerusalem, hing diese Einrichtung mit der Gütergemeinschaft zusammen, indem sich die Christen als Eine Haushaltung betrachteten (vgl. Seite 465 f.). Die Feier der Communion bildete dann nach der gewöhnlichen Annahme den Schluß der täglichen Gemeinde-Mahlzeit, und die irdische Speise wurde auf diese Art durch das himmlische Lebensbrot geheiligt und verklärt[1]). Es ist indeß möglich, daß schon in der apostolischen Kirche, wie im zweiten Jahrhundert, die Communion des Morgens, das Liebesmahl aber Abends Statt fand; und dann ließe sich die Profanation der letzteren Handlung in der korinthischen Gemeinde, wovon gleich die Rede sein wird, eher erklären, während sie bei der unmittelbaren Verbindung beider doppelt auffällt.

Eine ähnliche Sitte finden wir aber auch unter den Heidenchristen, bei denen die Gütergemeinschaft nicht eingeführt war. Auch in Korinth feierten die Gläubigen solche Agapen, wo sie die Differenzen des Standes, des Vermögens und der Bildung in dem gleichen Verhältniß zum Erlöser und im Genusse Seiner Gemeinschaft vergessen und sich als Glieder Einer Gottesfamilie fühlen sollten. Allein da stellte sich zugleich ein grober Mißbrauch ein, und zwar wahrscheinlich durch die Nachwirkung einer alten griechischen Sitte, wonach bei öffentlichen Gastmählern jeder Theilnehmer nach Vermögen seine eigenen Speisen mitbrachte und verzehrte[2]). Das thaten nun auch die Korinther; statt aber alle Unterschiede durch die christliche Liebe auszugleichen, machte sich ihr Parteiwesen geltend, und die reichen Mitglieder gaben sich zuweilen in dem Liebesmahle der Unmäßigkeit hin, während die Armen Mangel litten. Natürlich strafte der Apostel auf's Nachdrücklichste diese entsetzliche Profanation, wodurch die Feier der heiligsten Liebe dem Geiste der Zwietracht, des Hochmuths, des Neides und der Schwelgerei dienstbar gemacht wurde, 1 Kor. 11, 17 ff.[3]). Da solche und

[1]) Der Ausdruck *δεῖπνον κυριακόν* bezeichnet wohl ursprünglich ebenfalls diese beiden Acte, als Einheit gedacht.

[2]) Vgl. Xenophon, Memorab. III, 14.

[3]) Eine ähnliche Unsitte bekämpft Judas, wenn er von den Irrlehrern sagt

ähnliche Mißbräuche besonders in größeren Gemeinden sich schwer vermeiden lassen, so begreift man, daß die Liebesmähler im zweiten (vielleicht schon im ersten) Jahrhundert von der Communion getrennt und allmählig ganz aufgegeben wurden, wie sie denn auch nirgends ausdrücklich geboten sind.

Als Vorbereitung auf das Herrn-Mahl verlangt Paulus 1 Kor. 11, 28 die Selbstprüfung, d. h. eine ernstliche Untersuchung, ob man den Glauben besitze, welcher den Segen des Sacraments empfängt, und ohne welchen dasselbe sich in einen Fluch verwandelt und dem unwürdigen Gaste das schwere Gericht Gottes zuzieht. Auf diese apostolische Vorschrift gründet sich die angemessene Sitte besonderer Vorbereitungsgottesdienste auf die Communion.

§. 145. Andere heilige Gebräuche.

Außer Taufe und Abendmahl werden in der apostolischen Literatur noch andere heilige Gebräuche erwähnt, welche den Sacramenten wenigstens sehr nahe stehen und daher gewissermaßen als sacramentale Handlungen bezeichnet werden können.

1. Zunächst scheint die Fußwaschung, wie sie Joh. 13, 4—16 beschrieben wird, ganz unter den Begriff eines Sacraments zu fallen, da sich hier alle drei Merkmale beisammenfinden: nämlich ein äußeres Zeichen, die sinnliche Handlung des Fußwaschens selbst; sodann die Verheißung des Antheils an Christo, welchen Er an diesen Act knüpft, V. 8; und endlich der ausdrückliche Befehl: „Ein Beispiel habe Ich euch gegeben, daß ihr thut, wie Ich euch gethan habe", V. 15[1]). Allein der Hauptzweck dieser symbolischen Handlung war doch offenbar: einmal die Nothwendigkeit täglicher Buße und Reinigung von den Befleckungen der Welt darzustellen, welche auch dem Getauften und Wiedergebornen noch ankleben; und sodann den Jüngern nicht sowohl eine besondere Gnadengabe mitzutheilen, als ihnen eine wichtige Tugend, nämlich die Pflicht der demüthigen, selbstverläugnenden Liebe und Dienstfertigkeit einzuschärfen. Daher ist denn auch der Befehl der Nachahmung nicht sowohl auf die äußere Handlung, als auf die innere Gesinnung zu beziehen. So faßte es wenigstens schon die alte Kirche auf, welche die Fußwaschung nie unter die Sacramente aufgenommen hat, obwohl sie hie und da als ein heiliger Gebrauch (meist als Anhang zur Taufhandlung) geübt wurde[2]). Im N. T. finden wir davon keine

---

V. 12: „Sie sind bei euren Liebesmahlen (ἀγάπαις) Schandflecken, indem sie ohne Scheu mitschmausen und sich selbst weiden." Ebenso 2 Petr. 2, 13, wenn nämlich dort mit Lachmann's Autoritäten ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν zu lesen ist, was einen besseren Sinn giebt, als die Lesart des textus rec. ἀπάταις αὐτῶν.

[1]) Daher hat neuestens W. Böhmer zu Breslau das Fußwaschen als förmliches Sacrament (jedoch ohne neue Gründe) zu vertheidigen gesucht, in den „Studien und Kritiken" 1850, Heft 4, S. 820 ff. Von den Mennoniten, theilweise auch von der Brüdergemeinde, wird es als solches beobachtet.

[2]) In der mailändischen und einigen afrikanischen Gemeinden, vgl. Böhmer a. a. O. S. 839, und Bingham, Orig. eccl. IV, 394 sqq.

weitere Spur, als 1 Tim. 5, 10, wo von den Wittwen als Erforderniß für das Diakonissenamt (vgl. §. 135) neben anderen guten Eigenschaften verlangt wird, daß sie den Heiligen die Füße gewaschen haben. Hier erscheint aber dieser Act offenbar nicht als ein Sacrament, sondern als ein Beweis selbstverläugnender Gesinnung und Gastfreundschaft gegen fremde Christen, zu welcher nach Bedürfniß und Sitte des Orients besonders auch das Fußwaschen gehörte (vgl. 1 Mos. 18, 4)[1].

2. Die Handauflegung. Diese ist im Allgemeinen das Symbol des Segnens (1 Mos. 48, 14), im besonderen Sinne aber das Medium der Mittheilung des heil. Geistes und Seiner Gaben, hauptsächlich für einen bestimmten Beruf im Reiche Gottes (Apg. 8, 17. 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6. Hebr. 6, 2; vgl. 4 Mos. 27, 18. 23. 5 Mos. 34, 9). Sie wurde in der apostolischen Kirche vollzogen:

a. an allen Getauften, gleichsam als die feierliche Einweihung zum allgemeinen Priesterthum. Bei den Proselyten fiel sie gewöhnlich mit dem Taufact selbst zusammen, wie Apg. 19, 5. 6. Doch zeigt Apg. 8, 17, daß sie bisweilen erst einige Zeit nach der Taufe eintrat (was dann bei der Kindertaufe die natürliche Ordnung ist). Der Evangelist Philippus hatte nämlich die Samariter getauft V. 12, später legten ihnen die Apostel Petrus und Johannes, welche dazu von der Gemeinde zu Jerusalem abgeordnet worden waren, die Hände auf und ertheilten ihnen damit den heil. Geist. Die Ausleger denken hier gewöhnlich an die außerordentlichen Geistesgaben, wie das Zungenreden und Weissagen; vgl. Apg. 10, 46; 19, 6. Jedenfalls schließen diese aber die Mittheilung der ordentlichen Geistesgaben, wie sie jeder Christ haben soll, nicht aus, sondern setzen sie vielmehr voraus. — Auf dieser apostolischen Praxis ruht die Confirmation, welche durch die Kindertaufe gewissermaßen gefordert wird, als deren subjective Ergänzung und feierliche Bestätigung. Denn in ihr soll (nach der schönen Sitte mehrerer evangelischen Kirchen) der mündig gewordene Täufling das Gelübde, welches früher die Eltern als seine verantwortlichen Repräsentanten abgelegt hatten, aus eigener Ueberzeugung bestätigen, sich freiwillig Angesichts der ganzen Gemeinde dem Dienste Gottes übergeben und in den Vollgenuß der Privilegien der Kirchenmitgliedschaft eintreten. Natürlich hat aber die Confirmation ihre volle Bedeutung nur als krönender Act und praktische Vollendung des katechetischen Unterrichts und der ganzen religiösen Erziehung zu Haus und in der Kirche, wozu die Kindertaufe heilig verpflichtet, um nicht entweiht und nutzlos zu werden, sondern als

[1]) Bekanntlich ist in den heißen Ländern des Orients die körperliche Unreinigkeit schon wegen der stärkeren Ausdünstung häufiger, als in kälteren Himmelsstrichen, und zieht sehr leicht gefährliche Krankheiten, z B. den Aussatz, nach sich. Daher auch die größere Nothwendigkeit und Wichtigkeit häufiger Waschungen schon aus physischen Gründen. Vgl. den Artikel „Reinigkeit" in Winers Reallexikon II, S. 312 ff.

göttlicher Saame in fruchtbarem Erdreich aufzuwachsen und Blüthen und Früchte zu tragen.

b. bei der Einführung der Kirchen- und Gemeindebeamten in ihren Beruf, also als Einweihung in das specielle Priesterthum, wenn von einem solchen im neuen Bunde die Rede sein kann. Dieß ist die später so genannte Ordination, von welcher wir bereits bei einer anderen Gelegenheit das Nöthige bemerkt haben (§. 126).

c. bei der wunderthätigen Heilung von Krankheiten und Gebrechen, Apg. 9, 12. 17; 28, 8; vgl. Marc. 16, 18. Matth. 9, 18 ꝛc.

3. Endlich ist an zwei Stellen des N. T.'s noch von einem anderen heil. Gebrauche, der Salbung mit Oel, die Rede, worauf die katholische Kirche ihr Sterbesacrament gründet. Marc. 6, 13 wird nämlich von den Jüngern Jesu berichtet, daß sie, ohne Zweifel auf Anweisung ihres Meisters, Der ihnen unmittelbar vorher (V. 7 ff.) Instructionen ertheilt hatte, „viele Sieche mit Oel salbten und gesund machten"; sodann giebt Jakobus in seinem Briefe 5, 14. 15 ganz allgemein den Rath: „Ist Jemand krank unter euch, so rufe er zu sich die Aeltesten (Presbyter) der Gemeinde; und diese mögen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen und der Herr wird ihn aufrichten; und wenn er Sünde gethan hat, so wird sie ihm vergeben werden." Auch hier scheinen alle drei Erfordernisse zu einem Sacrament zusammenzutreffen. Doch tritt bei Marcus offenbar die leibliche Genesung in den Vordergrund[1]), und auch Jakobus denkt wohl hauptsächlich an die Vergebung solcher Sünden, welche die bestimmte Krankheit als Strafe nach sich gezogen haben. Sodann ist jedenfalls in der ersten Stelle nach dem Zusammenhang an die wunderbare Krankenheilung zu denken, deren Gabe der apostolischen Kirche verliehen war. Dazu diente die Salbung als Vorbereitung und Hülfsmittel, wie denn bekanntlich das Oel im Morgenlande häufig in Krankheiten zur Linderung und Stärkung angewandt wurde und wird; daher es im A. T. zugleich das Sinnbild des heil. Geistes und Seiner verjüngenden, neumachenden Kraft ist (vgl. Jesaj. 61, 1. 1 Sam. 10, 1 f.)[2]). Jedenfalls aber setzen diese Zeugnisse das hohe Alter der Oelsalbung in Verbindung mit Gebet außer allen Zweifel, und wenn man auch die wunderbare Heilkraft, als nicht mehr vorhanden, und den

---

[1]) Während bei der letzten Oelung der römischen Kirche die Vergebung der Ueberreste der Sünde die Hauptsache, die Wiedergenesung dagegen etwas Accessorisches ist, das auch ausbleiben kann und nur in seltenen Fällen eintritt, indem dieses Sacrament bloß bei eingetretener Todesgefahr gereicht werden darf. Das εὐχέλαιον der griechischen Kirche steht der ursprünglichen Sitte näher, sofern es nicht bloß bei Sterbenden, sondern bei allen Kranken, wenn sie es verlangen, zu leiblicher und geistlicher Stärkung angewandt wird.

[2]) Bengel macht im Gnomon ad Jac. 5, 14 unter Anderem die treffende Bemerkung: Erat haec ecclesiae summa *facultas medica*, ut juridicam ejusdem habemus 1 Cor. 5. Beata simplicitas! intermissa vel amissa per ἀπιστίαν.

Gebrauch des Oels, als für das orientalische Bedürfniß berechnet, abzieht: so bleibt doch von der Verordnung des Jakobus so viel, als auf alle Zeiten und Länder anwendbar, übrig, daß die Glieder der Gemeinde in Krankheitsfällen die Geistlichen herbeirufen sollen, damit diese die Ermahnung und den Trost des Evangeliums bringen und die äußere und innere Noth des Patienten dem himmlischen Arzte im Gebet anvertrauen.

Fünftes Buch.

Lehre und Theologie.

Erstes Kapitel.

Die apostolische Literatur und Theologie im Allgemeinen.

§. 146. Entstehung der N. T.lichen Literatur.

Das Christenthum ist nicht als geschriebener Buchstabe in die Welt gekommen, wie das mosaische Gesetz, sondern als schöpferische Thatsache, als lebendigmachender Geist. Es ist zunächst die Erscheinung des ewigen Sohnes Gottes im Fleische zum Heile der Welt. „Und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen Seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit" (Joh. 1, 14). Dieses persönliche Wort, der Gottmensch, der Quell alles Lichtes und Lebens, theilte Sich mit durch das mündliche oder gesprochene Wort, das angemessenste und vollständigste Medium des Gedankens und Darstellungsmittel des Geistes; und dieses wurde dann von Aposteln und Apostelschülern zur Reinerhaltung des Christenthums, zur Belehrung und Erbauung aller künftigen Zeiten auch schriftlich niedergelegt in den siebenundzwanzig Büchern, welche den Codex des N. T.'s ausmachen.

Der Uebergang vom gesprochenen zum geschriebenen Worte Gottes war aber kein plötzlicher. Christus Selbst hat nichts geschrieben[1]). Er hatte viel

[1]) Denn der angebliche Brief Jesu an den König Abgar Bar Mann zu Edessa in Mesopotamien, wovon Eusebius spricht (H. E. I, 13), ist sicherlich unächt, obwohl noch neuerdings Rinck, besonders aus Moses von Chorene († 470) das Gegentheil zu erweisen gesucht hat (in Illgen's Zeitschr. für hist. Theologie, 1843, Heft 2). Er ist eine bloße Compilation verschiedener Stellen der Evangelien, und es läßt sich

Wichtigeres zu thun, nämlich schreibwürdige und doch nie vollständig zu beschreibende und zu besingende Thaten zu verrichten. Das religiöse Gefühl verlangt nicht einen briefschreibenden, literarischen, sondern einen wunderthätigen, kreuztragenden, sündentilgenden, auferstehenden, himmelfahrenden, zur Rechten Gottes sitzenden, herrschenden Heiland, Der aber allerdings zugleich der unerschöpfliche Gegenstand einer endlosen Reihe heiliger Gedanken, Reden, Schriften und Thaten ist. Ebensowenig haben die Apostel mit Schriftstellerei angefangen, wie sie denn auch dazu keinen directen Befehl von ihrem Meister erhalten hatten. In der Fülle des Geistes und Lebens predigten sie, als die Träger und Dolmetscher der Offenbarung, das Wort Gottes und strömten damit das neue Leben selbst in die empfänglichen Zuhörer hinein. Aus allen Ausdrücken, die sie gebrauchen, wie „Predigt", „Evangelium", „Ueberlieferung", „Zeugniß", „Wort", u. s. w., sieht man, daß die erste Verkündigung der Wahrheit durchaus eine mündliche war[1]). Die älteste neutestamentliche Schrift ist wahrscheinlich nicht vor dem Jahre 50, also erst etwa 20 Jahre nach der Gründung der Kirche verfaßt worden[2]). Das N. T. als Buch ist mithin nicht das Princip, sondern die inspirirte Urkunde des Christenthums, nicht der Grund, sondern das Product der bereits existirenden Kirche Christi. Dagegen kann man mit Recht sagen, daß der Inhalt der Schrift, d. h. die Heilswahrheit, das Wort Gottes, im Anfang vorhanden und als die Lebensäußerung des persönlichen Wortes, Jesu Christi und Seines Geistes, der zeugende Saame der Kirche gewesen sei (1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18). Es ist Ein und dasselbe Wort Gottes, welches man am ersten Pfingstfest hörte und welches man heut zu Tage liest. Für uns nun vertritt allerdings das geschriebene Wort mit dem darin waltenden Geiste die Stelle der persönlichen Gegenwart und mündlichen Predigt der Apostel, und ist zugleich die einzig sichere und infallible Quelle, aus welcher wir ihre Lehre in ihrer Reinheit und Ursprünglichkeit erkennen können, während der Werth der kirchlichen Ueberlieferung, als Erkenntnißquelle aufgefaßt, durchaus von ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift abhängt, zu dieser also in einem untergeordneten Verhältniß steht.

Die apostolischen Schriften, die als solche inspirirt und kanonisch, d. h. für den christlichen Glauben und das christliche Leben normirend oder maß-

---

von vorn herein nicht denken, daß ein ächter Brief des Erlösers bis auf das vierte Jahrhundert konnte verborgen geblieben sein. Noch weniger kann das Schreiben Jesu über die Sonntagsfeier, das vom Himmel gefallen sein soll (s. Thilo, Acta Thomae, prolegg. p. 85), die Prüfung der Kritik auch nur einen Augenblick aushalten.

[1]) κήρυγμα, εὐαγγέλιον, παράδοσις, μαρτυρία, λόγος, λόγος τῆς ἀκοῆς, κηρύσσειν, εὐαγγελίζεσθαι, παραδιδόναι, μαρτυρεῖσθαι, λαλεῖν, und von Seiten der Zuhörer: παραλαμβάνειν, ἀκούειν, ἀκροᾶσθαι, δέχεσθαι, πίστις ἐξ ἀκοῆς, vgl. Röm. 10, 14—17. 2 Timoth. 2, 1. 2. Hebr. 2, 1—4. Gal. 3, 2. 5 ꝛc.

[2]) Das älteste schriftliche Document der christlichen Kirche ist wohl der Brief des Apostelconcils zu Jerusalem an die Heidenchristen in Syrien und Kilikien zur Beilegung des zwischen ihnen und den Judenchristen ausgebrochenen Streites über die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes, Apg. 15, vgl. §. 69.

gebend sind, zerfallen in drei Klassen: 1) historische Bücher, d. h. die vier Evangelien und die Apostelgeschichte; 2) didaktische, bestehend aus einundzwanzig Briefen der Apostel; und 3) das prophetische Buch der Offenbarung Johannis.

§. 147. Die historischen Schriften. Die Evangelien.

Das Bedürfniß zur Aufzeichnung des Lebens und der Lehre Jesu und der Apostel lag theils in dem Wesen und Schicksal aller mündlichen Ueberlieferung, die, je weiter sie sich von ihrem Ursprung entfernt, desto mehr sagenhafte Bestandtheile in sich aufnimmt, so daß es am Ende unmöglich wird, den anfänglichen Kern von den späteren Zusätzen auf eine sichere und untrügliche Weise zu unterscheiden; theils in der Gefahr absichtlicher Entstellung, mit welcher judaistische und gnostische Irrlehrer das Evangelium noch zu Lebzeiten der Apostel bedrohten, wie die Warnungen der paulinischen und johanneischen Briefe und die vielen, später in Umlauf gesetzten apokryphischen Evangelien zur Genüge zeigen.

Die vier kanonischen Evangelien nun, oder vielmehr die vier Bearbeitungen Eines und desselben Evangeliums, wovon das erste und letzte von unmittelbaren Jüngern des Herrn, die beiden mittleren von Apostelschülern, indirect aber ebenfalls von Aposteln herrühren, wollen keine vollständigen Biographieen Jesu, sondern bloß Darstellungen gewisser charakteristischer Züge aus Seinem Leben und Wirken sein, für deren Auffassung der jedesmalige Verfasser am besten geeignet war, und die für seinen Leserkreis ein besonderes Interesse hatten. Ihre Absicht dabei ist, den Glauben zu wecken, daß Jesus der verheißene Messias, der Sohn Gottes und Heiland der Welt sei, und die Leser durch diesen Glauben zum wahren, d. h. zum göttlichen, ewigen und seligen Leben zu führen (vgl. Joh. 20, 30).

Was die Zeit der Auffassung betrifft, so fallen die drei ersten Evangelien nach inneren Kennzeichen sowohl, als nach den Zeugnissen der ältesten Tradition in die sechziger Jahre des ersten Jahrhunderts, also noch vor die Zerstörung Jerusalems, welche darin als zukünftig, aber als nahe bevorstehend in den prophetischen Reden des Herrn geschildert wird. Einzelne Abschnitte des Lebens Jesu und Sammlungen Seiner Reden waren indeß ohne Zweifel schon früher in verschiedenen christlichen Kreisen zum Privatgebrauche, zum Theil von unberufenen Händen, aufgezeichnet worden. Dieß muß man aus dem Vorwort Luc. 1, 1—4 schließen, wo es nach genauer Uebersetzung heißt: „Nachdem Viele es unternommen haben, eine Erzählung über die unter uns vollbrachten Dinge abzufassen, wie diejenigen, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren (d. h. die Apostel), dieselben uns überliefert haben: gefiel es auch mir, nachdem ich Alles von vorne an genau verfolgt, es der Reihe nach für dich aufzuschreiben, verehrtester Theophilus, damit du eine feste und zuverlässige Erkenntniß der Dinge erhaltest, in welchen du unter-

richtet bist." Das vierte Evangelium ist zwischen dem Jahre 70 und 100, jedenfalls von allen zuletzt geschrieben worden, da es die anderen offenbar voraussetzt und den höchsten und reifsten Standpunkt der apostolischen Theologie darstellt (vgl. §. 105).

Eine der wichtigsten, aber auch der schwierigsten Untersuchungen der Kritik der evangelischen Geschichte betrifft das Verhältniß der Evangelien zu einander. Wir müssen uns hier natürlich auf die wesentlichsten Umrisse beschränken und können uns nicht in den verworrenen und verwirrenden Hypothesenkram moderner Hyperkritiker einlassen, um so weniger, da sie sich durch die wildesten Extravaganzen und durch ihre eigenen Widersprüche bereits selbst widerlegt haben[1]). Jedes Evangelium hat seine Eigenthümlichkeit, welche der Individualität seines Verfassers, seines Leserkreises und seines Zweckes entspricht. Diese Eigenthümlichkeiten und Differenzen sind aber darum keine Widersprüche, sondern nur die verschiedenen Seiten Eines und desselben Gemäldes. Der Charakter des Gottmenschen und Weltheilandes ist so erhaben und so umfassend, daß Eine Hand Ihn unmöglich vollständig zeichnen konnte. Nur alle zusammen geben uns ein vollständiges Bild von Seinem Leben und Wirken. Darauf deutet auch schon die uralte Zusammenstellung der Evangelisten mit den vier Symbolen der Cherubim, der Repräsentanten der Schöpfung, wobei gewöhnlich (nach der Ansicht des Hieronymus) dem Matthäus der Mensch, dem Marcus der Löwe, dem Lucas der Stier, dem Johannes der Adler beigegeben wurde[2]). Die scheinbaren Widersprüche in der Gesammtauffassung und in einzelnen Berichten lösen sich für den unbefangenen, wahrheitsliebenden Sinn bei näherer Betrachtung wenigstens in allen nur irgend wesentlichen Punkten, zu höherer Harmonie auf und dienen zum Beweise für die Unbefangenheit, Ehrlichkeit und Glaubwürdigkeit der Verfasser. Wenn Alles haarscharf und mechanisch zusammenstimmte, so

---

[1]) Das Nähere gehört in die historisch-kritische Einleitung in's N. T. Die neure deutsche Literatur über diesen Gegenstand, besonders seit der Erscheinung des berüchtigten „Lebens Jesu" von Strauß, ist so ausgedehnt, daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht, und daß es hohe Zeit ist, aus einem selbstgebauten Labyrinth wieder unter den freien Himmel herauszutreten. Man würde die Unmasse von Scharfsinn und Combination, welche allmählig einen ganzen Berg von Hypothesen über die Entstehung und das gegenseitige Verhältniß der Evangelien aufgethürmt hat, als nutzlos verschwendete Mühe tief bedauern müssen, wenn man nicht den Trost hätte, daß dieselben wider Willen durch Herausforderung tüchtiger Gegenschriften zur tieferen Begründung und Bestätigung der evangelischen Geschichte gedient und die Sache der Wahrheit befördert haben.

[2]) In ähnlicher Weise sucht Dr. J. P. Lange im dritten Bande seiner geistvollen Bearbeitung des Lebens Jesu, 1847 (woran übrigens die dichtende Phantasie einen fast ebenso starken Antheil hat, als die wissenschaftliche Forschung), den sinnreichen Gedanken durchzuführen, daß die vier Evangelien die vierfache Beziehung Christi zum Leben der Welt und die vierfache Empfänglichkeit der Welt für das Leben Christi darstellen. Er vertauscht aber die dem Matthäus und Lucas gegebenen Symbole und theilt dem ersteren den Stier und dem anderen den Menschen zu.

würde das den Verdacht planmäßiger Absichtlichkeit und kluger Berechnung erwecken[1]).

Das erste Evangelium ist von dem Apostel Matthäus zuerst in aramäischer[2]) und nachher höchst wahrscheinlich von ihm selbst in griechischer Sprache in Palästina und für Judenchristen verfaßt. Das dritte Evangelium rührt von Lucas, dem Schüler und Begleiter des Paulus, her und ist unverkennbar unter dem Einfluß seines Geistes und seiner theologischen Richtung, vermuthlich während seiner Gefangenschaft zu Cäsarea und Rom, für heidenchristliche Leser, zunächst für einen gewissen Theophilus, geschrieben. Das Evangelium des Marcus, welches nach einer glaubwürdigen Nachricht, die Eusebius (VI, 14) aufbewahrt hat, in Rom entstanden und, wie man aus den eingefügten Latinismen und Erklärungen palästinensischer Dinge sieht, zunächst für römische Leser bestimmt ist, steht zwischen beiden versöhnend in der Mitte, ähnlich wie Petrus zwischen Jakobus und Paulus, zwischen der streng judenchristlichen und der heidenchristlichen Richtung. In der That ist es auch nach der Tradition wenigstens indirect auf Petrus selbst zurückzuführen, in dessen vertrauter Umgebung wir den Marcus zuerst in Jerusalem und zuletzt in Rom (1 Petr. 5, 13) finden, und dessen „Dolmetscher" er von dem Apostelschüler Papias genannt wird. Während es früher eine gangbare Hypothese war, den Marcus für einen ziemlich oberflächlichen Epitomator des Matthäus und Lucas zu halten: so neigen sich dagegen in neuster Zeit gewichtige Kritiker verschiedener Richtungen zu der entgegengesetzten Ansicht hin, daß das zweite Evangelium vielmehr das älteste sei und dem ersten und dritten zu Grunde liege[3]). Dar-

[1]) Auch die 50,000 bis jetzt bekannt gewordenen Lesarten des N. T.'s haben bei weitem in den meisten Fällen auf den eigentlichen Sinn und Lehrgehalt gar keinen Einfluß, und wo sie ein wichtiges Dogma berühren, wie die offenbar unächte Stelle über die Trinität, 1 Joh. 5, 7, die sich in keiner Handschrift vor dem 10. Jahrhundert findet, da ist dieses Dogma in vielen anderen, entschieden ächten Stellen unzweideutig gelehrt. So wird in dem angeführten Falle die Trinität nicht nur durch die Taufformel und den apostolischen Segensgruß, sondern durch Alles, was das N. T. von der Gottheit Christi und des heil. Geistes lehrt, noch vollständiger und sicherer begründet, als dieß durch ein einzelnes Dictum geschehen könnte.

[2]) Nach unserer Ansicht war das verloren gegangene hebräische Original ein vollständiges Evangelium, mit Einschluß der historischen Bestandtheile, und seinem Inhalt nach mit unserem griechischen Matthäus identisch, und nicht eine bloße Spruchsammlung, wie Schleiermacher zuerst die λόγια in dem bekannten Zeugniß des Papias bei Eusebius III, 39 scharfsinnig, aber irrig, gedeutet hat.

[3]) Dies ist auch die Ansicht eines schottischen Gelehrten, James Smith, die er in seinem gelehrten Buche „über die Reise und den Schiffbruch des Apostels Paulus" (London 1848, S. 279) ausspricht. Auf der Grundlage durchaus selbstständiger Untersuchung kommt er nämlich zu dem Resultate, daß das Evangelium Marci die Uebersetzung einer hebräischen Urschrift des Apostels Petrus sei, welche dieser als Augen- und Ohrenzeuge unmittelbar nach den Ereignissen niedergeschrieben habe, und daß es von Matthäus und Lucas, besonders aber vom letzteren, benützt worden sei. Auf jene Uebersetzung bezieht er dann auch die Bemerkung des Papias von Marcus als dem ἑρμηνευτὴς Πέτρου (vgl. Vorrede S. XVIII).

aus erklärt sich am leichtesten die Thatsache, daß Marcus das den beiden Anderen Gemeinsame enthält, dagegen weder die eigenthümliche Sachordnung des Matthäus, noch die chronologische Ordnung des Lucas darbietet[1]), und auch sonst Lücken hat, besonders in der Kindheitsgeschichte und in den Erscheinungen Christi nach der Auferstehung; denn der Schluß Kap. 16, 9—21 ist erst später hinzugefügt worden. Er erzählt die heilige Geschichte noch in ihrer einfachsten frischen Gestalt, welche an die kurzen, aber anschaulichen Berichte des Petrus in der Apostelgeschichte (10, 36—42) erinnert. „So würde dem Urapostel der Urevangelist sich anschließen, und Petrus durch seinen mittelbaren Antheil am Evangelium des Marcus auch in Bezug auf die in der Kirche fortzuerbende geschichtliche Kunde von Christo der grundlegende unter den Jüngern des Herrn sein." Dann müßte man aber freilich auch einen Irrthum in der Nachricht des Clemens von Alexandrien annehmen, der ausdrücklich sagt, daß die Evangelien mit den Genealogieen früher geschrieben seien, als das des Marcus[2]).

§. 148. Fortsetzung. Johannes und die Synoptiker.

Nun sind aber die drei ersten Evangelisten oder Synoptiker, wie man sie im Unterschied von Johannes nennt, bei allen ihren Eigenthümlichkeiten sich doch auffallend ähnlich. Einmal im Inhalt, indem sie alle im Wesentlichen durchaus dasselbe Christusbild geben, die vorbereitende Wirksamkeit des Johannes, die Taufe Jesu, Seine Wunderthaten in Galiläa, Seine letzte Reise nach Jerusalem, Sein Leiden und Sterben und Seine Auferstehung berichten und 42 Stücke mit einander gemein haben. Sodann in der Form, indem sie besonders in der Mittheilung der Reden Jesu und der wichtigsten Begebenheiten oft wörtlich zusammentreffen. Diese Uebereinstimmung erklärt sich großentheils daraus, daß die mündliche Ueberlieferung der Reden und Thaten Jesu, aus welcher sie geflossen sind, durch die fortwährende Wiederholung in den Kreisen der Apostel und Apostelschüler einen stereotypen Charakter angenommen hatte, welchen die Synoptiker mit heiliger Scheu, jedoch ohne kleinliche Pedanterie auf ihre Schriften übertrugen.

Ihnen tritt das vierte Evangelium mit der ausgeprägtesten Eigenthümlichkeit, als ganz einzig in seiner Art, gegenüber. Die Differenzen zwischen den Synoptikern und dem Johannes, welche zu den merkwürdigsten Erscheinungen

---

[1]) Auf diesen Mangel an strenger chronologischer Ordnung bezieht sich das οὐ μέντοι τάξει, welches Papias in seinem vielbesprochenen und vielgedeuteten Zeugniß über das Marcus-Evangelium (bei Euseb. H. E. III, 39) aussagt.

[2]) Bei Euseb. H. E. VI, 14. Thiersch (die Kirche im apostol. Zeitalter, S. 103) sucht diese Schwierigkeit durch die Hypothese zu entfernen, daß das Marcus-Evangelium zuerst längere Zeit bloß als Privatschrift existirte und erst nach dem Tode des Petrus mit dem gegenwärtigen Schlusse veröffentlicht und unter die heil. Bücher der Kirche aufgenommen wurde, während die Schriften des Matthäus und Lucas zwar später verfaßt, aber früher veröffentlicht worden seien.

im N. T. gehören, wurden im Allgemeinen schon von den Kirchenvätern bemerkt und in den neueren kritischen Untersuchungen der evangelischen Geschichte mit eindringendem Scharfsinn beleuchtet, freilich aber auch von den Gegnern überspannt und willkührlich verdreht, und sind von den Apologeten noch nicht in allen Stücken befriedigend erklärt. Sie lassen sich hauptsächlich auf folgende Punkte zurückführen:

1) Der Zweck des vierten Evangeliums ist umfassender und universaler; es hat nicht bloß eine bestimmte Section, sondern die gesammte, aus Judenchristen und Heidenchristen zusammengewachsene Kirche im Auge und will sie durch die Darlegung des Tiefsten und Geistvollsten, so zu sagen, des Esoterischen in der Erscheinung und den Reden Jesu, des fleischgewordenen ewigen Logos, auf die höchste Stufe gläubiger Erkenntniß erheben und dadurch zugleich gegen die Verführungen der falschen Gnosis sicher stellen, welche in den letzten Decennien der apostolischen Periode gefahrdrohend ihr Haupt zu erheben begann. Durch diese Vereinigung der historischen mit einer scharf ausgeprägten didaktischen Tendenz tritt es gewissermaßen mit den Briefen des N. T.'s auf Eine Stufe.

2) Was den Schauplatz der Begebenheiten betrifft, so schildern die Synoptiker vorzugsweise die Thätigkeit Jesu in Galiläa und unter dem Volke, Johannes dagegen die in Judäa und unter den Gebildeten, den Schriftgelehrten und Pharisäern. Doch ist diese Differenz bloß eine relative. Denn jene setzen die Wirksamkeit in Judäa bestimmt voraus, z. B. Matth. 23, 37; 27, 57; dieser theilt auch mehrere galiläische Wunderthaten und zwar offenbar bloß beispielsweise mit, wie die Verwandlung von Wasser in Wein (Joh. 2, 1 ff.), die Heilung des kranken Sohnes eines Hofbeamten zu Kapernaum (4, 47 ff.), die Speisungsgeschichte und Rückkehr über den See Genezareth (6, 1 ff.), und er erklärt ausdrücklich, daß Jesus noch viele andere Zeichen gethan habe, die nicht geschrieben seien in diesem Buche (20, 30, vgl. 21, 25). Ein Grund, warum Johannes uns so oft in die theokratische Hauptstadt führt, ist ohne Zweifel der, weil sich dort der Kampf des ewigen Lichtes mit der Finsterniß, welchen er beschreiben will (vgl. 1, 5 ff.) am tiefsten und kräftigsten entwickelt und zuletzt in der Katastrophe der Kreuzigung und in dem Triumphe der Auferstehung entscheidet.

3) Die Synoptiker theilen mehr Thaten und Wunder, Johannes mehr Reden Jesu mit. Zwar berichtet auch der letztere sechs Wunder, und darunter gerade die zwei auffallendsten und größten, welche von jenen übergangen sind, nämlich die Verwandlung von Wasser in Wein und die Auferweckung des Lazarus; aber sie bilden ihm gewöhnlich nur den Ausgangspunkt für die Reden Jesu, als das Wichtigere. Die wunderbaren Thaten sind der praktische, in die Sinne fallende, die wunderbaren Reden der theoretische, mehr innerliche Beweis für die göttliche Herrlichkeit Christi. Beide bedingen sich: nur wer solche Zeichen verrichten konnte, wie die drei ersten Evangelisten sie erzählen, konnte auch solche Reden halten, wie der johanneische Christus; und umgekehrt mußte es

dem Letzteren, dem Eingebornen aus des Vaters Schooß, ein Kleines sein, die Kräfte der Natur dem sittlichen Zwecke Seiner Sendung dienstbar zu machen. Die Hauptsache aber beim vierten Evangelisten ist immer die Person des Heilandes, Die Sich am unmittelbarsten in Seinen schöpferischen Geist- und Lebensworten kund giebt und selbst Seinen äußeren Wundern erst ihre Beweiskraft ertheilt. Sie ist das lebendige Centralwunder, und alle eigentlich so genannten Wunder sind nur die natürlichen Ausstrahlungen Derselben, wie Licht und Wärme von der Sonne ausgehen müssen, wenn diese einmal existirt, oder wie Blüthen und Früchte die nothwendigen Aeußerungen der Lebenskraft des Baumes sind. Daher nennt Johannes die Wunder Christi ganz einfach Seine „Werke" (5, 36; 7, 21; 10, 25. 32. 38; 14, 11. 12; 15, 24). Die Krankenheilungen und Todtenerweckungen sind nur Stufenleitern für einen untergeordneten Standpunkt, um zur Anbetung Dessen zu führen, Der die Auferstehung und das Leben selber ist, und in Dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt. „Glaubet Mir, daß ich im Vater und der Vater in Mir ist; wo nicht, so glaubet Mir doch um der Werke willen" Joh. 14, 11)[1]).

4) In den Reden Jesu selbst findet sich wieder ein materieller und formeller Unterschied. Die Synoptiker berichten nämlich meist solche Reden, welche sich auf die Umgestaltung des sittlichen Lebens und auf die Idee des Reiches Gottes beziehen und in einfache, volksthümliche, leicht behältliche, meist parabolische und gnomenartige Form gekleidet sind; Johannes dagegen solche, worin der Erlöser das Geheimniß Seiner Person, Sein Verhältniß zum Vater und zur Menschheit, die Sendung des heil. Geistes darlegt, und zwar gewöhnlich auf eine so innerliche, mystische und tiefsinnige Weise, daß Ihn nicht nur die unempfänglichen Juden, sondern selbst die Jünger auf der damaligen Stufe ihrer Erkenntniß fast regelmäßig fleischlich mißverstehen oder doch den geistigen Sinn Seiner Worte nur dunkel ahnen[2]). Diese Erscheinung hängt eng mit der bereits bemerklich gemachten Verschiedenheit des Zweckes, des Schauplatzes und des Publicums zusammen. Doch finden sich bisweilen auch bei den Synoptikern dialektische und argumentirende Gespräche mit gelehrten Gegnern (vgl. Matth. 12, 22 ff.; 22, 15—46) und an die Jünger gerichtete Aussprüche, welche durch ihren einfach erhabenen, innig zarten Charakter den Reden bei Johannes auffallend verwandt sind (z. B. Matth. 11, 25—27); während andererseits dieser auch ein Paar Proben der parabolischen Lehrweise seines Meisters, nämlich das Gleichniß vom guten Hirten (Kap. 10) und vom Weinstock (Kap. 15), sowie abgebrochene, sententiöse Sätze mittheilt (4, 7—26. 33—38; 6, 32 ff.; 13, 16. 17; 12, 24—26; vgl. Matth. 10, 39).

---

[1]) Manche treffende Bemerkungen über den johanneischen Begriff der Wunder Jesu finden sich bei R. Ch. Trench, Notes on the Miracles of our Lord, London (p. 14 der amerik. Ausg.). Vgl. die Kritik dieses Werkes im Mercersburg Review 1850, p. 573 sqq.

[2]) Beispiele solcher Mißverständnisse sind: Joh. 2, 20—22; 3, 4. 9. 10; 4, 11. 15. 33; 6, 42. 52; 7, 35. 36; 8, 33. 57; 11, 12. 13; 14, 5. 8. 9; 16, 17. 18.

Neuere Gegner der evangelischen Geschichte (besonders aus der Tübinger Schule) haben nun aus den vielen Mißverständnissen der Reden Jesu bei Johannes ein Argument entweder gegen ihre Glaubwürdigkeit, oder gegen die Lehrweisheit des Herrn abgeleitet. Allein man muß bedenken, daß diese Mißverständnisse großentheils Folge des unempfänglichen fleischlichen Sinnes der Zuhörer waren und auch heut zu Tage immer wieder bei der einfachsten Predigt vom Kreuze vorkommen, während andererseits selbst ein Kind oder ein einfacher Bauer mit wahrhaft heilsbegierigem Herzen wenigstens so viel davon verstehen kann, als zu seiner Seligkeit nothwendig ist und in der That auch viel besser versteht, als mancher gelehrte und scharfsinnige Kritiker. Von jedem Worte Jesu auch bei den Synoptikern gilt im emphatischen Sinne jene alte Vergleichung mit dem Strom, der zu gleicher Zeit das Lamm und den Elephanten auf seinem Rücken trägt. Sodann wollte der Herr absichtlich durch das Räthselhafte, Paradoxe und scheinbar Anstößige in Seinen Reden die Aufmerksamkeit der Zuhörer fesseln und sie zu weiterem Nachdenken anregen. Es ist ja die Weise jedes großen Volkslehrers, daß er sich nur so weit zu seinen Schülern herabläßt, als nöthig ist, um sie auf seinen höheren Standpunkt heraufzubilden, und daß er, statt nur Bekanntes in alltäglicher Weise zu wiederholen, vielmehr durch originellen Inhalt und originelle Form die schlummernden Geisteskräfte weckt und in jedem das Bewußtsein seiner eigenthümlichen Gaben entwickelt. Endlich muß man stets vor Augen behalten, daß der Weltheiland nicht bloß für Seine Zeitgenossen, sondern für alle kommenden Jahrhunderte und Geschlechter Worte des ewigen Lebens gesprochen hat, deren Gehalt unerschöpflich und unendlich sein muß, wie Er Selbst, in Dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt.

Eine weitere Einwendung, welche man gegen die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden Jesu erhoben hat, ist die, daß sie zu lang seien, um behalten werden zu können. Allein einmal liefert uns nicht nur das Alterthum, das sich nicht so auf Bücher verlassen konnte, wie wir, und seine Gelehrsamkeit im Kopfe trug, sondern selbst die neuere Zeit Beispiele von staunenswerthem Gedächtniß[1]). Warum sollte der empfängliche Johannes, der an der Brust seines Meisters lag, nicht Dessen Reden haben behalten können, zumal da diese nicht bloß Eine von vielen gleichgültigen Erinnerungen, sondern sein köstlichster Schatz, sein theuerstes Kleinod, der Mittelpunkt seines Denkens und Lebens waren? Dazu kommt aber noch, daß der heil. Geist nach der ausdrücklichen

[1]) Man denke z. B. an Themistokles, der statt der ihm angebotenen Kunst des Gedächtnisses lieber die Kunst des Vergessens lernen wollte; an Mithridates, der alle Namen seiner vielen tausend Soldaten auswendig wußte und jeden in seiner Muttersprache anreden konnte, ferner an neuere Gelehrte, wie Lipsius, Leibnitz, Joh. von Müller, die fast ganze Schriftsteller Wort für Wort inne hatten; an den Cardinal Mezzofanti, der, wenn ich recht berichtet bin, nahe an vierzig Sprachen und Dialekte kannte; endlich an jene rohen Indianer, welche un- oder doch nur halbverstandene Predigten von Missionären wörtlich zu wiederholen im Stande waren.

Verheißung Joh. 14, 26 die Apostel an Alles, was sie von Christo gehört hatten, erinnerte, es ihnen verständlich machte und in Saft und Blut verwandelte.

Einen dritten Einwurf, den die negative Kritik gegen die Reden Jesu im vierten Evangelium geltend macht, ist ihre Subjectivität, d. h. die Anpassung derselben an das Denksystem und den Styl des Berichterstatters. Allerdings sind sie dem ersten Brief Johannis nach Inhalt und Sprache auffallend ähnlich; allerdings hat er die Lebensworte seines Meisters nicht bloß mechanisch in's Gedächtniß aufgenommen und ebenso mechanisch wiedergegeben, sondern seinem innersten Wesen assimilirt und lebendig reproducirt, so daß sie ebensosehr sein, als Christi Eigenthum waren. Aber diesem Proceß der Reproduction und Darstellung ist ein anderer vorangegangen, nämlich die völlige Hineinversenkung der Subjectivität des Lieblingsjüngers in seinen göttlichen Meister, so daß er fortan unmöglich anders, als in der Weise Desselben denken, reden und schreiben konnte. Er bildete sich recht eigentlich an Dessen Busen aus; das war seine einzige Schule. Er ging zuerst in Christum hinein, und dann ging Christus wieder aus seinem Geist und Bewußtsein hervor. Bekanntlich giebt es Schriftsteller, die bei hoher Selbstständigkeit und Originalität doch sich völlig in einen anderen Genius hineinleben können, so daß ihre Producte in Gedanken und Styl sich auffallend ähnlich sind[1]). Dieß muß man um so mehr bei Johannes annehmen nach Allem, was wir von seiner jungfräulich zarten, empfänglichen, hingebenden Natur und von seinem vertrauten Freundschaftsverhältniß zu Jesu theils aus den Synoptikern, theils aus seinen eigenen Schriften, theils aus der Tradition der ältesten Kirchenlehrer wissen. Man muß also vielmehr die Sache umkehren und sagen: die Briefe Johannis sind ein Nachklang, ein Echo der Reden Jesu im vierten Evangelium, und nicht diese eine willkührliche Nachbildung von jenen. Einen ungünstigen Schluß gegen die historische Genauigkeit der johanneischen Reden Jesu könnte man nur dann aus diesem Verwandtschaftsverhältniß ziehen, wenn sie im Widerspruch mit den synoptischen Reden stünden. Das ist aber nicht der Fall, und keinem Kritiker ist es bis dahin gelungen, einen solchen Widerspruch zu beweisen. Vielmehr stellen sie bloß eine verschiedene, eigenthümliche Seite desselben unerschöpflich reichen Christus, nämlich diejenige Seite dar, für deren Auffassung Johannes nach seiner Individualität ganz besonders geeignet war. Dieß führt uns zum letzten Differenzpunkt.

5) Die ganze Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums concentrirt und vollendet sich in dem Charakterbild Jesu Christi, wovon die Reden der

[1]) Man vergleiche z. B. die Odyssee mit der Iliade, welche schwerlich von demselben Verfasser herrührt, Horaz mit seinen griechischen Mustern, den Hebräerbrief und clementinischen Korintherbrief mit den pauliniischen Sendschreiben, Joh. von Müller mit Tacitus, Schleiermacher mit Plato; oder man denke an Dichter, wie Shakespeare und Göthe, welche sich in die verschiedenartigsten Charaktere hineinversetzen und aus ihnen herausreden können.

unmittelbare Ausdruck sind. Hier läßt sich die Differenz kurz so bezeichnen, daß die Synoptiker vorzugsweise die verklärte Menschheit, Johannes die fleischgewordene Gottheit des Herrn darstellen. Dort erscheint Er als der sünd- und fehllose „Menschensohn", in Welchem die Idee unseres Geschlechtes, die volle Wahrheit des göttlichen Ebenbildes erst vollkommen verwirklicht worden ist; hier als der reale „Gottessohn", Der schon vor der Weltschöpfung Eins mit dem Vater war und überall durch die Hülle des Fleisches Seine ewige Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit durchscheinen läßt. Matthäus schildert Ihn als den letzten und größten Propheten, den Messias und König der Juden, als den Erfüller des Gesetzes und der Weissagung; Marcus in kurzen, malerischen Umrissen als den gewaltigen Wunderthäter, als den Löwen aus dem Stamme Juda voll imponirender Kraftfülle; Lucas als den stets hülfreichen Leibes- und Seelenarzt, als den Hirten der verlornen Schafe, den Retter armer Sünder, als den barmherzigen Menschenfreund und Durchbrecher der Scheidewand zwischen Juden und Heiden; Johannes als den Mittelpunkt des ganzen Universums. Jene gehen von unten nach oben, beginnend mit der Geburt des Herrn aus der Jungfrau Schooß und Ihn durch Seine mächtigen Wunderthaten, aber auch durch die Mühsale des Erdenlebens, durch die Bitterkeit des Kreuzestodes und die Ruhe des Grabes begleitend zum Siege über Tod und Grab, zur triumphirenden Auffahrt in die Höhe, wo Ihm als Lohn für Seine Arbeit „alle Gewalt im Himmel und auf Erden" übergeben wird; dieser geht von oben nach unten, vom Himmel zur Erde, von dem vorweltlichen Sein des Logos zu Seiner irdisch-menschlichen Erscheinung; er führt den Stammbaum seines Helden nicht bloß zurück auf Abraham, den Patriarchen der Juden, wie der hebräische Matthäus, oder auf Adam, den Stammvater und Repräsentanten aller Menschen, wie der paulinische Lucas, sondern auf den absoluten Anfang, auf die Urtiefen der Ewigkeit, läßt Ihn dann hervortreten aus dem Schooße des Vaters, begleitet Ihn, als den Quell alles Lichtes und Lebens in der Welt, durch die Schöpfung, Erhaltung und die immer deutlicher werdenden Stufen der allgemein menschlichen und der speciell jüdischen Offenbarung bis zur Menschwerdung, schildert seinen siegreichen Kampf mit der Finsterniß der ungöttlichen Welt, läßt aus allen Reden und Thaten Seine Wesens- und Willenseinheit mit Gott hervorblitzen, und zeigt uns nach vollendetem Siege Seine Verklärung zu der „Klarheit, die Er beim Vater hatte, ehe der Welt Grund gelegt war." Erwecken die Synoptiker in uns Staunen und Bewunderung, Glauben und Liebe zu dem göttlichen Menschensohn, so werden wir durch Johannes zur Anbetung des menschlichen Gottessohns hingerissen und müssen unwillkührlich einstimmen in den Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott!"

Hierin liegt der Grund, warum schon die alexandrinischen Väter das vierte Evangelium pneumatisch oder geistig, die drei ersten somatisch oder leiblich genannt haben. So sagt Clemens von Alex., gestützt auf Nachrichten der Ael-

testen der Vorzeit[1]): „Am letzten hat Johannes, als er wahrnahm, daß in jenen Evangelien das Leibliche kund gethan sei, von seinen Bekannten ermuntert, vom heiligen Geiste getrieben, ein geistliches Evangelium verfaßt." Auf dieser unvergleichlichen Zeichnung des Christusbildes beruht vorzugsweise die unwiderstehliche Anziehungskraft, welche Johannes zu allen Zeiten gerade auf die tiefsinnigsten und geistvollsten Kirchenlehrer, von Clemens und Origenes bis auf Schleiermacher und Neander herab, ausgeübt hat. Allein man darf andererseits sein Evangelium nicht auf Kosten der übrigen erheben[2]). Die Synoptiker sind auch geistig und ideal, sie lüften nicht selten den Schleier von dem wunderbaren Geheimniß der Gottheit, die in Jesu von Nazareth erschien, ja es schimmert durch alle Reden und Thaten hindurch, die sie vom Herrn berichten, und giebt den Schlüssel zu ihrem vollen Verständniß. Andererseits ist gerade Johannes allem falschen Spiritualismus und Doketismus radical entgegengesetzt und legt das stärkste Gewicht darauf, daß Christus, obwohl Eins mit dem Vater, doch zugleich wahrhaftiger Mensch, Fleisch von unserem Fleisch und Bein von unserem Bein sei, Den die Jünger mit ihren eigenen Augen gesehen, mit ihren Ohren gehört und mit ihren Händen betastet haben (Joh. 1, 14; 19, 34. 35; 21, 20. 27. 1 Joh. 1, 1).

Kurz Johannes und die Synoptiker ergänzen und bestätigen sich gegenseitig in der Darstellung Dessen, Der die göttliche und menschliche Natur in der unauflöslichen Einheit Seiner Person verbindet, ebendadurch der Mittler zwischen Gott und Mensch, zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen Himmel und Erde, und das unerschütterliche Fundament, der ewige Lebensgrund und Friedensborn der christlichen Kirche ist.

§. 149. Die Apostelgeschichte.

Endlich gehört noch zu den historischen Schriften, aber nicht mehr zum „Evangelium", sondern nach der alten Eintheilung zum „Apostel", die Apostelgeschichte des Lucas, von welcher bereits mehrmals die Rede sein mußte, da sie die Hauptquelle für die äußere Geschichte unserer Periode bildet. Sie kündigt sich gleich als eine unmittelbare Fortsetzung des dritten Evangeliums an, welches mit Bezug auf sie die „erste Rede" heißt (Apg. 1, 1), ist an denselben Theophilus, wahrscheinlich einen angesehenen Römer, gerichtet und offenbar, schon wegen der durchgängigen Verwandtschaft in Sprache und Styl[3]), ein

[1]) Bei Euf. H. E. VI, 14.

[2]) Wie z. B. in der Schleiermacherschen Schule geschehen ist, wogegen dann in der Strauß-Baur'schen Kritik eine naturgemäße Reaction eintrat, welche in's entgegengesetzte Extrem überging, sich zuletzt in absolute Unmöglichkeiten und Absurditäten verirrte und dadurch selbst richtete.

[3]) Nämlich in den von Lucas selbst componirten Abschnitten. Denn die von ihm mitgetheilten Reden Petri haben eine merkliche Verwandtschaft mit dem Lehrbegriff und dem Styl Petri, die Reden Pauli eine ebenso unverkennbare Verwandtschaft mit den pauliniſchen Briefen, was kein geringer Beweis für die historische Treue und Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte ist.

Product desselben Verfassers. Lucas war als vieljähriger Begleiter und treuer Freund des Paulus (vgl. 2 Tim. 4, 11) am besten zu dessen Biographen geeignet und durch seinen Aufenthalt in Jerusalem und Cäsarea während der zweijährigen Gefangenschaft seines Lehrers vortrefflich in den Stand gesetzt, die Documente über die frühere palästinensische Geschichte der Kirche zu sammeln. Wahrscheinlich begann er sein Werk schon zu Cäsarea und vollendete es mit Hülfe theils solcher älteren Documente, theils seiner eigenen Erlebnisse, theils ergänzender und berichtigender Mittheilungen des Paulus während der zwei ruhigen Jahre der römischen Gefangenschaft des Apostels, a. 61—63.

Wie die Evangelien keine vollständige Lebensbeschreibung Jesu sein wollen, so ist auch die Apostelgeschichte nicht eine vollständige Darstellung des Lebens und Wirkens der Apostel, obgleich der alte, jedoch nicht von Lucas selbst herrührende Titel eine solche andeutet, sondern eine einfache, unschätzbare Geschichte der Pflanzung der christlichen Kirche zuerst unter den Juden, besonders durch die Wirksamkeit des Petrus, womit sich der erste Theil beschäftigt, sodann unter den Heiden in Syrien, Kleinasien, Griechenland und Rom, vorzugsweise durch die Arbeit des Paulus. Sie beginnt mit der Himmelfahrt des Herrn und der Ausgießung des heil. Geistes zur Gründung der Kirche, und schließt mit der freudigen Predigt des großen Heidenapostels in der Welthauptstadt, womit der Sieg des Evangeliums im Wesentlichen bereits entschieden war. Von der Thätigkeit der übrigen Apostel erzählt Lucas fast nichts, und selbst über das Ende der beiden Hauptapostel läßt er uns im Dunkeln, sei es nun, daß dieß nicht zu seinem Zwecke gehörte, sei es — was wahrscheinlicher — daß er sein Buch vor der Entscheidung ihres Schicksals so weit vollendete und dann später durch uns unbekannte Umstände und Rücksichten an einer weiteren Fortsetzung verhindert wurde.

§. 150. Die didaktischen Schriften.

Zu den N. T.lichen Lehrschriften gehören 13 Briefe des Paulus, 2 Briefe des Petrus, 3 Briefe Johannis, 1 Brief Jakobi, 1 Brief Judä und der anonyme Hebräerbrief, der nach der Einen Ansicht von Paulus selbst, nach der anderen, wahrscheinlicheren, von Einem seiner Schüler und Mitarbeiter (sei es nun Barnabas, oder Lucas, oder Apollos) herrührt. Die meisten paulinischen Sendschreiben, nämlich die zwei an die Thessalonicher, das an die Galater, das erste an Timotheus, das an Titus, die beiden an die Korinther, das an die Römer und wahrscheinlich auch der Brief Jakobi sind vor den drei ersten Evangelien und Acta, nämlich in den fünfziger Jahren verfaßt worden, wie dieß im ersten Buch einzeln nachgewiesen worden ist; die Briefe an die Epheser, Kolosser, den Philemon, die Philipper, der zweite an Timotheus, sowie der an die Hebräer und die beiden des Petrus, wahrscheinlich auch der Brief Judä rühren aus dem siebenten Jahrzehnt (meist zwischen a. 62 und 64) her; die johanneischen Sendschreiben dagegen sind sammt dem vierten Evangelium

nach allen inneren Merkmalen sicherlich erst nach der Zerstörung Jerusalems und gegen Ende des ersten Jahrh. geschrieben worden.

Die Entstehung dieser zweiten Klasse von urchristlichen Schriften wurde im Allgemeinen durch das Bedürfniß der Correspondenz hervorgerufen, welches mit der Ausbreitung der Kirche von selbst und noch vor dem Bedürfniß der schriftlichen Abfassung der Evangelien eintrat. Da die Apostel unmöglich in allen ihren Gemeinden anwesend sein konnten und doch sie zu beaufsichtigen und im christlichen Glauben und Leben zu fördern hatten: so blieb ihnen nichts anderes übrig, als ihre persönliche Gegenwart theils durch Absendung von Delegaten, theils durch schriftliche Mittheilungen zu ersetzen. Zu diesem allgemeinen Bedürfniß kamen nun noch in jedem einzelnen Falle besondere Veranlassungen zum Schreiben hinzu, vor Allem die Gefahren theoretischer und praktischer Verirrungen und Spaltungen, welche diesen jungen Gemeinden überall mehr oder weniger drohten. Während die Evangelien und die nicht paulinischen oder sogenannten katholischen Briefe (mit Ausnahme des zweiten und dritten Johannis) mit mehr oder weniger bestimmter Rücksicht auf die ganze oder doch einen größeren Theil der Kirche und auf die Zukunft abgefaßt sind, so haben dagegen alle paulinischen Sendschreiben zunächst eine specielle Bestimmung für die Verhältnisse einer einzelnen Gemeinde, oder für Privatpersonen, wie Timotheus, Titus und Philemon. Es sind insofern lauter Gelegenheitsschriften.

Allein Gott hat es in Seiner wunderbaren Weisheit und Gnade gefügt, daß sich in diesen individuellen und scheinbar zufälligen Veranlassungen und Bedürfnissen die allgemeinen Grundverhältnisse der Kirche überhaupt abspiegeln, so daß jene Briefe zugleich für alle Zeiten passen, und das ganze Gebiet des christlichen Glaubens und Lebens umfassen „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit." Auch die im N. T. bekämpften Gebrechen und Verirrungen in den früheren, bald jüdischen, bald heidnischen Standpunkt des natürlichen Menschen kehren im Wesentlichen immer wieder, und die alten Ermahnungen und Warnungen sind daher stets auf's Neue anwendbar und vollkommen so kräftig, frisch und wirksam, wie im ersten Jahrhundert. Das Göttliche und Außerordentliche dieser apostolischen Literatur besteht nicht darin, daß sie auf eine unvermittelte und magische Weise, sondern gerade darin, daß sie ganz naturgemäß entstanden, aus den vorhandenen individuellen und momentanen Zuständen und Bedürfnissen organisch hervorgewachsen ist, und doch zugleich in dieser ächt zeitgemäßen Form einen unerschöpflich tiefen Inhalt birgt, und überall und auf alle Verhältnisse ohne Zwang angewandt werden kann. Das Subjectivste ist hier zugleich das Objectivste, das Individuellste zugleich das Allgemeinste. Auch vom geschriebenen Worte Gottes muß man daher sagen: „Es ward Fleisch" und allen Bedingungen und Gesetzen naturgemäßer, menschlicher Entwicklung unterthan, aber aus seiner Knechtsgestalt strahlt die ewige „Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit." Die Bibel ist durch und durch göttlich und doch zugleich durch und durch menschlich, und so allein für uns Menschen geeignet.

Was den Zweck und die Bestimmung der didaktischen Schriften betrifft, so sind sie sämmtlich an getaufte Christen, nicht an unbekehrte Heiden und Juden gerichtet, sie setzen die evangelische Verkündigung und das christliche Leben als bereits vorhanden voraus, und dienen also nicht sowohl zur Begründung, als zur Nährung und Beförderung desselben. Die grundlegenden historischen Bücher gehen ihnen daher mit Recht der Ordnung nach voran, obwohl ihre Abfassung zum Theil in spätere Zeit fällt. Nur das Evangelium Johannis hat, wie bereits bemerkt, neben seiner historischen, zugleich eine didaktische Tendenz und bezweckt die Förderung der christlichen Erkenntniß auf die höchste Stufe der Anschauung.

Wie nun aber alle christliche Lehre auf den evangelischen Thatsachen beruht, so bleibt sie andererseits auch nicht bloß Besitzthum des Kopfes, sondern erzeugt wieder neues Leben und neue Thaten. Daher haben alle, besonders die paulinischen Briefe neben dem dogmatischen zugleich einen ethischen oder paränetischen Abschnitt, und dieser ist nicht bloß auf die letzten Kapitel beschränkt, sondern zieht sich zugleich überall mitten durch die lehrhaften Expositionen hindurch oder knüpft unmittelbar an dieselben an. Die Lehre ist also sowohl die Frucht des Lebens, als der Saame neuen Lebens.

§. 151. Das prophetische Buch der Offenbarung.

(Vgl. §. 101 und §. 107.)

Die Apokalypse des Johannes bildet die dritte Klasse der apostolischen Literatur, und schließt sie auf die angemessenste, würdigste und großartigste Weise ab und drückt ihr das göttliche Siegel auf.

Ihre Entstehung ist von derjenigen der anderen N. T.lichen Schriften insofern verschieden, als sie nicht bloß aus einem göttlich erleuchteten, dabei aber seiner selbst mächtigen und klarbewußten Zustand, sondern aus einem speciellen Acte der Inspiration, aus einer unmittelbaren Offenbarung Jesu Christi über Seine Zukunft hervorging und dem verzückten Seher vom heil. Geiste gleichsam in die Feder dictirt wurde. Zwar wird man allerdings auch hier den heil. Schriftsteller nicht aller Subjectivität entkleiden und zum völlig passiven Werkzeug machen dürfen. Aber das Bewußtsein, durch welches die Offenbarung sich für ihn vermittelte, war nicht das alltägliche, verständig reflectirende (νοῦς), sondern das ungewöhnliche, ekstatische, unmittelbar schauende (πνεῦμα), wo das Endliche in das Unendliche übergreift. Alle Weissagung der Schrift ruht auf directer göttlicher Eingebung, wenngleich sie einen subjectiven Anknüpfungspunkt hat in dem oft — besonders in bedeutungsvollen Uebergangsperioden — sehr hoch gesteigerten Ahnungsvermögen des Menschen und seinem Trieb, den Schleier der Zukunft zu lüften.

Die Offenbarung schließt sich in Inhalt und Form eng an die prophetische Literatur des A. T.'s, besonders das Buch Daniel an, und vereinigt die kühnsten und kraftvollsten Töne derselben zu einer erschütternden Harmonie, verbindet aber mit der poetisch-symbolischen Darstellung zugleich die Brief-

form in den sieben Sendschreiben, durchwebt die Visionen mit lyrischen Lobgesängen, in denen die Seele vom Sturm der sich drängenden Ereignisse lieblich ausruht, und übertrifft die hebräischen Weissagungen alle durch Erhabenheit der Anschauung, Majestät der Bilder, Mannigfaltigkeit der Symbole, dramatische Lebensfülle, Einheit und Abrundung der Composition, Fortschritt der Handlung, und endlich durch das specifisch christliche Element, die Beziehung aller Theile auf den gekreuzigten und nunmehr verherrlichten Gottmenschen.

Die Weissagung sowohl des A. als des N. T.'s ruht auf der Idee der göttlichen Weltregierung, auf der unerschütterlichen Voraussetzung, daß die Geschichte kein Product des Zufalls, sondern eine Entfaltung der Gedanken und Pläne der ewigen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe sei, und daher zuletzt immer zur Verherrlichung Gottes, zum Heil Seiner Verehrer und zur Schande Seiner Widersacher auslaufen müsse. Der Kern und Stern der A. T.lichen Prophetie ist nun aber das erste, der Mittelpunkt der N. T.lichen Prophetie das zweite Kommen des Herrn und Seines Reiches sammt den vorbereitenden Umständen und begleitenden Folgen. Wir erwarten nicht einen Messias, wie die Juden, wohl aber das Wiedererscheinen des bereits Gekommenen zum Gericht über die Lebendigen und die Todten, und zur Vollendung und Verherrlichung Seiner Braut. Darum ist die Hoffnung eine Cardinaltugend der streitenden Gemeinde, darum darf aber auch die Weissagung im N. T. nicht fehlen, wenn sie gleich nicht den großen Raum einnimmt, wie im A. T.

Wir finden mehrere prophetische Stücke zerstreut in den Evangelien und Briefen. Dahin gehören vor Allem die Reden des Herrn Selbst über die Zerstörung Jerusalems und Seine letzte Wiederkunft, Matth. 24. Marc. 13. Luc. 17, 22 ff.; 18, 8; 21, 6—36; sodann die häufigen Hinweisungen der Apostel auf dieselbe und ihre Vorzeichen, wie den großen Abfall, die Verbreitung gefährlicher Irrlehren, aber auch des Evangeliums in aller Welt, 1 Thess. 4, 16 ff. 2 Thess. 2, 1—12. Röm. 11, 25. 1 Kor. 15, 51 ff. 1 Tim. 4, 1—3. 2 Tim. 3, 1—5; 4, 3. 4. 1 Joh. 2, 18. 22; 4, 3. 2 Joh. 7. 2 Petr. 2, 1 ff.; 3, 3 ff. Judä 18. 19.

Alle diese Momente faßt die johanneische Apokalypse in Ein dramatisches Gemälde zusammen und giebt uns in grandiosen, hochpoetischen Visionen und Symbolen eine Darstellung der Leiden und Triumphe des Reiches Christi bis zu dessen Vollendung im neuen Himmel und auf der neuen Erde. Der Herr kommt, der Herr ist nahe, Christus kämpft, Christus siegt und führt Seine Gemeinde durch viele Verfolgungen und Trübsale sicher der Verherrlichung entgegen: — das ist der Grundgedanke des räthselhaften Buchs.

Der praktische Zweck desselben, sowie der Prophetie überhaupt, ist nicht etwa die Befriedigung eitler Neugierde, die Beförderung der Grübelei und des Aberwitzes, sondern die Erinnerung an unsere gänzliche Abhängigkeit von Gott und an unsere heiligen Pflichten, die Ermahnung und Tröstung der Gläubigen. Durch Enthüllung der Zukunft und der verborgenen Gegenwart will der Seher die sieben kleinasiatischen Gemeinden, welche die ganze Kirche in ihren ver-

schiedenen Formen und Richtungen repräsentiren, inmitten ihrer Kämpfe und Drangsale zur Wachsamkeit, Geduld, Treue, Ausdauer anspornen, und zugleich beruhigen und erquicken durch die göttliche Versicherung des unausbleiblichen Sieges Christi über alle Feinde und des ewigen Triumphes Seiner Braut.

Die Apokalypse ist mithin ein Buch der Warnung, des Trostes und der Hoffnung, und wird praktisch am besten verstanden in Zeiten der Trübsal und Verfolgung[1]). Diesem erbaulichen Zwecke hat sie auch in der That immer gedient, trotz der so sehr abweichenden und zum Theil sich total widersprechenden historischen Auslegungen, welche sie selbst unter entschieden gläubigen und in anderen wichtigeren Punkten völlig übereinstimmenden Schriftforschern gefunden hat. Man kann das Unbefriedigende aller bisherigen Erklärungsversuche von Irenäus bis auf Lücke und Hengstenberg herab vollkommen zugeben — und wir unsererseits müssen gestehen, daß uns keiner der vielen Commentare ganz genügt, so viel Licht sie auch über Einzelnes verbreiten mögen —, man kann der redlichen Ueberzeugung sein, daß der eigentliche Schlüssel zum völligen wissenschaftlich historischen Verständniß dieses merkwürdigen Buches noch nicht gefunden sei, ohne daß man deßhalb an seiner Göttlichkeit und seinem hohen praktischen Werthe im geringsten zu zweifeln braucht[2]). Es liegt ja eigentlich in der Natur jeder göttlichen Weissagung, daß sie sich nur nach und nach enthüllt und erst im Lichte der Erfüllung vollständig begriffen werden kann. So blieben die prophetischen Schriften des A. T.'s halbverstandene und mißverstandene Räthsel bis zur Erscheinung Christi, wie überhaupt das ganze A. T. erst klar wird im N. T.[3]). Ja selbst die Apostel waren lange in allerlei fleischlichen Vorurtheilen befangen und erhoben sich nur nach und

---

[1]) Worauf der ehrwürdige Bengel aufmerksam macht, dessen Verdienste um die Auslegung der Offenbarung sehr groß bleiben, auch wenn seine historische Deutung des Thiers vom Papstthum völlig verfehlt sein sollte, wie sein chronologisches System, das wenigstens in Bezug auf einen Hauptpunkt, das Jahr 1836, factisch widerlegt ist. Er sagt unter Anderem: „Es ist dieß Buch ein Kreuzbuch. Es ist dem Johannes in seinem Elende gegeben worden, und unter der Drangsal hat man den besten Verstand und Geschmack davon. Bei ruhigen sicheren Zeiten hat man es fast wenig geachtet, aber unter den Verfolgungen, die die heidnischen Kaiser anstellten, und hernach die Waldenser, die böhmischen Brüder u. s. w. erduldeten, hat man dasselbe sich wohl zu nutze gemacht. Mancher dürfte des Buches auch bald froh werden, der es jetzt noch nicht glauben will."

[2]) Wie dieß leider zuweilen selbst große und fromme Männer gethan haben, z. B. Luther in seinem zwar aufrichtigen, aber sehr voreiligen und unehrerbietigen Urtheil über die Apokalypse (Vorrede vom J. 1522 und auch noch a. 1534), welche er weder für apostolisch noch prophetisch halten wollte, weil niemand wisse, was darinnen steht, obwohl er von ihr andererseits, wenn es ihm gerade paßte, für polemische Zwecke gegen das Papstthum Gebrauch machte.

[3]) Nach dem treffenden Ausspruch Augustin's: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet, oder V. T. est occultatio Novi, N. T. manifestatio Veteris. Dasselbe läßt sich auf das Verhältniß zwischen Weissagung und Erfüllung anwenden.

nach unter der speciellen Leitung ihres Meisters zu einer tieferen, geistigen Einsicht in die messianischen Weissagungen. Dessenungeachtet sind diese allen Seelen, die sehnsüchtig auf das Heil Israels warteten, auch bei vielfachem Mißverständniß, eine unerschöpfliche Quelle der Glaubensstärkung, des Trostes und der Erquickung gewesen[1]). Ganz dasselbe läßt sich im vollen Maße von dem Schwanengesang des Lieblingsjüngers Jesu sagen, der darin am Schlusse der apostolischen Kirche und des Jahrhunderts der Wunder noch einmal aufflog wie ein Adler, um den ewigen Triumph seines göttlichen Meisters und die Herrlichkeit der geschmückten Braut auf der verklärten Erde zu schauen, und diese köstlichen Aussichten, mit dem Siegel des heil. Geistes versehen, der streitenden Kirche als einen Labetrank in Stunden der Trübsal und der Anfechtung hinterließ! Diesem Zwecke diente in der That die Apokalypse im reichsten Maße, zunächst in den drei ersten Jahrhunderten während der blutigen Christenverfolgungen von Seiten des römischen Heidenthums, dann beim Einsturze der barbarischen Horden in den Stürmen der Völkerwanderung, bei den Eroberungen des Muhammedanismus, und bei jeder schweren Trübsal, die später über die Kirche erging. Darum ist auch ihr Sinn mit dem Untergange des altrömischen Heidenthums nicht erschöpft, so wenig als der Sinn der A. T.lichen Weissagungen in den Ereignissen der jüdischen Geschichte, auf welche sie sich zunächst beziehen, ihre vollständige Erfüllung haben, und das Zeitalter der neronischen und domitianischen Christenverfolgung bildet nicht den Zielpunkt, sondern bloß den historischen Ausgangspunkt der Apokalypse und die Basis ihres Verständnisses. Wie das Reich Christi in immer höherer Weise verwirklicht wird, so tritt andererseits auch das antichristliche Weltreich und das falsche Prophetenthum in immer neuen und gefährlicheren Formen auf, und in jedem neuen Kampfe Christi gegen den Antichrist und in jedem neuen Siege wiederholen sich dieselben allgemeinen Gesetze, geht die Weissagung in höherem Maße in Erfüllung.

Wir können daher dem genialen Herder nur beistimmen, wenn er die Offenbarung Johannis „ein Lehr- und Trostbuch, ein Lebensmanna für alle Herzen und alle Zeiten nennt". Daß sich hie und da grübelnde Köpfe daran verirrt haben, ist ihre eigene Schuld. Sie hätten's auch ohne sie, am 24. Kapitel des Matthäus oder an irgend einem anderen Buche gethan, dessen Sinn nicht gerade auf der Oberfläche liegt. Es ist ganz gut, daß der Geist

[1]) Darauf macht auch Herder aufmerksam in seinem geistvollen Commentar über die Apokalypse, welchen wir übrigens im Ganzen für völlig verfehlt halten, da er Alles auf den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems bezieht. „Wie manchen Propheten im A. T.," sagt er treffend S. 194 f. (Werke zur Theol. Th. 12), „haben wir, dessen nächste historischen Umstände wir bei so mancher Stelle nicht wissen, da diese Stelle doch, sobald sie göttliche Wahrheit, Lehre und Trost enthält, Manna ist für alle Herzen und alle Zeiten. Sollt's bei dem Buch, das Auszug beinahe aller Propheten und Apostel ist, nicht ebenso sein? Es ist (und wenn auch mancher Einfältige seine gelehrte Deutung nicht wüßte) ein Lehr- und Trostbuch für alle Gemeinden, wo Christus wandelt."

der Forschung und der aufmerksamen Beobachtung der Zeichen der Zeit im Lichte der heil. Schrift fortwährend auf's Neue angeregt wird. Neben viel Heu und Stoppeln, welche das Feuer verzehrt, werden auch immer wieder neue Gold- und Silberschätze aus den Schachten des prophetischen Wortes zu Tage gefördert. Die Apokalypse giebt jeder Generation gerade das, dessen sie in ihren eigenthümlichen Gefahren, Kämpfen und Nöthen besonders bedürftig ist, und geht für jede folgende Periode der Kirchengeschichte in steigendem Maße und höherem Sinne in Erfüllung. Was auch superkluge Kritiker, welche zum Lesen des A. und N. Testaments statt der dankbaren Gesinnung eines Kindes und Erben vielmehr den herzlosen, zersetzenden Verstand eines Advocaten mitbringen, dagegen sagen mögen: ihre eigene Weisheit wird vergessen, das von ihnen geringgeschätzte Buch aber wird nach wie vor Tausenden der Edelsten und Besten ein Hoffnungsstern in dunkler Mitternacht, ein Wecker heiliger Sehnsucht, ein Bürge zukünftiger Güter bleiben, und sie je und je mit einem Vorgeschmack des neuen Himmels und der neuen Erde laben, bis der Herr kommt, heimzuholen Seine heimwehkranke Braut.

§. 152. Der Organismus der apostolischen Literatur.

Blicken wir von diesem Abschluß des N. T.lichen Kanons zurück, so finden wir in diesem einen schönen Organismus, dessen drei Theile sich gar lieblich zu einem Ganzen zusammenfügen. Die historischen Bücher bilden das Fundament, die didaktischen das Gebäude selbst, und die Apokalypse die Kuppel, oder um in einem anderen Bilde zu reden, die ersten sind die Wurzel, die zweiten der Baum, die dritte die reife Frucht. Die drei Classen verhalten sich zu einander, wie Bekehrung, Heiligung und Vollendung, oder auch wie die christlichen Cardinaltugenden des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung. Der Kern und Stern von allen aber, der Anfang, die Mitte und das Ende, ist Jesus Christus. In den Evangelien wandelt Er in leibhaftiger, handgreiflicher Wirklichkeit und Gegenwart vor uns. In den Briefen hat Er Sich ein unsichtbares, aber darum nicht weniger reales Dasein im heil. Geiste gegeben; im ersten Kapitel der Acta sehen wir Ihn gleichsam verklärt auf der Grenze zweier Welten schweben, darauf nimmt Ihn eine Wolke hinweg vom Auge der Apostel, Seine sinnliche beschränkte Nähe ist verschwunden, aber nur, um alsbald Seiner mystischen Allgegenwart im Glaubensleben der Gemeinde Platz zu machen. In der Apokalypse tritt Er abermals sichtbar, aber nicht mehr in Knechtsgestalt, sondern im vollen Glanze Seiner geist-leiblichen Herrlichkeit mit der Sternenkrone und dem Angesicht, leuchtend wie die Sonne, hervor, alle Seine Feinde sind überwunden, alle Thränen abgewischt, alle Schmerzen verbannt, alle Räthsel gelöst, das Ideal der Schönheit, Wahrheit und Heiligkeit ist vollkommen verwirklicht, der Leib ganz in den Geist verklärt, Himmel und Erde vermählt, die Gottesstadt ausgebaut und zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Bräutigam: „Siehe da eine Hütte Gottes bei den Menschen;

und Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden Sein Volk sein, und Er Selbst, Gott mit ihnen, wird ihr Gott sein". „Ja, ich komme bald. Amen, komm, Herr Jesu!"

Wir haben nun im nächsten Kapitel den Organismus der apostolischen Lehre, wie sie sich in den Briefen darstellt, nach seinen Grundzügen zu entwickeln. Zuvor aber noch einige Bemerkungen über die sprachliche Form, in welcher diese Schriften auf uns gekommen sind.

§. 153. Sprache und Styl des N. T.'s.

In der Sprache der apostolischen Schriften muß man drei Elemente unterscheiden, das griechische, das hebräische und das eigenthümlich christliche[1]). Durch die Vereinigung derselben bilden sie ein ganz eigenthümliches Genus von Literatur und liefern einen nicht geringen Beweis für ihre Aechtheit, sowie für die Universalität ihrer Bestimmung[2]).

Das Griechische des N. T.'s gehört nicht dem reinen attischen Idiom, wie wir es bei Plato, Xenophon, Thukydides und den großen Tragikern finden, sondern der späteren Umgangssprache (der sogenannten κοινὴ διάλεκτος) an, welche sich zwar auf Grundlage der attischen Literatursprache, aber zugleich mit Herübernahme von Elementen aus anderen, hauptsächlich aus dem makedonischen Dialekte im Zeitalter Alexanders des Gr. und seiner Nachfolger gebildet hatte und uns in den Schriften des Aristoteles, Polybius, Diodorus, Plutarch, Aelian und den meisten griechischen Autoren der Kaiserzeit (außer den erkünstelten Attikern, wie Josephus, Lukian, Libanius) begegnet. Sie wurde besonders auch in Alexandrien, der Metropolis orientalisch-griechischer Bildung, gesprochen und wird daher bisweilen der alexandrinische Dialekt genannt.

Dieses Idioms bedienten sich fast alle Juden der Zerstreuung, und sie wurden deßhalb Hellenisten[3]) genannt (Apg. 6, 1; 9, 22) zum Unterschied von

---

[1]) Sehr unbedeutend ist das lateinische Element, das sich fast nur auf einzelne technische Ausdrücke beschränkt, wie δηνάριον, πραιτώριον, κουστωδία u. a.

[2]) Worauf schon der nordische Magus, Hamann, in seiner genialen Weise aufmerksam gemacht hat. „Die Bücher des neuen Bundes," sagt er im Kleeblatt hellenistischer Briefe (Th. II, S. 204 f. seiner gesammelten Schriften), „sind ἑβραϊστί, ἑλληνιστί, ῥωμαϊστί geschrieben, wie der Titel des Kreuzes Joh. 19, 20. Wenn es wahr ist, daß sie im jüdischen Lande unter der Herrschaft der Römer, von Leuten, die keine literati ihres seculi waren, aufgesetzt worden, so ist der Charakter ihrer Schreibart der authentikeste Beweis für die Urheber, den Ort und die Zeit dieser Bücher." Aus diesem apologetischen Gesichtspunkt und mit Voranstellung dieses Ausspruchs hat neuerdings besonders Dr. Heinrich Thiersch die Sprache und den Styl der N. T.lichen Schriften untersucht im ersten Kapitel seines „Versuchs zur Herstellung des historischen Standpunktes" ꝛc. 1845. S. 43 ff.

[3]) von ἑλληνίζειν, d. h. den Griechen machen oder nachahmen, zunächst in der Sprache, dann auch in Sitten und Gebräuchen, in der Gesinnungs- und Handlungsweise (wie Josephus de bello Jud. II, 20, 3 den Ausdruck ῥωμαΐζειν von solchen Juden gebraucht, welche es im jüdischen Kriege mit den Römern hielten. Vgl.

den Hellenen oder eigentlichen Griechen einerseits, und von den Hebräern oder den palästinensischen, aramäisch redenden Juden andererseits. Uebrigens war damals auch in Palästina das Griechische ziemlich verbreitet, es gab dort eigene Synagogen für Hellenisten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß der Heiland Selbst bisweilen, nämlich im Gespräch mit Proselyten und Heiden[1]) und vor Pilatus griechisch gesprochen hat[2]). Umgekehrt gab es aber auch in griechischen Provinzen jüdische Familien, welche streng an der heil. Sprache der Väter festhielten. In diesem Sinne nennt sich Paulus einen „Hebräer aus Hebräern", Phil. 3, 5. Die Juden sprachen aber dieses Griechische nicht rein, sondern mit vielfachen Beimischungen aus ihrer hebräischen Muttersprache, oder vielmehr aus dem engverwandten Aramäischen, d. h. dem syro-chaldäischen oder babylonischen Volksdialekt, welcher seit dem babylonischen Exil den reinen Hebraismus aus dem gewöhnlichen Umgang verdrängt hatte. Man nennt daher seit Scaliger dieses judaisirende Griechisch sehr passend das hellenistische Idiom mit Bezug auf die Benennung der griechisch redenden Juden. Dieses begegnet uns in der Uebersetzung des A. T.'s durch die siebzig Dolmetscher, in den apokryphischen Büchern der Juden, in den Schriften des Religionsphilosophen Philo, zum Theil auch des Historikers Josephus, obwohl der letztere, freilich nicht ohne Affectation, nach alt-griechischer, attischer Eleganz strebte, sowie im Neuen Testament.

Dieses hebräische Element in den apostolischen Schriften ist aus dem Einfluß des A. T.'s und aus der aramäischen Umgangssprache abzuleiten, tritt aber nicht in allen gleichmäßig hervor. Sein Maß ist theils durch die schriftstellerische Individualität, theils und hauptsächlich durch den Inhalt bedingt. Am stärksten begegnet es uns in der historischen und prophetischen Literatur, weil diese bereits im A. T. ausgebildet war, besonders in den zwei ersten Evangelien und in den Theilen des Evangeliums Lucä, wo er heilige Ueberlieferungen ganz objectiv mittheilt, vor Allem in den Lobgesängen der Maria und des Zacharias (1, 46—55 und 68—79), welche einen ganz alt-hebräischen,

---

πλατωνίζειν und ähnliche Ausdrücke). Ἑλληνισταί sind also zunächst griechisch redende Juden, die dann aber meistens auch in der Religion weniger steif und bigott waren, als die Ἑβραῖοι. Die Vertreter der freisinnigeren, heidenchristlichen Richtung in der apostolischen Kirche sind fast lauter Hellenisten, Barnabas von Kypern, Lucas vielleicht von Antiochien, Apollos wahrscheinlich von Alexandrien, Timotheus, ein Halbjude, aus Lystra, und Paulus von Tarsus, der aber aus einer streng jüdischen Familie stammte und seine Bildung in Jerusalem erhielt.

[1]) z. B. mit der γυνὴ Ἑλληνίς von Phönizien, Marc. 7, 26, und mit den Ἕλληνες Joh. 12, 20.

[2]) Vgl. über den Zustand der Landessprache in Palästina besonders die gelehrten Untersuchungen von Hug in der Einleitung in's N. T. II, §. 10; auch Thiersch a. a. O. S. 48 f., welcher sich dahin ausspricht, „daß Christus der griechischen Sprache mächtig war, sie gebrauchen konnte, aber im Verkehr mit den Jüngern und mit dem Volk die vaterländische (aramäische), der heil. Sprache (dem Hebräischen) so nahe verwandte, vorzog.

psalmartigen Charakter haben und wahrscheinlich wörtlich übersetzt sind; ferner im ersten Theil der Apostelgeschichte, welcher sich auf palästinensischem Boden bewegt und fast ganz auf judenchristlichen Quellen ruht; am meisten endlich in der Apokalypse, für deren Inhalt sich in der classischen Literatur gar keine entsprechende Darstellungsform findet. Die didaktischen Bücher des N. T.'s, zu denen im A. T. kein Muster vorlag, nähern sich mehr dem rein-griechischen Idiom. Den besten Styl schreiben nach puristischen Grundsätzen Lucas, besonders im zweiten Theil der Apostelgeschichte, wo er nicht fremden Berichten folgt, sondern meist als Augenzeuge die Thaten und Schicksale Pauli beschreibt; Jakobus, dessen blühender, kräftiger Styl auffällt, da er in seiner Gesinnung ein so entschiedener Hebräer war und wahrscheinlich immer in Palästina lebte; und der Verfasser des Hebräerbriefs, welcher eine vertraute Bekanntschaft auch mit den seltneren Formen und Wendungen des Gräcismus verräth und sich öfter zu eigentlicher rhetorischer Eleganz (wie schon gleich in den ersten vier Versen) erhebt. Aber auch Paulus besaß, wenn man seine überwiegend rabbinische Bildung bedenkt, eine große Gewandtheit in der griechischen Sprache, er folgt ganz ihrem Genius in dem Reichthum und der Fülle seines Periodenbaues und gebraucht bisweilen, besonders in den Korintherbriefen, Feinheiten des Styls, welche gerade bei dem Leserkreise einer gebildeten Hellenenstadt sehr wohl angebracht waren. Umgekehrt streift Jakobus im Eingang des fünften Kapitels seiner Epistel in den Ton und die Darstellungsart prophetischer Strafpredigten hinüber, zum Beweise, daß das Ueberwiegen des Einen oder anderen Sprachelementes bei demselben Schriftsteller je nach Beschaffenheit des Inhalts wechselte. Der johanneische Styl im Evangelium und in den Briefen hat das Eigenthümliche, daß er in Wörtern und Phrasen meist rein griechisch, in der Construction dagegen äußerst einfach und kunstlos, ohne viele Verbindungspartikeln und ohne Perioden ist, wie das Hebräische.

Die rohe und armselige Ansicht des vulgären Rationalismus, daß die Hebraismen des N. T.'s Sprachfehler und Verstöße gegen das Griechische seien, ist durch eine gründlichere Philologie (besonders seit Winer) und Exegese aus sachkundigen Cirkeln völlig verwiesen worden. Mit demselben Rechte könnte man die Gräcismen der lateinischen Dichter, die Germanismen der romanischen Sprachen und die vielen lateinischen und französischen Elemente im Englischen für Corruptionen und Schnitzer ausgeben. Vielmehr sind sie eigenthümliche und nothwendige Umbildungen, Erweiterungen und Bereicherungen des Griechischen, da wo dieses in seiner früheren Gestalt vermöge des engen Zusammenhangs von Gedanke und Wort gar nicht ausreichte, wie das besonders von der prophetischen Literatur gilt. Das hebräische Colorit giebt der N. T.lichen Literatur eine eigenthümliche Schönheit, zu deren Würdigung aber freilich mehr gehört als bloße Kenntniß der Grammatik; es theilt ihr jene anziehende Kindlichkeit, erhabene Einfalt und ehrwürdige Alterthümlichkeit der heiligen Sprache der Urväter mit, und trägt auch das Seinige dazu bei, die Einheit der beiden Testamente, der alten und der neuen Offenbarung Gottes, darzustellen.

Zu der griechischen Grundlage und den hebräischen Formen und Wendungen kommt nun aber noch das dritte, das christliche Element hinzu, welches als die lebendige Seele das ganze N. T. durchdringt und es auch von allen jüdisch-griechischen Schriften wesentlich unterscheidet. Dadurch eben steht es einzig und durchaus eigenthümlich da in der Geschichte der Literatur. Der Geist der christlichen Offenbarung zeigt sich nun auf sprachlichem Gebiete nicht sowohl in der Formation ganz neuer, als in dem neuen Gebrauche alter Wörter und Phrasen, welche von den Aposteln zum ersten Male zu Trägern unendlich tieferer Ideen gemacht wurden, als sie bis dahin gewesen waren und bei heidnischen Autoren auch späterhin blieben[1]). Schon die Septuaginta mußten in manche griechische Ausdrücke eine A. T.liche Idee hineinlegen, zu deren vollem Verständniß eine Sympathie mit dem ganzen Geiste der Offenbarung Jehovahs gehörte. In viel größerem Maße ist das im N. T. der Fall, welches eine neue Gedankenschöpfung enthält, vor welcher selbst der alte Bund als ein bloßer Schatten zurücktritt. Gerade diejenigen Ausdrücke, welche am häufigsten wiederkehren und für den christlichen Glauben und das christliche Leben am wichtigsten sind, wie Licht, Leben, Auferstehung, Versöhnung, Erlösung, Heiland, Apostel, Kirche (Versammlung), Erwählung, Berufung, Rechtfertigung, Heiligung, Glaube, Liebe, Hoffnung, Friede, Demuth, Seligkeit, — Finsterniß, Fleisch, Unglaube, Sünde, Tod, Verdammniß u. s. w., drücken einen viel umfassenderen und tieferen Sinn aus, als dieß bei einem Profanscribenten und in den meisten Fällen auch im A. T. der Fall ist, obgleich derselbe sich allerdings an die natürliche Bedeutung und die Etymologie des betreffenden Wortes anschließt. Man kann insofern sagen: wie das Christenthum die Vollendung der Idee der Menschheit ist, so ist auch die christliche Sprache die volle Entwicklung der natürlichen Sprache. Ebendarum reicht aber auch die Kenntniß des Griechischen und des Hebräischen zum Verständniß und zur theologischen Auslegung der Bibel nicht hin, sondern es muß dazu vor Allem noch eine auf Erfahrung gegründete Sympathie mit ihrem Geiste hinzukommen, welcher die Worte erfüllt und sie zu Vehikeln seiner tiefsinnigen Ideen macht.

In dieser Handhabung des hellenistischen Idioms zur Darstellung der christlichen Offenbarung muß man besonders das gewaltige Genie des Apostels Paulus bewundern, das mit der Sprache schöpferisch ringt und für die Idee den angemessensten Ausdruck erst suchen muß. Ueberhaupt ist sein Styl ein würdiges Bette seines Ideenstroms, der sich darin majestätisch und kühn fortbewegt. Zwar ist er oft hart, schroff und unregelmäßig, wie die Natur, und frei von der ängstlichen Feile, von der künstlerischen Sorgfalt eines Schriftstellers, der von seiner Darstellungsart einen beträchtlichen Theil des Effectes erwarten muß. Er sagt selbst 2 Kor. 11, 6, daß er in der Rede, nicht aber

[1]) Vgl. darüber auch Dr. Robinson in der Vorrede zur neuen Aufl. seines N. T.lichen Lexicon, p. V ff.: „The language of the N. T. is the later Greek language, as spoken by foreigners of the Hebrew stock, and applied by them *to subjects on which it had never been employed by native Greek writers*“ etc.

in der Erkenntniß, ein Idiote, d. h. ungelehrt sei, nämlich nach dem Maßstabe griechischer Philosophen und Rhetoren, deren Geschmack aber damals freilich schon sehr verdorben und ungesund war. Er ist auch überall zu sehr vom Inhalt begeistert und auf das Wesentliche bedacht, um mit der Form zu viel Zeit zu verlieren. Aber sein Geist ist so gewaltig, daß er die sprachlichen Schranken und Hindernisse durchbricht und sich manchmal zum erhabensten Schwung der Rede erhebt. Bekanntlich hat ihn der heidnische Rhetor Longinus den größten Rednern zur Seite gestellt, und der feine Kritiker Erasmus bemerkt zu Röm. 8, 31—39: „Quid usquam Cicero dixit grandiloquentius!" In der That gehört diese Stelle, sowie der mit seraphischer Feder geschriebene und in Himmelsgluth getauchte Hymnus auf die Liebe 1 Kor. 13, selbst vom bloß ästhetischen und rhetorischen Standpunkte aus betrachtet, unbedingt zu dem Erhabensten und Schönsten, was die Geschichte der Literatur aufzuweisen hat. Paulus schreibt stets männlich und edel, frisch und lebendig, klar und scharf, körnig und gedrungen[1]), die Aufmerksamkeit fesselnd und rege haltend, stets zu neuem Nachdenken anspornend, zuweilen die Geißel der Ironie (z. B. 1 Kor. 4, 8. 2 Kor. 11, 18 f.) und des Sarkasmus (Phil. 3, 2 περιτομή und κατατομή, vgl. Gal. 5, 12) schwingend, aber auch in den zartesten Wendungen (Apg. 26, 29. 2 Kor. 2, 5. 7. 10) und in sinnigen, herzgewinnenden Wortspielen sich ergehend (Philem. V. 10 f. Röm. 13, 8); er liebt besonders colossale Antithesen (vgl. Röm. 2, 21—23. 2 Kor. 4, 7—12; 6, 9—10; 11, 22—30) und den periodologischen, dialektischen Wellenschlag des griechischen Idioms; selbst die vielen Anakoluthe sind gewöhnlich nur das Uebermaß der Tugend, die Folge seines feurigen Temperaments und überströmenden Geistesreichthums, indem Ein Affect den andern, Ein Gedanke den anderen drängt. Die hervorstechenden Charakterzüge seines Styls sind Gluth und Kraft, und man hat ihn nicht mit Unrecht eine „fortwährende Schlacht" genannt[2]). Aber der polemische Feuereifer ist stets beherrscht von nüchterner Besonnenheit und wechselt zuweilen, z. B. in der unvergleichlichen Schilderung der Liebe 1 Kor. 13, mit der wohlthuendsten Ruhe und Milde ab[3]).

---

[1]) In der Gedrängtheit und Präcision des Ausdrucks findet eine auffallende Verwandtschaft zwischen Paulus und dem berühmten Historiker Thukydides Statt. Vgl. darüber Bauer, Philologia Thucydideo-Paullina, 1773; und Baur, Paulus, der Ap. Jesu Christi, S. 663.

[2]) Tholuck, Vermischte Schriften, Th. II, S. 320. Auch Calvin bemerkt zu 2 Kor. 11, 6 von den Schriften des Paulus: „fulmina sunt, non verba".

[3]) „In the letters of St. Paul," sagt ein geistvoller Schriftsteller im Edinburgh Review für Januar 1853, „while every matter relating to the faith is determined once for all with demonstrations of the spirit and power, and every circumstance requiring counsel at the time, so bandled as to furnish precepts for all time, the whole heart of this wonderful man is poured out and laid open. Sometimes he pleads, and reminds, and conjures, in the most earnest strain of fatherly love: sometimes playfully rallies his converts on their vanities and infirmities: sometimes with deep and bitter irony, concedes that he may refute, and praises where he

Umgekehrt zeichnet sich der Styl des Johannes, des Donnerkindes, durch ein sanftes Säuseln des Friedens aus, der wie aus den überirdischen Regionen der vollendeten Gemeinde herabweht, rollt aber auch bisweilen, besonders in der Apokalypse, je nachdem es der Gegenstand erfordert, mit der erschütternden Gewalt des Donners einher.

Summa, die Sprache und der Styl der apostolischen Schriftsteller hat ebenfalls seine eigenthümliche Schönheit, welche mit der Individualität des Verfassers und dem Inhalt verschiedene Formen annimmt, eine Schönheit, die zwar nicht so auf der Oberfläche liegt, vielmehr in das Gewand der Demuth und Armuth, in die Knechtsgestalt gehüllt ist, wie der Herr Selbst, aber gerade deßhalb der Kraft des heil. Geistes und der göttlichen Gnade einen um so freieren Spielraum läßt und in ihren Wirkungen um so bewundernswürdiger ist. Das Geringe und Verachtete hat Gott erwählet, um das Große und Glänzende zu Schanden zu machen, damit der Ruhm sei des Herrn und nicht des Menschen. Wäre das N. T. mit der attischen Eleganz eines Plato und Xenophon geschrieben, so wäre es vielleicht ein Buch für Philosophen und wenige Gebildete, nicht aber ein Buch der Völker, ein Lebensmanna für alle Alter, Stände und Klassen geworden, was es noch heut zu Tage ist und bleiben wird.

Zweites Kapitel.

Die apostolischen Lehrtypen.

§. 154. Ursprung und Einheit der Apostellehre.

Das Christenthum ist ursprünglich nicht Lehre, sondern Leben, welches alle Kräfte des menschlichen Geistes, Denken, Fühlen und Wollen, gleichmäßig umfaßt, durchdringt und sauerteigartig umbildet. Es erschien als die höchste

means to blame. The course of the mountain torrent is not more majestic and varied. We have the deep still pool, the often returning eddies, the intervals of calm and steady advance, the plunging and foaming rapids, and the thunder of the headlong cataract. By turns fervid and calm, argumentative and impassionate, he wields familiarly and irresistibly the varied weapons of which Providence had taught him the use. With the Jew he reasons by Scripture citation, with the Gentile by natural analogies: with both, by the testimony of conscience to the justice and holiness of God. Were not the Epistles of Paul among the most eminent of inspired writings, they would long ago have been ranked as the most wonderful of uninspired."

Offenbarung, d. h. Selbstmittheilung Gottes, als eine göttliche Heilsthatsache, als eine neue sittliche Schöpfung, welche zunächst in Jesu Christo, dem fleischgewordenen Worte, dem Gottmenschen und Weltheilande, beschlossen war, von da aus aber in abgeleiteter Weise auf das ganze menschliche Geschlecht, d. h. nicht nothwendig auf die numerische Allheit, wohl aber auf die organische Gesammtheit der Menschen übergehen soll. Ebenso existirt es auch subjectiv in dem gläubigen Individuum zuerst in der Form des Lebens oder der Gemeinschaft des ganzen Menschen mit Gott durch Christum. Das Maß dieses göttlichen Lebens (nicht aber das Maß der Erkenntniß oder des Gefühls oder auch der Sittlichkeit, isolirt aufgefaßt) ist auch das Maß der Frömmigkeit, und die vollendete Gemeinschaft mit Gott ist auch die vollendete Religion. Die Lehre ist nur das klare, reflectirte Bewußtsein über das Leben, setzt also dieses bereits als das Allgemeine und Ursprüngliche voraus.

In diesem engen organischen Zusammenhang mit dem frischen Quell des Lebens erscheint durchweg die Lehre der Apostel im N. T. Sie ist keine abstracte Theorie, kein Product der Speculation, sondern etwas Erlebtes und Erfahrenes, ebendarum auch wieder Leben zeugend, durch und durch praktisch, voll Salbung des heil. Geistes und sittlicher Kraft. Auch erscheint sie nicht in systematischer, logisch geordneter, sondern in populärer, jedermann zugänglicher Form. Denn die Bibel will ja nicht bloß für Gelehrte, sondern ein Volksbuch im höchsten und edelsten Sinne des Wortes, ja ein Buch für die ganze Menschheit sein. Allein dessenungeachtet ist in ihr systematischer Zusammenhang, wenn er gleich nicht äußerlich hervortritt. Die Apostel gehen von einem lebendigen Princip aus, woraus die einzelnen Lehrbestimmungen mit Nothwendigkeit folgen, wie das die biblische Dogmatik näher nachzuweisen hat. Doch ist in dieser Hinsicht wieder ein Unterschied unter ihnen, indem Paulus, der ein bedeutendes philosophisches Talent besaß und eine gelehrte Bildung genoß, auch in der Form weit mehr methodisch verfährt, als die übrigen; besonders nähert sich der Römerbrief sogar der wissenschaftlichen Behandlung, und es hält nicht schwer, in ihm den strengsten logischen Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken nachzuweisen.

Die gemeinsame Quelle der Lehre der Apostel ist theils eine äußere, nämlich die objective, von ihnen persönlich angeschaute gottmenschliche Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen, theils eine innere, nämlich die unmittelbare Erleuchtung durch den heil. Geist, Der ihnen vom scheidenden Erlöser verheißen (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7. Luc. 24, 49), am Pfingstfest, dem Geburtstag der Kirche, mitgetheilt wurde (Apg. 1, 4) und erst das volle Verständniß des Lebens und der Lehre Jesu aufschloß. Diese Erleuchtung oder Inspiration ist als eine centrale, d. h. als eine solche aufzufassen, welche den tiefsten Grund, den Quellpunkt ihres Wesens, schöpferisch ergriff und nicht nur ihre Erkenntniß, sondern ihre ganze Persönlichkeit sammt all ihren intellectuellen und sittlichen Kräften in ein neues, höheres Dasein, in den Mittelpunkt der christlichen Wahrheit versetzte und von da aus alle einzelnen Anschauungen und

Verhältnisse des Lebens, ihre Reden, Schriften und Handlungen durchdrang und bestimmte.

Der gemeinsame Gegenstand der Lehre der Apostel ist die Person Jesu Christi, des verheißenen Messias, des wahren Gottmenschen, und das göttliche Heil und Leben, welches in Ihm erschienen, durch Seine Selbstdarstellung, Seinen Tod und Seine Auferstehung der Menschheit erworben wurde, durch den heiligen Geist sich zu einer Gemeinde der Erlösten, einer Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft gestaltet hat, dem einzelnen Sünder vermittelst des Glaubens und der Gnadenmittel, Wort und Sacrament, mitgetheilt wird, seine Bekehrung, Rechtfertigung, Heiligung und Beseligung wirkt und sich bei der letzten glorreichen Wiederkunft Christi vollenden wird.

In diesen Kernpunkten, von deren lebendiger Aneignung unsere Seligkeit abhängt, in allen Artikeln des Glaubens, welche das dem Inhalt nach mit Recht so genannte apostolische Symbolum so schön zusammenfaßt unter den drei Abtheilungen von Gott dem Vater und dem Werke der Schöpfung, von Gott dem Sohne und dem Werke der Erlösung, und von Gott dem heiligen Geiste und dem Werke der Heiligung und Vollendung, stimmen Jakobus, Petrus, Paulus und Johannes vollkommen überein. Wir können nicht den mindesten Widerspruch weder in der Glaubens-, noch in der Sittenlehre der verschiedenen Schriften des N. T.'s zugeben. Sie sind alle von Einem und demselben Geiste beseelt, dienen Einem und demselben Ziele, und bilden eine wundervolle Harmonie. Alle Apostel und Evangelisten lehren, daß Jesus von Nazareth die höchste Offenbarung des allein wahren Gottes sei, daß Er das Gesetz und die Propheten vollkommen erfüllt, durch Seinen Tod und Auferstehung die Menschheit mit Gott versöhnt, von dem Fluch der Sünde und des Todes erlöst, durch die Ausgießung Seines Geistes eine unzerstörbare Kirche gegründet und mit allen Mitteln zur Wiedergeburt und Heiligung der Welt ausgerüstet habe, daß außer Ihm kein Heil sei, daß man Buße thun, an Ihn glauben und diesen Glauben im ganzen Leben ausprägen müsse, um die Segnungen Seiner Erscheinung zu genießen, und daß dieses Glaubensleben des Einzelnen und der Gemeinde unter der steten Leitung des heil. Geistes durch viel Leiden und Trübsal sich entwickle, zuletzt über alle Feinde siegen und bei der Wiederkunft des Herrn sich herrlich vollenden werde. Kurz, es war in der apostolischen Kirche „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater Aller, Der da ist über Alle und durch Alle und in Allen" (Eph. 4, 5 f.). Aber „einem jeglichen", so fügt der Apostel sogleich hinzu, „ist gegeben die Gnade nach dem Maße der Gabe Christi", d. h. einem jeden in eigenthümlicher Bestimmtheit und Beschränkung, wie sie der Weisheit des Herrn und den Bedürfnissen der Kirche entspricht. Denn Einheit darf man ja nicht mit Einerleiheit oder Monotonie verwechseln; sondern jede lebendige Einheit schließt Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit und Fülle in sich. Dieß ist auch mit der Einheit der apostolischen Lehre der Fall, und wie wir einerseits die rationalistische Theorie verwerfen, welche mit ihrem fleischlichen Verstande die Synoptiker und den Johannes, den Jakobus und den Paulus

in einen unversöhnlichen Widerspruch verwickelt und dadurch alle Ehrfurcht vor dem heiligen Worte Gottes untergräbt: so müssen wir uns auch andererseits vor dem entgegengesetzten Extreme einer steifen, leblosen Orthodoxie hüten, welche die Literatur des N. T.'s als eine mechanische, abstracte und farblose Einerleiheit auffaßt und die menschlichen Autoren mit ihren Eigenthümlichkeiten gar nicht zu ihrem Rechte kommen läßt.

§. 155. Verschiedenheit der Apostellehre.

Diesen ewigen Wahrheitsgehalt, der in dem Geheimniß der absoluten Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in der Person des Erlösers beschlossen ist, besaß jeder der Hauptapostel in einer eigenthümlichen geschichtlichen Form, und zwar in einer solchen, welche seiner Individualität, seinem Bildungsgang und seinem Wirkungskreise am meisten angemessen war. Das Evangelium gleicht hier dem kostbaren Juwel, der so wie er sich wendet, auch einen neuen Glanz von sich wirft und doch derselbe bleibt, oder dem Einen Lichte, das je nach dem Gegenstand, auf den es fällt, sich in verschiedenen Farben bricht und doch immer die Ausstrahlung derselben Sonne ist[1]). Diese eigenthümlichen Ausprägungen und Gestaltungen des christlichen Princips in den Schriften des N. T.'s nennen wir apostolische Lehrbegriffe oder Lehrtypen. Sie haben ihren letzten Grund in der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum, den beiden Grundformen der Religion der alten Welt.

Da nämlich alle Apostel Juden waren und sich ihre Erkenntniß am A. T. entwickelte, so brachten sie sehr natürlich das neue Lebensprincip, das ihnen in Christo aufgegangen war, zunächst mit ihrem früheren religiösen Standpunkt in Verbindung und wandten es dann auf ihren Wirkungskreis an, je nachdem sich dieser ausschließlich oder doch hauptsächlich auf die Juden oder auf die Heiden bezog. Das Christenthum erschien ihnen allen als die Vollendung des

[1]) Treffend sagt Dr. Schmid (bibl. Theol. des N. T.'s II, 85): „Da die Lehrdarstellungen des Christenthums für die Menschheit überhaupt bestimmt sind, so ist eine Vielseitigkeit der Auffassung und Darstellung gerade in dem Zweck kanonischer Schriften mit gegeben, eine Vielseitigkeit, welche nun eben auch auf die Verschiedenheit der darstellenden Persönlichkeiten sich gründen sollte. Wie es für die Kirche von der größten Wichtigkeit ist, daß die geschichtliche Erscheinung des Erlösers für alle Zeiten nicht bloß von Einem Schriftsteller dargestellt ist, sondern von Mehreren, so ist es auch ein universalhistorischer Zug in der Constituirung des N. T.lichen Kanons, daß die apostolische Lehre nicht durch Ein Subject dargestellt ist, sondern durch mehrere, nach Beruf und Stellung gleich berechtigte. Je vielseitiger das Evangelium ist, desto größer das Bedürfniß einer mehrfachen Darstellung der evangelischen Wahrheit, und ebenso, je zuverlässiger die Bestimmung des Evangeliums eine universale ist, desto mehr entspricht einer solchen Bestimmung eine Lehrdarstellung, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgeht, für verschiedene Bedürfnisse gleich anfangs berechnet ist und auf verschiedenen persönlichen Färbungen beruht."

A. T.'s, und Jesus als der wahre Messias, als der Erfüller des Gesetzes und der Propheten. Er Selbst hatte ja erklärt: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Matth. 5, 17). Schon darin aber lag ein doppeltes Verhältniß: es war damit theils eine Einheit, theils eine Verschiedenheit zwischen Judenthum und Christenthum ausgesprochen. Beide Religionen sind Eins in der Idee des Bundes, aber verschieden als alter und neuer: beide sind Offenbarungen desselben Gottes und haben denselben Endzweck, nämlich die Ehre des Herrn und das Heil der Menschen, im Auge; aber jenes ist Vorbereitung, dieses Vollendung, jenes Gesetz und Weissagung, dieses Evangelium und Erfüllung, jenes offenbar in diesem, dieses verborgen in jenem. Dort erscheint Gott vorzugsweise als der gerechte und heilige Herr und die Frommen als Seine gehorsamen Knechte, hier als der liebevolle und barmherzige Vater und die Gläubigen als Kinder und Erben; das Judenthum ist tödtender Buchstabe und ein Schatten zukünftiger Güter, das Christenthum lebendigmachender Geist und das leibhaftige Wesen selbst; jenes ist die Religion der Autorität, dieses die Religion der Freiheit; jenes für eine einzige Nation und für eine gewisse Zeit, dieses für alle Völker und alle Zeiten bestimmt, die absolute Weltreligion. Der ewige Gehalt des A. T.'s ist vom N. T. aufgenommen, bestätigt, mit der Person Christi in Verbindung gebracht und von Seinem Geist verklärt, ebendamit aber zugleich seiner endlichen und beschränkten, nationalen und temporellen Form entkleidet worden. Das Christenthum ist einerseits ein Product des Judenthums und aus diesem organisch hervorgewachsen, andererseits aber zugleich eine neue Schöpfung, welche aus dem Alten allein ohne eine schöpferische Gottesthat gar nicht erklärt werden kann.

Es gehört nun zum Wesen des apostolischen und überhaupt alles gesunden Christenthums, diese zwei Seiten, die Einheit und den Unterschied der jüdischen und christlichen Offenbarung zu verbinden, den engen Zusammenhang des N. mit dem A. T. und doch zugleich seine Neuheit und Eigenthümlichkeit festzuhalten. Wo das Eine oder das Andere geläugnet wird, da entsteht eine Fundamentalhäresie, deren Keime wir auch schon in der apostolischen Periode finden. Die Läugnung des Unterschieds zwischen Judenthum und Christenthum ist Ebionitismus, die Läugnung der Einheit beider ist Gnosticismus. Von beiden krankhaften Extremen sind die N. T.lichen Schriften gleich weit entfernt, ja sie warnen ausdrücklich davor.

Allein in jenem doppelten Verhältniß ist zugleich die Möglichkeit zweier Standpunkte gegeben, welche zwar sowohl die Einheit als den Unterschied der beiden Offenbarungen im Princip zugeben, aber doch entweder jene oder diesen vorzugsweise hervorheben und ausbilden, welche also sich gegenseitig nicht widersprechen, sondern ergänzen. Die erstere Richtung, welche das Christenthum überwiegend in seiner Harmonie mit der Religion des A. T.'s auffaßt, paßte am besten für die älteren palästinensischen Judenapostel und für die Judenmission; die andere Richtung, welche im Evangelio eine neue Schöpfung,

den Geist der absoluten Freiheit sieht, ziemte sich vor Allem für den hellenistischen Apostel, welcher auf eine plötzliche, außerordentliche Weise von der umbildenden Gnade berufen und zur Wirksamkeit für die Heiden bestimmt war. Denn die Juden hatten auch nach ihrem Uebertritt zum Christenthum das Bedürfniß, den Zusammenhang mit den heiligen Traditionen der Väter so eng als möglich festzuhalten; die Heiden dagegen fanden in ihrer bisherigen Religion wenig oder fast gar keinen Anknüpfungspunkt für das Christenthum, obwohl es natürlich den innigsten und tiefsten Bedürfnissen ihrer Natur entgegenkam, und andererseits fühlten sie weder dieselbe Ehrfurcht, noch dieselbe Verpflichtung gegen die Satzungen des Mosaismus, die ja ihnen nicht gegeben waren.

§. 156. Judenchristenthum und Heidenchristenthum und ihre höhere Einheit.

Auf diese Weise ergeben sich uns aus dem doppelten Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und aus dem verschiedenen Berufe der Apostel zwei verschiedene, aber sich gegenseitig ergänzende theologische Standpunkte, wovon wir den Einen den judenchristlichen, den anderen den heidenchristlichen nennen können. Der erste ist anfangs vertreten von allen älteren Aposteln, den Zwölfen, welche sich allmählig aus dem Schooße ihrer väterlichen Religion herausgebildet hatten und vorzugsweise unter der Beschneidung wirkten, vor Allem von Petrus und Jakobus[1]), der zweite von dem später und auf eine so abrupte, irreguläre Weise berufenen Heidenapostel Paulus und seinen Mitarbeitern, besonders Barnabas (vgl. Gal. 2, 8. 9). Dieser Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristenthum zieht sich durch die ganze apostolische Periode hindurch, bis er gegen Ende des ersten Jahrhunderts in den Schriften des Johannes in einem dritten Standpunkt, welchen man den absolut-christlichen oder idealen nennen könnte, sich ausgleicht und so zu sagen verschwindet.

Hiernach kann man in der Entwicklung der apostolischen Theologie drei Phasen unterscheiden: die petrinische, paulinische und johanneische. Sie geben den drei Abschnitten in der Missionsgeschichte parallel, welche wir im ersten Buch dargestellt haben, nämlich der Judenmission, welche in Jerusalem, der Heidenmission, welche in Antiochien, und der, beide zusammenfassen-

[1]) Paulus nennt zwar Gal. 2 unter den Säulen der Apostel der Beschneidung neben Jakobus und Kephas auch noch den Johannes; allein das bezieht sich auf eine frühere Zeit, da der Galaterbrief schon a. 56 geschrieben wurde. Man muß in dem Leben und Wirken des Johannes zwei Perioden unterscheiden, die vor und die nach seiner Uebersiedlung in den kleinasiatischen Wirkungskreis des Paulus, und seine Schriften, aus denen wir seinen theologischen Standpunkt kennen lernen, fallen sämmtlich in seinen ephesinischen Aufenthalt und in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Uebrigens scheint er von Anfang an versöhnend zwischen beiden Parteien gestanden und ein geheimnißvolles Stillschweigen beobachtet zu haben. Vgl. §. 100.

den und vollendenden Thätigkeit des Johannes, welche in Ephesus ihren Mittelpunkt hatte.

Das Christenthum wandte sich natürlich zuerst an die Juden, aus deren Mitte es hervorging, und welche den ersten, auf Gottes gnädige Verheißung gegründeten Rechtsanspruch darauf hatten. Die Gemeinde in Jerusalem, die Apostel an der Spitze, unterschied sich zwar von den Juden wesentlich dadurch, daß sie an Jesum von Nazareth, als den Messias, den Sohn Gottes, den Auferstandenen, glaubten und in diesem Glauben das wahre, göttliche Leben hatten; aber dieser Glaube selbst bewegte sich bei ihnen noch in den geheiligten Formen des alten Bundes. Sie fuhren daher fort, auch das mosaische Ceremonialgesetz zu beobachten, obwohl sie ihre Rechtfertigung nicht aus diesem, sondern von Christo ableiteten (vgl. Apg. 4, 12), und schlossen sich so eng als möglich an den theokratischen Tempelcultus an (vgl. §. 137).

Die erste Differenz einer beschränkteren und freieren, einer streng conservativen und progressiven Richtung ging von dem Gegensatz der palästinensischen und ausländischen Juden, oder der Hebräer und Hellenisten, aus (Apg. 6, 1 ff.) und kam dann durch den Diakonus Stephanus, einen kühnen, schriftgewandten und dialektisch gebildeten Hellenisten, zum Vorschein. Er stellte das christliche System, welches bis dahin hauptsächlich mit dem Sadducäismus wegen der Auferstehungslehre im Kampf gelegen hatte, in feindlichen Gegensatz gegen den Pharisäismus oder den steifen werkheiligen Legalismus, er erhob sich zur Anschauung der bevorstehenden Emancipation der Kirche von der dem Gerichte entgegeneilenden jüdischen Oekonomie und Nationalität, und wurde so der Vorläufer des Apostels Paulus, dessen Bekehrung, wie es scheint, gleich nach dem Tode dieses ersten Blutzeugen eintrat, um die Idee, wofür er starb, zu retten und herrlich auszuführen (Apg. 6—8; vgl. §. 58). Diese erste blutige Verfolgung veranlaßte die Ausbreitung des Evangeliums außerhalb Judäa's durch flüchtige Christen und die damit Hand in Hand gehende Erweiterung ihres Gesichtskreises. Bald erfolgte die Bekehrung und Aufnahme der halb heidnischen Samaritaner in die Kirche durch den Diakonus Philippus und die Apostel Petrus und Johannes (Kap. 8). Noch wichtiger war die Gründung der ersten gemischten Gemeinde zu Antiochia, welche vorzüglich durch Barnabas von Kypern und Saulus von Tarsus gestärkt und zum Ausgangs- und Mittelpunkt der Heidenmission gemacht wurde. Es ist auch keineswegs zufällig, daß gerade in dieser Mutterkirche des Heidenchristenthums der eigenthümliche Name der Bekenner Jesu entstand (11, 26), wodurch sie seitdem ebensosehr von den Juden, als von den Heiden unterschieden werden. Ungefähr um dieselbe Zeit ging eine epochemachende Veränderung in den Häuptern des Judenchristenthums selbst vor, welche durch die Vision des Petrus und die Aufnahme des Heiden Cornelius in den Schooß der christlichen Gemeinschaft bezeichnet wird (Apg. 10). Von da an war nicht nur Petrus, sondern in Folge seiner öffentlichen Darstellung der unwiderstehlichen Thatsachen zugleich die ganze Gemeinde zu Jerusalem (vgl. Apg. 11, 18) überzeugt, daß die Heiden nicht erst, wie sie früher

meinten, Juden zu werden brauchen, um am christlichen Heil Antheil zu haben. Sie erkannten also auch in Unbeschnittenen die Wirkungen desselben heil. Geistes an und ließen damit die absolute Bedeutung des Judenthums fallen, obwohl sie *für ihre eigene Person* aus traditioneller Ehrfurcht und um ihres Einflusses auf ihre Landsleute, nicht aber um ihrer Rechtfertigung willen fortfuhren, nach wie vor das mosaische Gesetz zu halten, bis Gott Selbst den theokratischen Cultus factisch zerstören und sie davon förmlich entbinden würde. Nur einige Ruhestörer, „nebeneingeschlichene falsche Brüder", wie Paulus sie nennt (Gal. 2, 4), widersetzten sich eigensinnig diesen Zeichen der Zeit, diesem Fortschritt in der Erkenntniß, und behaupteten, daß die Beschneidung und Beobachtung des ganzen Ceremonialgesetzes zur *Seligkeit nothwendig* sei, läugneten also damit, daß alles Heil allein vom Glauben an Christum herkomme. Das waren die *häretischen* Judenchristen, die Vorläufer der *Ebioniten*. Diese bigotten Judaisten erhoben ein gewaltiges Geschrei besonders gegen den Apostel Paulus, der unterdeß bereits mit großem Erfolg unter den Heiden gewirkt und sie in die Kirche aufgenommen hatte, ohne ihnen das Joch des Gesetzes aufzulegen.

Da hielten es die Apostel für gut, den ausgebrochenen Streit durch eine öffentliche Zusammenkunft zu schlichten und die drohende Spaltung zu verhindern. Es geschah auf dem *Concil zu Jerusalem* a. 50 (Apg. 15. Gal. 2). Der Unterschied der zwei Richtungen, der judenchristlichen und heidenchristlichen, wurde hier nicht verdeckt oder verwischt, sondern vollkommen anerkannt, aber zugleich die tiefere Einheit, welche beide in demselben Glauben an das alleinseligmachende Verdienst Christi verband, öffentlich im Gegensatz gegen jene pharisäischen Gesetzeschristen ausgesprochen und ein Concordat abgeschlossen, welches den Frieden der Kirche für die damaligen Verhältnisse sichern sollte, ohne doch den Rechten der beiden Parteien zu nahe zu treten, indem es einerseits die Juden in ihrer nationalen Form der Frömmigkeit, in ihrer Gesetzesbeobachtung ungestört ließ, und doch auch den bekehrten Heiden kein unerträgliches Joch, sondern nur solche Bedingungen auferlegte, welche die Rücksicht auf eine reinere Sittlichkeit und die christliche Liebe um des Friedens willen gern erfüllte. Die Apostel der Beschneidung und die Apostel der Vorhaut erkannten die einem jeden verliehene eigenthümliche Mission und Gnadengabe und reichten sich im Bewußtsein der Einheit im Unterschied, und des Unterschieds in der Einheit, die Hand der brüderlichen Gemeinschaft (Gal. 2, 9; vgl. §. 68 und 69). Und so wirkten sie fernerhin in verschiedenen Kreisen und mit verschiedenen Gaben, aber doch harmonisch für denselben großen Zweck zusammen. Denn die Reibung zwischen Paulus und Petrus in Antiochien rührte nicht von einem Widerspruch in den Grundsätzen, sondern von einer augenblicklichen Inconsequenz her (Gal. 2, 11 ff.) und war nur eine vorübergehende Wolke. Die Ausnahme bestätigt nur die Regel, d. h. in diesem Falle das brüderliche Einverständniß der beiden Apostel, wie es aus allen ihren Schriften unverkennbar hervorleuchtet.

In die folgenden Jahre zwischen 50 und 64 fällt nun die großartige

Entfaltung der Thätigkeit des Paulus und des heidenchristlichen Princips im Leben und in der Lehre. Zwar waren alle seine zahlreichen Gemeinden in Kleinasien und Griechenland, sowie auch die zu Rom aus Juden und Heiden gemischt, und daher konnte es nicht fehlen, daß sich die tiefgreifende national-religiöse Differenz auch auf dem Gebiete des christlichen Glaubens geltend machte. Die ersteren waren strenger, scrupulöser, gesetzlicher, conservativer, als die anderen. Aber gerade hier zeigt sich die ächte Geistesfreiheit des Paulus, daß er diesen Gegensatz nicht gewaltsam vernichtete oder hemmte, sondern frei gewähren ließ, wenn nur die gemeinsame Grundlage, Christus, als der alleinige Urheber alles Heils, festgehalten wurde, und daß er in untergeordneten Punkten, z. B. im Genusse der Speisen und in der Beobachtung der Feste, zu gegenseitiger brüderlicher Schonung, Duldung und Accommodation ermahnte (1 Kor. 8 und 9. Röm. 14, 1 ff.), wie er denn selbst in seinem eigenen Verfahren aus Liebe den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche wurde, um sie wo möglich alle zu gewinnen (1 Kor. 9, 19—23). Nur den „falschen Brüdern" aus der Beschneidung, welche in fast allen seinen Gemeinden, besonders in Galatien Störungen und Spaltungen verursachten und das Heil in geistlosen Ceremonien und im mechanisch gesetzlichen Thun, statt im lebendigen Glauben an den Erlöser suchten, sowie andererseits den Irrlehrern der entgegengesetzten Art, welche die Freiheit Christi zur Frechheit des Fleisches mißbrauchten, trat er mit unerbittlicher Strenge bei jeder Gelegenheit widerlegend, warnend und strafend entgegen.

So stand die Sache im siebenten Jahrzehnt beim Abschied der meisten Apostel. Die Kirche war fast überall in zwei nationale Richtungen getheilt, welche im Wesentlichen mit einander übereinstimmten, sich brüderlich liebten und gegenseitig ergänzten, aber doch noch nicht zur völligen Einheit zusammengewachsen und zugleich zwei entsprechenden krankhaften Extremen ausgesetzt waren. Die Judenchristen, besonders in Palästina, standen nämlich in Gefahr, in's fleischliche Judenthum zurückzusinken, wie die galatischen Irrlehrer und die späteren Ebioniten wirklich thaten, und gegen diese Gefahr erhob der Hebräerbrief seine furchtbar ernste Warnstimme; den Heidenchristen dagegen, besonders in den paulinischen Gemeinden von Kleinasien drohte die feinere Verführung der falschen Gnosis mit ihrer zügellosen Geistesfreiheit und Verflüchtigung des ganzen historischen Christenthums in leere Speculationen, welche schon Paulus, Petrus und Judas und später vor Allem Johannes als Antichristenthum zu bekämpfen sich genöthigt sahen. Da brach das längst geweissagte Gottesgericht über das halsstarrige Judenthum herein, Jerusalem und mit ihm der ganze Tempelcultus wurde zerstört, ebendamit der letzte Faden zerrissen, welcher bis dahin die christliche Kirche an die A. T.liche Oekonomie gebunden hatte. Den judenchristlichen Gemeinden blieb nun nichts übrig, als entweder abzufallen und zu versteinern, oder sich aus der gesetzlichen Beschränktheit auf einen freieren Standpunkt zu erheben und mit den Heidenchristen zu Einem Körper zu verwachsen. Ohnedieß mußte die nationale Differenz zwischen Juden- und Heidenchristenthum in dem-

selben Maße verschwinden, in welchem die Kirche eine selbstständige Macht wurde und aus ihrem Schooße eine neue Generation erzeugte, in deren Adern so zu sagen von Mutterleibe an weder jüdisches, noch heidnisches, sondern specifisch christliches Blut circulirte.

Dieser dritte und höchste Standpunkt aber, in welchem die beiden genannten Lehrtypen und Lebensformen sich zu einer compacten Einheit organisch zusammenschließen, ist repräsentirt von dem heiligen Johannes, welcher die Häupter des Juden- und Heidenchristenthums überlebte und nach der Zerstörung Jerusalems die Resultate der ganzen vorangehenden theoretischen und praktischen Entwicklung der apostolischen Kirche in seinen Schriften zusammenfaßte[1]).

Dieß ist ein kurzer Ueberblick über den Entwicklungsgang der apostolischen Theologie, wie er in den kanonischen Schriften des Urchristenthums vorliegt; ein Entwicklungsgang, welcher Hand in Hand geht mit der Ausbreitung der Kirche und zum Theil auch mit der Ausbildung des sittlich-religiösen Lebens, der Verfassung und des Gottesdienstes.

Wir haben also drei Grundformen der apostolischen Lehre, unter welche sich alle Schriften des N. T.'s ohne Zwang vertheilen lassen, nämlich:

1) die judenchristliche Theologie, oder das christliche Lehrsystem in seiner Einheit mit dem alten Bunde, repräsentirt von den Häuptern, oder, wie Paulus sie nennt (Gal. 2) den „Säulen" des Judenchristenthums, Jakobus und Petrus, jedoch mit dem Unterschied, daß Jakobus besonders die Einheit des Christenthums mit dem Gesetz, Petrus die Einheit desselben mit der Weissagung darstellt und zugleich den vermittelnden Uebergang zwischen jenem und zwischen dem Heidenapostel bildet[2]). An sie schließen sich die Evangelien des Matthäus und Marcus und der Brief Judä an.

2) die heidenchristliche Theologie, oder das Christenthum in seinem Unterschied vom Judenthum und als eine neue Schöpfung aufgefaßt. Dieß ist der Lehrbegriff des Heidenapostels Paulus, an welchen sich das Evangelium und die Apostelgeschichte seines Gehülfen Lucas und der anonyme Hebräerbrief anschließen.

3) die johanneische Theologie, welche die Gegensätze des Juden- und Heidenchristenthums, des Petrinismus und Paulinismus, ausgleicht und versöhnt in der erhabensten und tiefsten Auffassung des Geheimnisses der Gottmenschheit des Weltheilandes. Hierher gehören das Evangelium, die Briefe und die Offenbarung des Lieblingsjüngers Jesu.

---

[1]) Vgl. oben §. 100.

[2]) Zieht man mit Dr. Schmid vor, Jakobus und Petrus als die Repräsentanten von zwei verschiedenen Richtungen anzusehen, so würde man vier apostolische Lehrtypen erhalten, welche sehr schön den vier Evangelien entsprechen würden: nämlich Jakobus dem Matthäus, Petrus dem Marcus, Paulus dem Lucas, und der johanneische Lehrbegriff dem johanneischen Evangelium. Wir ziehen jedoch die trichotomische Eintheilung vor, weil Jakobus und Petrus doch nur die zwei nothwendigen Seiten des Judenchristenthums darstellen, der erste die gesetzliche, der zweite die messianische.

Diese drei Lehrformen beschreiben das Gesammtgebiet der seligmachenden Wahrheit, die in Jesu Christo erschienen ist, und stellen zugleich die wesentlichen Grundrichtungen in dem Verhältniß der Menschen zum Evangelium dar. Sie befriedigen daher alle doctrinellen, wie die Evangelien alle historischen Bedürfnisse. Zwar dreht sich allerdings die Differenz in dem Standpunkt der Apostel, wie wir gesehen haben, zunächst um die praktisch-religiöse Hauptfrage ihrer Zeit, nämlich um das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum, oder um die Bedeutung des mosaischen Gesetzes. Aber von diesem geschichtlichen Mittelpunkt aus erstreckt dieselbe ihren Einfluß mehr oder weniger auf alle einzelnen Gebiete der Lehre und des Lebens und involvirt Ideen, welche den religiösen Zuständen und Bedürfnissen zu allen Zeiten der Kirche zu Grunde liegen.

Uebersetzt man nun diesen Gegensatz aus der Sprache der Geschichte in die Sprache der Philosophie und führt man ihn von seiner concreten, zeitlichen Form auf abstracte Principien zurück, so kann man im Allgemeinen sagen, das Judenchristenthum ist die christliche Religion, vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes, der Autorität und der Objectivität aufgefaßt, das Heidenchristenthum ist dieselbe Religion, aber überwiegend als Evangelium, Freiheit und Subjectivität gedacht und ausgeprägt. Jenes repräsentirt das conservative, dieses das progressive Element. So wenig nun aber Gesetz und Evangelium, Autorität und Freiheit sich absolut widersprechen, da sie vielmehr in ihrer tiefsten Wurzel und ihrem letzten Endzweck Eins sind: so wenig widersprechen sich Judenchristenthum und Heidenchristenthum, Petrinismus und Paulinismus, und die johanneische Theologie ist eben nur die ausgesprochene entwickelte Einheit und Harmonie, welche von Anfang an über den Gegensätzen schwebte und sie innerlich zusammenhielt. Zu jedem gesunden Fortschritt in der Geschichte gehört ein Zusammenwirken conservativer und progressiver Kräfte, wobei es denn freilich nicht ohne vielfache Reibungen und Collisionen abgeht. Die Judenapostel bewahrten den historischen Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit, der neuen mit der alten Offenbarung, die ja beide von demselben Gott stammen, und setzten dem kühnen Geist der Freiheit und der Unabhängigkeit einen wohlthätigen Damm entgegen; der Heidenapostel brachte die schöpferischen Kräfte des Christenthums zur vollständigen Entfaltung und verhinderte eine Stagnation und einen Rückfall in den Standpunkt der religiösen Unmündigkeit und des nationalen Particularismus.

In diesem lebendigen Organismus der urchristlichen Lehre können wir nur einen neuen Beweis für ihre Göttlichkeit, Universalität und unendliche Fülle sehen. Die magische Eintrichterung Eines fixen abstracten Systems von Begriffen in die Köpfe der Apostel, ohne alle Rücksicht auf ihre Begabung, Bildung und Mission, wäre sowohl Gottes, als des Menschen unwürdig. Statt dessen finden wir aber, daß die ewige Wahrheit Fleisch geworden, eine wesenhafte Vereinigung mit der menschlichen Persönlichkeit eingegangen ist, sich auf eine innerliche lebendige Weise mit der Individualität eines jeden Apostels vermählt und auf die

ihm und den Gleichgesinnten angemessenste Weise ausgeprägt hat. Es ist bei allen zu einer wahrhaften freien Versöhnung zwischen ihrem und dem göttlichen Denken, zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Natur und Gnade gekommen. Auch in dieser Hinsicht müssen wir also wiederholen, daß in der Bibel alles göttlich und zugleich alles menschlich und gerade deßhalb so ausnehmend geeignet ist, die tiefsten Bedürfnisse unserer Natur zu befriedigen und den Menschen mit Gott zu vereinigen.

§. 157. 1. Der judenchristliche Lehrtypus.

Die judenchristliche Lehrform faßt den neuen Bund in möglichst enger Verbindung mit dem alten Bunde, als dessen Erfüllung und Vollendung auf, und war daher besonders geeignet, die Juden, welche mit heiliger Scheu vor den Urkunden ihrer Religion durchdrungen und von dem göttlichen Ursprung derselben unerschütterlich überzeugt waren, für das Evangelium zu gewinnen.

Das A. T. selbst hat nun aber zwei Seiten, das Gesetz und die Weissagung, welche beide das Christenthum vorbereiteten: das Gesetz durch die Entwicklung des Bewußtseins der Sünde und der Erlösungsbedürftigkeit, die Weissagung durch die Entwicklung der Hoffnung und Sehnsucht nach dem verheißenen Erlöser vom Fluche des Gesetzes. Daraus ergab sich die Möglichkeit, das Evangelium entweder vorzugsweise in seiner Verwandtschaft mit dem mosaischen Gesetz, oder vorzugsweise in seiner Uebereinstimmung mit den prophetischen Schriften darzustellen. Dieß sind die zwei sich ergänzenden Seiten des Judenchristenthums: die erste ist vertreten von Jakobus, die zweite von Petrus. Das gesetzliche Judenchristenthum ist mehr anthropologisch, das prophetische ist messianisch oder christologisch. Bei Jakobus tritt daher die Lehre von der Person und dem Werke Christi bei weitem nicht so stark hervor, wie bei Petrus[1]).

Ein zweiter Unterschied zwischen beiden, der mit dem eben angegebenen eng zusammenhängt, besteht darin, daß Jakobus in Lehre und Leben noch strenger jüdisch ist, als Petrus, und daß dieser seit der Bekehrung des Cornelius das versöhnende Mittelglied zwischen dem Bischof von Jerusalem und dem Heiden-

---

[1]) Auf dieselbe Weise faßt Dr. Dorner dieses Verhältniß auf in seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. Aufl. I, S. 97: „Wenn Jakobus sich mehr an das Gesetz anschließt, jedoch nicht an das Ceremonialgesetz, sondern an das ewige Ethische darin, dessen bloß ideale Existenz nun durch Christus zur Wirklichkeit im freien Menschen, in der Liebe gelangt: so sieht Petrus im Christenthum vor Allem die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, ebenso in seinen Reden in der Apostelgeschichte, wie in seinen Briefen." Ich verdanke übrigens die oben dargelegte Ansicht von dem Verhältniß des petrinischen Lehrbegriffs zu dem des Jakobus im Wesentlichen der mündlichen Belehrung meines verehrten und geliebten Lehrers, des seligen Dr. Schmid zu Tübingen, nämlich seinen nun auch im Drucke erschienenen Vorlesungen über N. T.liche Theologie, welche mir besonders in diesem Abschnitt über die apostolischen Lehrbegriffe von großem Nutzen gewesen sind.

apostel Paulus bildet, wie sein Auftritt auf dem Apostelconcil und seine Briefe zur Genüge beweisen. Wir müssen daher beide abgesondert betrachten[1]).

§. 158. a. Das gesetzliche Judenchristenthum, oder der Lehrbegriff des Jakobus.

(Vgl. §. 95 und 96.)

Die Quellen für diesen Lehrbegriff sind der Brief des Jakobus an die zerstreuten judenchristlichen Gemeinden und seine Rede auf dem Apostelconvent in Verbindung mit dem, was wir aus Apg. 21 u. Gal. 2 und einigen späteren Nachrichten über seine ganze Stellung in der apostolischen Kirche erfahren.

Jakobus, der Gerechte, der strenge Gesetzesmann, der Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde und des ganzen palästinensischen Christenthums seit der Entfernung des Petrus in andere Länder a. 44 (Apg. 12, 17), der Vermittler zwischen Juden und Christen bis nahe an den Zeitpunkt der tragischen Katastrophe, — faßt seinem Charakter, Bildungsgang und Wirkungskreise gemäß das objective Christenthum auf als ein Gesetz (Jak. 1, 25; 2, 12) und stellt sich damit auf den Standpunkt des Mosaismus, erhebt sich aber zugleich über denselben, indem er das Christenthum bezeichnet als das „vollkommene Gesetz der Freiheit"[2]); woraus man entnehmen kann, daß er das Judenthum als unvollkommen und als ein Gesetz der Knechtschaft betrachtet, wenn er es gleich aus Vorsicht nicht ausdrücklich sagt. Sodann versteht er unter diesem Gesetz nicht die Masse der Ceremonialgebote und deutet nirgends an, daß die Beobachtung derselben eine nothwendige Bedingung zur Seligkeit sei, wie die häretischen Judenchristen und späteren Ebioniten behaupteten, vielmehr stimmte er mit Petrus und Paulus auf dem Apostelconcil in der Anerkennung der unbeschnittenen Heidenchristen als Brüder und Glieder des Reiches Christi überein. Er faßt das Gesetz offenbar in seinem tiefsten sittlichen Kern und als eine organische Einheit auf, so daß, wer ein einzelnes Gebot übertritt, zugleich das Ganze verletzt und dessen vollen Fluch auf sich ladet (2, 10. 11). Die Seele des Gesetzes, welches alle seine Glieder belebt und zusammenhält, ist ihm die Liebe, welche er darum das „königliche Gesetz" oder das Alles beherrschende Grundgesetz im Reiche Gottes nennt (2, 5. 8)[3]). Ja er erhebt sich zu der Anschauung, daß das Christenthum eine neue Schöpfung sei, obgleich er dieß nicht weiter entwickelt, was die specielle Aufgabe des Paulus war. Jakobus

---

[1]) Es ist ein auffallender Mangel an dem epochemachenden Werke Neander's über die apostolische Kirche, daß es den Lehrbegriff des Petrus gänzlich übergeht, während es doch den des Jakobus ausführlich behandelt. Diesen Mangel ersetzt Schmid, bibl. Theol. des N. T. II, 151 ff.

[2]) Jak. 1, 25: εἰς νόμον τέλειον τὸν τῆς ἐλευθερίας, wo νόμος zurückweist auf λόγος V. 23 und auf λόγος τῆς ἀληθείας V. 18.

[3]) Vgl. die ganz ähnlichen Erklärungen des Herrn Matth. 22, 39. Joh. 13, 35, und des Paulus Gal. 5, 14. Röm. 13, 8—10. 1 Kor. 13, 1 ff.

erinnert nämlich seine Leser daran, daß Gott sie nach Seinem gnädigen Willen durch das Wort der Wahrheit, worunter man nichts Anderes als das Evangelium verstehen kann, gezeugt habe, so daß sie seien die Erstlinge Seiner Creaturen, die Krone der Schöpfung (1, 18); und er nennt dieses eingepflanzte, den Seelen der Gläubigen immanente Wort fähig, selig zu machen (τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι, V. 21). Das Evangelium ist ihm also ein wirkungskräftiges, schöpferisches, seligmachendes Princip. Solche Andeutungen setzen seine Erhabenheit über den ebionitischen Standpunkt, und den ächt christlichen Hintergrund seines oft verkannten Briefes außer Zweifel. Aber allerdings ist die gesetzliche und praktisch sittliche Betrachtung die überwiegende. Er bescheidet sich damit, einen Commentar zu dem bedeutungsvollen Worte des Herrn zu liefern: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen."

In Uebereinstimmung damit hebt Jakobus in seinen Ermahnungen vorzugsweise die gesetzgebende und richtende Thätigkeit Gottes hervor und weist gern auf den Ernst Seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit hin, von welcher das Gesetz der Ausdruck ist (4, 12; 1, 13. 17; 2, 13), ohne jedoch Seine Langmuth und Barmherzigkeit zu verkennen (1, 5. 17; 5, 11. 15). Die Lehre von der Person und dem Werke, besonders dem hohenpriesterlichen Amte Christi, dagegen tritt allerdings bedeutend zurück, wobei man freilich nicht vergessen darf, daß der Brief kurz an Umfang ist und die Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte voraussetzt. Denn nur bei dieser Annahme erhält er seinen vollen Sinn. Der Name des Erlösers kommt ausdrücklich bloß zweimal vor, nämlich in der Ueberschrift 1, 1, wo Jakobus sich demüthig einen „Knecht des Herrn Jesu Christi" nennt, und 2, 1, wo er Ihn als „den Herrn der Herrlichkeit" bezeichnet, also beide Mal mit größter Ehrfurcht und mit Hinweisung auf Seine königliche Würde. Wo er den Heiland sonst erwähnt, da thut er es immer mit dem solennen Ehrenprädicate „Herr" (5, 7. 8. 11. 15), welches in diesem Sinne, zumal im Munde eines Juden, nur von einem göttlichen Wesen gebraucht werden kann. Der Versöhnungstod[1]), die Auferstehung wird zwar mit Stillschweigen übergangen, statt dessen aber die Wiederkunft Christi zum Gericht nachdrücklich hervorgehoben (5, 7. 8), die natürlich alles Andere voraussetzt.

Dieser Auffassung des objectiven Christenthums entspricht nun ganz die Darstellung des subjectiven Christenthums, wie sie uns hier begegnet. Das Gesetz verlangt nämlich thatsächliche Beobachtung und Erfüllung, eine ihm entsprechende Handlungsweise; und darum ist Jakobus ein solcher Feind von allem kraft- und leblosen Kopf- und Namenchristenthum, darum dringt er so ernstlich

[1]) K. 5, 11 ist zwar von dem τέλος κυρίου die Rede; allein das würde nach dem Zusammenhang den Tod des Herrn bloß von seiner vorbildlichen Seite, als Muster der Geduld im Leiden, darstellen. Andere Ausleger beziehen die Worte gar nicht auf Christum, sondern auf den Ausgang, mit welchem der gnädige Gott die Leiden Hiobs krönte.

auf That, auf die Früchte des Glaubens, auf den handgreiflichen Beweis der Rechtfertigung (1, 3—6; 2, 1 ff. 14 ff. 3, 1 ff.). Und da ihm das Gesetz ein einiges und untheilbares ist, so verlangt er, daß das christliche Leben ebenfalls aus Einem Gusse, ein vollkommenes und untadeliges Werk sein soll[1]). Endlich da nach ihm die Liebe den Kern und Stern des Gesetzes bildet, so besteht die Erfüllung desselben in der ungetheilten Gottes- und Nächstenliebe, mit welcher die Welt- und Selbstliebe schlechterdings unvereinbar ist (4, 4 ff.; 2, 8). Mithin setzt Jakobus das Wesen der christlichen Frömmigkeit in einen heiligen, untadeligen Wandel der Liebe, und zwar einer Liebe, welche in letzter Instanz auf einer neuen Geburt (1, 17. 18. 21) und auf dem Glauben an Christum, den Herrn der Herrlichkeit, ruht (2, 1. 22).

Dieß sind die Grundgedanken des Briefes Jakobi, der einerseits eine Lockstimme war für Juden und judenchristliche Leser, sie bis an die Schwelle des Allerheiligsten führend, wie durch eine schmale Spalte ihnen die Herrlichkeit des neuen Bundes, des idealen Gesetzes der Freiheit, zeigend und eine Sehnsucht nach dem völligen Besitze weckend, andererseits noch immer eine ernste Predigt zu heiligem Wandel und besonders eine Warnung an alle diejenigen ist, welche sich mit der bloßen Theorie und dem Mundbekenntniß des Christenthums begnügen und der auch dem Gläubigen heilsamen Zucht des Gesetzes entrinnen wollen. Jakobus ist also der Apostel des Gesetzes nach seiner pädagogischen, zu Christo hinführenden, wie nach seiner das christliche Leben regulirenden und den Ernst der Heiligung fördernden Bedeutung.

§. 159. Jakobus und Paulus.

Was endlich noch das vielbesprochene Verhältniß dieses Lehrbegriffs zu dem paulinischen betrifft, so ist allerdings zuzugeben, daß sie, besonders in der Soteriologie, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen, wie sie denn auch eine sehr verschiedene Stellung und Mission hatten. Dessenungeachtet treffen sie, wenn man ihre Principien consequent verfolgt und im Zusammenhang der ganzen Denkweise auffaßt, im Wesentlichen zuletzt in denselben Resultaten zusammen.

Jakobus und Paulus fassen beide vorzugsweise das Verhältniß des Evangeliums zum Gesetz und zu den Bedürfnissen und der sittlichen Aufgabe des Menschen in's Auge, und ihre Betrachtungsweise ist insofern überwiegend anthropologisch. Aber während jener, einem werkeleeren und unfruchtbaren Formalismus der Erkenntniß gegenüber, das Evangelium in seiner Einheit mit dem Gesetz darstellt und selbst ein Gesetz nennt, so bekämpft dieser, im Gegensatz gegen einen glaubenslosen und werkheiligen Formalismus der That, das Gesetz als einen tödtenden Buchstaben (2 Kor. 3, 6) und als ein Joch der Knechtschaft (Gal. 5, 1). Sowohl die Thesis als die Antithesis ist

[1]) K. 1, 4: *ἔργον τέλειον. . . ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι*, vgl. Matth. 5, 48.

also offenbar bei beiden verschieden. Allein wir haben schon gesehen, daß Jakobus nicht an äußere Ceremonieen denkt, wie die Judaisten und Ebioniten, sondern auf den ewigen sittlichen, aus dem Evangelium neugebornen Gehalt des Gesetzes zurückgeht und in letzter Instanz das christliche Leben aus einer neuen Schöpfung des gnädigen Willens Gottes ableitet. Auf der anderen Seite ist Paulus weit davon entfernt, dem Antinomismus Vorschub zu leisten; vielmehr redet er auch von einem „Gesetze des Glaubens" (Röm. 3, 27), von einem „Gesetze Christi" (Gal. 6, 2), und von einem „Gesetze des Geistes des Lebens in Christo Jesu", welches uns befreit hat von dem „Gesetze der Sünde und des Todes" (Röm. 8, 2), und trifft insofern wieder mit der anderen, ideal gesetzlichen Auffassung zusammen.

Auf ähnliche Weise löst sich der scheinbare Widerspruch in ihrer Ansicht vom subjectiven Christenthum, welcher bekanntlich am schroffsten in der Lehre von der Rechtfertigung, sowohl in der Thesis (Jak. 2, 24; vgl. Röm. 3, 28), als in der Beweisführung und Anwendung der Beispiele des Abraham (Jak. 2, 21 ff. Röm. 4, 1 ff. Gal. 3, 6) und der Rahab (Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31) hervortritt. Zwar darf man denselben nicht so ausgleichen, daß man beide ganz dasselbe sagen läßt, was gegen alle unbefangene Auffassung spricht. Offenbar gehen sie auch hier von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus und bekämpfen entgegengesetzte Irrthümer. Jakobus dringt vor Allem auf gute Werke, auf die Lebensäußerung der Rechtfertigung, und bekämpft einen todten Begriffsglauben, der im Grunde gar kein Glaube ist; Paulus dagegen legt das Hauptgewicht auf wahren, lebendigen Glauben und den göttlichen Grund der Rechtfertigung, um damit allem Eigenruhm, aller pharisäischen Werkgerechtigkeit und Scheinheiligkeit ein Ende zu machen. Allein jener kennt auf der anderen Seite auch den wahren lebendigen Glauben, welcher zu den guten Werken antreibt, sich in ihnen vollendet (2, 22), Standhaftigkeit und durch sie ein vollkommenes Werk erzeugt (1, 3 f.) und die Erhörung des Gebetes sichert (1, 5 ff.; 5, 15). Ebenso kennt er die Unvollkommenheit des Menschen, auch im Stande der Gnade, und schließt sich selbst in die allgemeine Sündhaftigkeit mit ein (3, 2); er kann also, zumal bei seiner tiefen Auffassung des Gesetzes als einer unzertrennlichen Einheit, das Heil am Ende von keinem, wenn auch noch so guten Menschenwerk erwarten; vielmehr leitet er es von der neu schaffenden Kraft des Evangeliums, von dem freien Willen Gottes ab (1, 17. 18. 21; 2, 5), und nimmt seine letzte Zuflucht zur Barmherzigkeit des Herrn (5, 11), des Gebers jeder guten und vollkommenen Gabe, Der den zuversichtlichen, glaubensvollen Beter willig erhört (1, 5. 17). Andererseits nennt der Heidenapostel einen liebeleeren und unthätigen Glauben, wie ihn Jakobus bei seinen Gegnern voraussetzt, nutzlos, ein tönendes Erz und eine klingende Schelle (1 Kor. 13, 1 f.) und verlangt, so entschieden er alles Heil aus der freien unverdienten Gnade ableitet, doch auch auf's Nachdrücklichste gute Werke und einen heiligen Wandel als unentbehrliche Frucht des Glaubens, der ja, wo er diesen Namen verdient, immer eine lebendige Aneignung des Verdienstes Christi, eine Ver-

mählung der Seele mit Ihm und darum stets in Liebe thätig ist (Gal. 2, 20; 5, 6. 1 Thess. 1, 3).

Man kann also das Verhältniß zwischen beiden Aposteln, ihre Differenz sowohl, als ihre Uebereinstimmung, so bezeichnen: Jakobus geht von außen nach innen, von der Erscheinung zum Wesen, von der Peripherie zum Centrum, von der Frucht zum Baum; Paulus dagegen von innen nach außen, vom Wesen zur Erscheinung, vom Centrum zur Peripherie, von der Wurzel zur Blüthe und Frucht. Die pauliniſche Betrachtungsweise ist ohne Zweifel tiefer, philosophischer, principieller, als die andere, und ein gewaltiger Fortschritt über sie hinaus; allein die empirische Betrachtungsweise des Jakobus hat doch auch ihr Recht und ihre praktische Nothwendigkeit. Ja sie kann der ersteren als Correctiv dienen, sobald dieselbe gegen die That gleichgültig wird und entweder in unfruchtbaren theoretischen Orthodoxismus oder in zuchtlosen praktischen Antinomismus ausartet, wie denn diese beiden Krankheiten sich nicht selten an ein einseitiges Mißverständniß der pauliniſchen Rechtfertigungslehre angeschlossen haben. Jakobus ist ein nothwendiger und wohlthätiger Zuchtmeister aller pseudopauliniſchen Excesse.

§. 160. b. Das prophetische Judenchristenthum, oder der Lehrbegriff des Petrus.

(Vgl. §. 89—94.)

Petrus, dessen Lehre wir aus seinen Reden in der Apostelgeschichte und aus seinen zwei Circularschreiben an gemischte Gemeinden von Kleinasien kennen lernen, zeichnet sich schon in den Evangelien durch eine begeisterte Liebe zu Christo und durch seine klare Einsicht in Dessen höhere Natur und göttliche Sendung aus, wie er sie in jenem merkwürdigen Urbekenntniß aussprach: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Seine Reden und Briefe sind, so zu sagen, nur ein fortlaufender Commentar, eine praktisch erbauliche Entfaltung dieses herrlichen Bekenntnisses. Es tritt in ihnen daher überall das messianische oder christologische Element in den Vordergrund. Dieß ist ein offenbarer Fortschritt über das gesetzliche Judenchristenthum hinaus. Zwar war auch er früher im mosaischen Standpunkte befangen und hielt die Beschneidung für den nothwendigen Durchgangspunkt zum Christenthum. Aber die epochemachende Vision in Joppe und die Vorgänge im Hause des Cornelius (vgl. §. 60) hatten ihn über dieses jüdische Vorurtheil erhoben, und auf dem Apostelconcil vertrat er den ächt pauliniſchen Grundsatz, daß Alle, Juden sowohl als Heiden, nicht durch das Gesetz, sondern durch die Gnade des Herrn Jesu Christi selig werden (Apg. 15, 10. 11). Auch beschränkte er sich in seinem späteren Wirkungskreise nicht auf seine Stammgenossen und auf Palästina, wie Jakobus, sondern dehnte ihn auch auf Heiden und Heidenchristen aus; denn jene kleinasiatischen Gemeinden, an welche er schrieb, sind großentheils pauliniſchen Ursprungs. Er steht also sowohl seiner äußerlichen Stellung, als seinen

Ansichten nach, wie schon früher bemerkt wurde, versöhnend in der Mitte zwischen Jakobus und Paulus.

Die Grundidee des petrinischen Lehrbegriffs ist die Wahrheit, daß Jesus von Nazareth der verheißene Messias, und das Christenthum eine Erfüllung der A. T.lichen Weissagung sei. Dieß ist die erste Form, in welcher die Christologie hervortreten mußte. Es kam zunächst darauf an, die Juden, welche vom Messias das Heil erwarteten, zu überzeugen, daß alle messianischen Weissagungen des A. T.'s in dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus in Erfüllung gegangen, mithin in Ihm das ersehnte Heil wirklich erschienen sei. Davon sind die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte voll. Nach ihm haben alle Propheten von Samuel an und hernach von Jesu Christo und den Ereignissen der apostolischen Zeit verkündigt (Apg. 3, 24), und es ist daher in keinem anderen Heil, auch kein anderer Name den Menschen gegeben, darinnen wir sollen selig werden (3, 12). In allen Hauptmomenten der evangelischen Geschichte, besonders in der Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes und in der Ausgießung des heil. Geistes, erblickt er die Erfüllung einer oder mehrerer A. T.lichen Weissagungen[1]). Auch gebraucht er gerne prophetische Ausdrücke zur Bezeichnung Christi, wie „Knecht Gottes"[2]), Den Gott „gesalbt hat mit dem heil. Geiste und mit Kraft" (Apg. 10, 38; vgl. 4, 27). Er bleibt indeß bei dieser jüdisch-geschichtlichen Betrachtungsweise nicht stehen, obwohl sie bei ihm entschieden überwiegt, sondern er nähert sich der idealen Christologie des Johannes und lehrt ziemlich deutlich die Präexistenz des Erlösers. Das Christenthum ist nach Petrus nicht etwa um des Judenthums willen da oder ein Product desselben, vielmehr ist umgekehrt dieses ein Product von jenem. Dieß liegt besonders in der tiefsinnigen Stelle 1 Petr. 1, 10—12 (vgl. 1, 20 und 2 Petr. 1, 19—21), wonach derselbe Geist Christi, der nachher persönlich erschienen ist, schon in den Propheten war, als das von Anfang an wirksame, offenbarende, auf die zukünftige historische Erscheinung des Heilandes hinweisende, Alles beherrschende Princip, welchem das Judenthum als eine bloße Vorbereitungsstufe dienen mußte.

Nun faßt aber Petrus das Evangelium als eine solche Erfüllung des A. T.'s auf, welche mit der ersten Erscheinung des Herrn noch nicht völlig abgeschlossen, vielmehr selbst wieder eine noch unerfüllte Weissagung ist. Wie Jakobus das Christenthum ein Gesetz nennt, so betrachtet es Petrus als eine Verheißung oder Prophetie, als das köstliche Angeld einer noch herrlicheren Zukunft, und das gehört wesentlich zur Charakteristik seines Standpunktes. Schon gleich in seiner Rede an das Volk Apg. 3, 20 f. weist er hin auf die

---

[1]) Vgl. Apg. 2, 16 ff. 25 ff. 34 f.; 3, 18. 22 ff.; 4, 11. 25 ff.; 10, 43; 13, 7 ff. 1 Petr. 1, 10 ff. 24 f.; 2, 4 ff. 9 f. 22 ff.; 3, 22; 4, 17. 2 Petr. 1, 18 ff.

[2]) παῖς θεοῦ Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30, ein Wort, das sonst nirgends im N. T., aber öfter bei Jesajas (LXX) zur Bezeichnung des Messias vorkommt, vgl. Jesaj. 42, 1; 52, 13; 53, 11.

noch bevorstehende Zeit der Erquickung und der Wiederherstellung der physischen und moralischen Welt in den Zustand der Vollkommenheit[1]), welche mit der sichtbaren Wiederkunft des den Himmel erfüllenden Christus[2]) zusammenfällt, und wo alle Weissagungen der heiligen Propheten Gottes in vollständige Erfüllung gehen werden. Die Weissagungen des A. T.'s sind also nur theilweise verwirklicht. Die Briefe Petri sind voll von dieser prophetischen Betrachtungsweise, welche sehr geeignet ist, ihrem praktischen Zwecke der Tröstung und Ermunterung zur Geduld unter dem Drucke der Leiden zu dienen. Gleich im Eingang der ersten Epistel stellt er das christliche Heil dar als einen Gegenstand lebendiger Hoffnung, als ein unvergängliches, unbeflecktes und unverwelkliches Erbe, das uns aufbehalten ist im Himmel (1 Petr. 1, 3. 4). Es soll offenbar werden zur letzten Zeit (V. 5), an dem nahe bevorstehenden Ende aller Dinge, wann Christus in Seiner Herrlichkeit offenbar werden wird (4, 13; vgl. 5, 1). Die treuen Hirten werden die Krone der Ehre empfangen bei der Erscheinung des Erzhirten (5, 4; vgl. 6); und mit dieser Aussicht auf die ewige Herrlichkeit Gottes in Christo, zu welcher wir berufen sind, schließt er 5, 10, wie er damit begonnen hatte. Auch der zweite Brief spricht gern von den geschenkten Verheißungen (1, 4), von dem dereinstigen Eingang in das ewige Reich Christi (V. 11). Das Wort der Propheten ist zwar durch die theilweise Erfüllung ein festeres geworden, aber doch bleibt es noch ein prophetisches, das fortwährend wie eine Leuchte scheint an einem dunklen Orte, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in den Herzen (V. 19). Das letzte Kapitel handelt fast ausschließlich von der Offenbarung dieser herrlichen Zukunft und endet mit der Aussicht auf den neuen Himmel und die neue Erde (4, 12. 13) und einer darauf gegründeten Ermahnung.

Dieser Auffassung des Evangeliums entspricht es nun völlig, wenn Petrus das christliche Leben darstellt einmal als bußfertigen Glauben an den erschienenen Messias, den einzigen Heiland[3]), zugleich aber als lebendige Hoffnung auf die herrliche Wiederkunft des Herrn und die dadurch zu bewirkende Vollendung des Heils[4]). Daher redet er auch die Christen gerne als Fremdlinge und Pilgrime an (1 Petr. 1, 1. 2; 2, 11; vgl. 2 Petr. 1, 13 f.); darum ermahnt er so ernstlich zur Geduld und Freudigkeit mitten unter den

---

[1]) *ἀποκατάστασις πάντων*, vgl. *παλιγγενεσία* Matth. 19, 28 und *καιροὶ διορθώσεως* Hebr. 9, 10.

[2]) Bei den Worten *ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι* Apg. 3, 21 halte ich die Auslegung der lutherischen Exegeten für richtig, wonach *ὅν* das Subject ist: der den Himmel einnehmen muß, statt, den der Himmel einnehmen muß, quem oportet coelo capi, wie die griechischen und die meisten reformirten Ausleger, auch die englische Bibelübersetzung (*whom* the heaven must receive) annehmen. Denn der Thron nimmt nicht den König ein, sondern der König den Thron.

[3]) Apg. 2, 38; 3, 16; 4, 12; 10, 43; 15, 9. 1 Petr. 1, 5. 7—9. 21; 2, 7. 2 Petr. 1, 1.

[4]) 1 Petr. 1, 3. 13. 21; 3, 5. 15; 4, 13; 5, 1. 4. 10. 2 Petr. 1, 19; 3, 9—13.

Leiden und Trübsalen nach dem Vorbilde Christi. Wegen der so häufigen Hinweisung auf die Hoffnung, welche er auf die Auferstehung Christi gründet (1 Petr. 1, 3) und welche das zukünftige Erbtheil im Vorschmacke genießt, ebendeßhalb mitten unter dem Drucke der irdischen Wallfahrt tröstet und erquickt, hat man den Petrus nicht mit Unrecht den Apostel der Hoffnung genannt[1]).

Das objective Christenthum ist also nach dem petrinischen Lehrtypus eine Erfüllung der A. T.lichen Weissagung und zugleich selbst eine köstliche Verheißung, das subjective Christenthum Glaube an den erschienenen Messias und zugleich lebendige Hoffnung Seiner herrlichen Wiedererscheinung.

Auch nach den übrigen Schriften des N. T.'s hat das Christenthum eine solche in die Zukunft gerichtete Seite, welche aber nicht über Christum hinausgeht, sondern nur das vollkommen enthüllt, was in Ihm ist. Die vollständigste Durchführung dieses prophetischen Gesichtspunktes giebt gewissermaßen Johannes in der Apokalypse; aber auch Paulus ist voll von der dareinstigen herrlichen Vollendung der Kirche, und daher nimmt bei ihm die Hoffnung, das zuversichtliche, sehnsüchtige, aber nicht schmerzvolle, sondern freudige und erhebende Warten auf den vollen Besitz der Verheißung, eine nothwendige Stellung im christlichen Leben ein[2]). Es findet also auch hier die schönste Harmonie unter den Aposteln Statt.

§. 161. Matthäus, Marcus und Judas.

An diese judenchristliche Grundform der apostolischen Lehre schließen sich von den übrigen Schriften des N. T.'s die Evangelien des Matthäus und Marcus, welche zugleich das geschichtliche Fundament derselben bilden, und der Brief des Judas an. Gewissermaßen könnte man auch die Apokalypse hieher rechnen, welche ihrem Inhalt nach mit dem prophetischen Standpunkt des Petrus zusammentrifft, sonst aber doch durchaus das Gepräge der johanneischen Theologie trägt. Zwischen dem ersten und zweiten Evangelium findet dann wieder ein ähnliches Verhältniß Statt, wie zwischen Jakobus und Petrus.

Matthäus hat offenbar für Judenchristen geschrieben und setzt die eigenthümlichen Sitten und Gebräuche der Juden als bekannt voraus, während Marcus, der, wie sein geistlicher Vater Petrus, einen größeren, zum Theil auch heidenchristlichen Leserkreis im Auge hat, dieselben öfter erklärt. Beide theilen mit Vorliebe die ethischen Reden Jesu mit, in welchen Er Sich als den Erfüller und Vollender des A. T.lichen Gesetzes darstellt. Sie sind besonders zusammengefaßt in der Bergpredigt Matthäi 5 — 7, welche die Gesetzgebung

[1]) z. B. Beck in seiner Einleitung in das System der christlichen Lehre S. 245.

[2]) Vgl. Röm. 5, 2; 8, 18. 23—25; 12, 12; 15, 13. 1 Kor. 9, 10; 13, 13. 2 Kor. 3, 12. Eph. 1, 18; 2, 12; 4, 4. Kol. 1, 5. 23; 3, 3, 4. 1 Thess. 1, 3; 5, 8. 9. 2 Thess. 2, 16. 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 2; 2, 13; 3, 7. 2 Tim. 4, 8. Hebr. 6, 11; 10, 23. 1 Joh. 3, 2. 3.

des Neuen Bundes, eine höhere, verklärte Thorah ist[1]) und dem Jakobus bei der Abfassung seines Briefes durchweg vorgeschwebt zu haben scheint. Die Verwandtschaft beider erstreckt sich selbst auf die einzelnen Vorschriften, z. B. das Verbot des Schwörens, sowie auf die sententiöse, bilderreiche Sprache[2]). Zugleich aber bilden die beiden ersten Evangelien eine Ergänzung der Lehre des Jakobus in christologischer Hinsicht, indem sie Christum nicht bloß als den Erfüller des Gesetzes, sondern ebenso entschieden als Erfüller der Weissagung darstellen, wie Petrus. Besonders ist es dem Matthäus darum zu thun, bei allen Hauptbegebenheiten der evangelischen Geschichte auf ihr merkwürdiges Zusammentreffen mit den Weissagungen durch die Formel: „damit erfüllet würde, was geschrieben steht", aufmerksam zu machen[3]), und dadurch seinen jüdischen Lesern den Beweis zu liefern, daß Jesus der verheißene Messias und König der Juden sei (1, 1). Daneben aber hebt er zugleich hervor, wie Petrus, daß das Christenthum selbst wieder Weissagung sei, und theilt deßhalb die prophetischen Reden des Herrn über Seine Wiederkunft sorgfältig mit (Kap. 24 und 25, vergl. Marc. 13). Marcus citirt nicht so oft specielle Weissagungen, obwohl er gleich im Eingang auf Mal. 3, 1 und Jesaj. 40, 3 hinweist. Seinen Lesern von heidnischer Abkunft und ihrer Lehre von den Göttersöhnen gegenüber will er zeigen, daß

---

[1]) Neuerdings hat Delitzsch (über das Ev. Matthäi, 1853, S. 55 ff.) mit vielem Scharfsinn und Gewandtheit nachzuweisen gesucht, daß das erste Evangelium pentateuchisch angelegt sei, indem es von dem Grundgedanken ausgehe, daß das Evangelium für das Himmelreich dasselbe sei, was die Thorah für Israel. Er setzt dabei viel zu viel Absichtlichkeit und Planmäßigkeit voraus, hat aber im Einzelnen allerdings manche schlagende Berührungspunkte beigebracht. So entspricht der Genesis, die mit der Schöpfung der Welt und des natürlichen Menschen beginnt und mit der Uebersiedlung der Familie Jakobs nach Aegypten schließt, das erste Kapitel des Matthäus von der Genealogie Christi bis zur Flucht der heil. Familie nach Aegypten. Der Exodus erzählt den Kindermord Pharao's, den Auszug Israels aus Aegypten, die Weihe Mosis, die Versuchung Israels und die sinaitische Gesetzgebung; dazu bilden der Kindermord des Herodes, der Auszug Jesu aus Aegypten, Seine Messiasweihe, Sein 40tägiges Fasten, die Versuchung und die Bergpredigt, Matth. 2, 11 bis K. 8, auffallende Gegenstücke, in welchen die A. T.lichen Vorbilder in Erfüllung gehen. Weniger einleuchtend sind die Beziehungen, welche Delitzsch für die anderen Bücher des Pentateuchs nachzuweisen sucht. So soll dem Leviticus mit seinen priesterlichen Opfer- und Reinigungsgesetzen der Abschnitt von Matth. 8, 1 an, besonders die Heilung des Aussätzigen, entsprechen. Kap. 10, 1 ff. sei das N. T.liche Buch Numeri, indem die Musterung der 12 Apostel in der Musterung Israels nach den 12 Stämmen und Stammfürsten ein Vorbild habe. Das Deuteronomium endlich beginne mit dem Aufhören der galiläischen und dem Anfang der judäischen Wirksamkeit Jesu, und Matth. 19, 1—12 enthalte in der That eine Verweisung auf die Gesetzesbestimmung 5 Mos. 24, 1. Das ist aber doch sicherlich gesucht, und mehr scharfsinnig als wahr.

[2]) Vgl. über das Verhältniß des Briefes Jakobi zum Evangelium Matthäi z. B. den Commentar über den ersteren von Theile, wo die Parallelen ausführlich zusammengestellt sind.

[3]) z. B. 1, 23; 2, 6. 15. 18; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 56; 27, 9.

Jesus nicht bloß der Messias und der „Sohn Davids, des Sohnes Abrahams" (Matth. 1, 1), sondern im emphatischen Sinne der „Sohn Gottes" sei (Marc. 1, 1) und Sich als solchen durch Seine bloße Erscheinung und übernatürlichen Kraftwirkungen erwiesen habe. Deßhalb beschreibt er die evangelische Geschichte mit so viel dramatischer Lebendigkeit und stellt sie als eine Reihe abgerundeter Gemälde vor die Augen der Leser hin. Im Allgemeinen bleiben die beiden ersten Evangelisten bei der geschichtlichen, A. T.lich-messianischen Seite des Erlösers stehen, doch deuten sie bisweilen auf den ewigen göttlichen Grund Seiner Persönlichkeit hin und bereiten so die johanneische Christologie vor, während sie dieser zugleich zur Voraussetzung und Grundlage dienen[1]).

Der kurze, aber sehr ernste und kräftige Brief Judä giebt schon in der Ueberschrift seine leibliche und geistige Verwandtschaft mit Jakobus zu erkennen. Der Inhalt steht übrigens dem des zweiten Briefs Petri noch näher und setzt diesen voraus[2]). Der Hauptzweck ist die Warnung vor libertinistischen Irrlehrern und muthwilligem Mißbrauch der Gnade. Die beigebrachten Beispiele sind sämmtlich dem A. T. entnommen, ja er benutzt auch die jüdische Tradition in der Anspielung auf den Kampf des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Mosis (V. 9), und das apokryphische Buch Henoch (V. 14), ohne natürlich damit dessen ganzen Inhalt zu bestätigen oder ihm ein beweisendes Ansehen zuzugestehen[3]). Am Schlusse (V. 20—25) tritt der specifisch christliche Inhalt entschiedener hervor und blickt auch sonst nicht undeutlich durch. Jesus Christus wird unmittelbar mit Gott dem Vater zusammengestellt (V. 2) und „unser einiger Herrscher und Herr" genannt (V. 4; vgl. 17. 21. 25). Wie Jakobus, so verweist auch Judas auf die Wiederkunft Christi zum Gericht, welche für die Gottlosen schrecklich (V. 14. 15), für die Gläubigen aber gnadenreich sein und ihnen das ewige Leben bringen wird (V. 21). Bezeichnend und sehr passend ist die Stellung dieses Sendschreibens — „von wenigen Zeilen, aber voll Worte himmlischer Gnade"[4]) — im Kanon zwischen den apostolischen Briefen, auf deren Inhalt es bestätigend zurückweist (V. 3. 17 f.), und zwischen der Apokalypse, zu welcher es den Uebergang bildet, als eine ernste Hinweisung auf die letzten Feinde der Kirche und als Verkündigung des ihnen bevorstehenden Strafgerichts.

§. 162. 2. Der heidenchristliche Lehrtypus des Paulus.

(Vgl. §. 62—88.)

Von dem großen Heidenapostel, der zum tiefsinnigen Denker geboren war und eine gelehrte Bildung genossen hatte, besitzen wir bei weitem die ausführlichste und

[1]) Vgl. §. 148.

[2]) Vgl. §. 92.

[3]) Vgl. die Auslegung dieser Stellen und die Hinwegräumung des scheinbar Anstößigen in ihnen bei Stier, der Brief Judä, der Bruder des Herrn (1850), S. 51 ff. und S. 81 ff.

[4]) Wie Origenes von ihm sagt, Comment. in Matth. XIII.

vollständigste Darstellung des christlichen Lehrgebäudes, wie er denn auch das Meiste geschrieben hat. Und zwar entwickelt er das Christenthum hauptsächlich in seiner specifischen Eigenthümlichkeit, die sich allerdings an die Bedürfnisse der menschlichen Natur und an die A. T.liche Offenbarung organisch anschließt, aber doch über beide unendlich erhaben ist und daher aus keinem von beiden abgeleitet werden kann. Christus ist ihm ein zweiter Stammvater der Menschheit, die christliche Religion eine neue sittliche Schöpfung.

Dieser Standpunkt erklärt sich nicht nur aus dem Berufe, sondern auch aus der Art und Weise der Bekehrung Pauli, in welcher das vorchristliche und das christliche Leben so schroff an einander gränzten. Ein schulgerechter, bigotter Pharisäer (obwohl von Geburt ein Hellenist), ein fanatischer Eiferer für das Gesetz der Väter, der gefährlichste Feind der christlichen Gemeinde — wurde er plötzlich durch die Gnade Gottes zum Evangelium bekehrt und von dem erhöhten Christus zum Heidenapostel berufen. War er vorher, wie er selbst sagt, ein Lästerer, Verfolger und Gewaltthäter[1]), obwohl aus Verblendung und Unwissenheit: so erwies sich an ihm die rettende Barmherzigkeit nur um so reicher und herrlicher. Hatte er vorher auf dem Wege des Gesetzes vergeblich nach Gerechtigkeit getrachtet und dieselbe nun ohne Verdienst, aus lauter Gnaden durch den bloßen Glauben an Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, empfangen: so mußte ihm der frühere Zustand im Vergleich mit dem neuen wie eine dunkle Nacht gegenüber dem hellen Tage vorkommen (2 Kor. 4, 6), ja er mußte seine jüdischen Vorzüge für lauter Schaden achten gegenüber der überschwänglichen Erkenntniß Christi Jesu, seines Herrn (vgl. Phil. 3, 3—9 und Röm. 7, 13—25).

Hiernach dreht sich die paulinische Lehre, wie sein Leben, um die zwei großen Gegensätze der vorchristlichen Heilsermangelung und der christlichen Heilserfüllung. Der Zustand vor Christo und außer Christo ist ihm die Herrschaft der Sünde und des Todes, der Zustand nach Christo und mit Christo die Herrschaft der Gerechtigkeit und des Lebens (Röm. 5, 12 ff.). Dort tödtender Buchstabe, hier lebendigmachender Geist (Röm. 8, 2; 7, 6. 2 Kor. 3, 6 ff.); dort Knechtschaft und Fluch, hier Freiheit und selige Kindschaft Gottes (Gal. 5, 1; 4, 3 ff.; 3, 10 ff. 2 Kor. 3, 17); dort ein ohnmächtiger Kampf zwischen Fleisch und Geist und ein Schrei nach Erlösung (Röm. 7, 7 ff. 24), hier nichts Verdammliches, sondern Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung und unzertrennliche Gemeinschaft mit der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist (Röm. 8, 1 ff. 1 Kor. 1, 30). Darum bekämpft er keine Irrlehre so entschieden und so eifrig, als den Judaismus, der das Christenthum wieder herabziehen wollte auf den früheren Zustand der Knechtschaft und des Todes.

So sehr nun aber auch Paulus die absolute Neuheit des Christenthums und seine unendliche Erhabenheit nicht nur über das Heidenthum, sondern auch über das Judenthum hervorhebt: so vergißt er doch auf der anderen Seite nicht

[1]) *βλάσφημος καὶ διώκτης καὶ ὑβριστής*, 1 Tim. 1, 13.

den historischen und sittlich-religiösen Zusammenhang desselben mit dem A. T. Es ist ihm nicht etwas Neues in dem Sinne, daß es ganz unvermittelt, abrupt und magisch in die Welt eingetreten wäre, sondern es hat einmal einen organischen Anknüpfungspunkt in dem Erlösungsbedürfniß des natürlichen Menschen, welches selbst der Heide nicht verläugnen kann vermöge des ursprünglichen Gottesbewußtseins (Röm. 1, 19. Apg. 17, 23. 28) und des ihm in's Gewissen geschriebenen Gesetzes (Röm. 2, 14. 15); und sodann ist es positiv durch die A. T.liche Offenbarung angebahnt. Er nennt das Gesetz einen Zuchtmeister auf Christum (Gal. 3, 24) und bezeichnet das Evangelium als etwas durch die Propheten zuvor Verheißenes (Röm. 1, 2; 3, 21. Tit. 1, 2. 2 Kor. 1, 20). Es giebt also auch ein Verbindungsglied zwischen dem jüdischen Saulus und dem christlichen Paulus, zwischen seiner früheren und seiner späteren religiösen Weltanschauung. Dieß ist die Idee der Gerechtigkeit, welche den Mittelpunkt und das Grundprincip seiner Glaubens- und Sittenlehre bildet. Nach Gerechtigkeit hatte er als Pharisäer aus allen Kräften gerungen auf dem Wege strenger Beobachtung des mosaischen Gesetzes; selbst seine Verfolgung Christi, als eines vermeintlichen Revolutionärs gegen die A. T.liche Religion, ging aus diesem redlichen Streben hervor. Allein gerade im Glauben an den Verfolgten und in diesem allein fand er die Gerechtigkeit und mit ihr Friede und Seligkeit[1]). Wir müssen daher auf diesen wichtigen Begriff etwas genauer eingehen.

Der Begriff der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη, צְדָקָה) ist dem A. T. entnommen und bezeichnet dort das Ideal der theokratischen Sittlichkeit und Religion, die gesetzliche Vollkommenheit, das richtige, normale Verhältniß des Menschen zu dem heiligen und gerechten Gott. Ebendeßhalb ist sie unzertrennlich verbunden mit dem wahren Leben, mit dem Heil, mit der Glückseligkeit als ihrer nothwendigen Folge[2]). Die Norm, der Maßstab dieses Verhältnisses ist der Wille, das Urtheil Gottes, ausgesprochen im Gesetz; folglich besteht die Gerechtigkeit auf dem jüdischen Standpunkte in der vollkommenen Gesetzeserfüllung (Röm. 2, 13). Gerecht (δίκαιος, צַדִּיק) ist der, welcher in Gesinnung und Handlungsweise so ist, wie er sein soll[3]) vor dem Angesichte Je-

---

[1]) Der schweizerische Theologe Usteri, welchem wir die erste organische Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs verdanken, spaltet denselben ganz abstract in zwei dem Umfang nach sehr ungleiche Theile, 1) die vorchristliche Zeit (Heidenthum und Judenthum), 2) das Christenthum, ohne daß er beide mit einander durch einen Mittelbegriff verbindet. Als einen solchen hat Neander die δικαιοσύνη aufgestellt und damit einen Fortschritt in der Auffassung gemacht, Ap. G. II, S. 656, wo er sagt: „Die Begriffe νόμος und δικαιοσύνη bilden den Zusammenhang, wie den Gegensatz seines späteren und früheren Standpunktes." Der Begriff νόμος scheint mir indeß mehr zum ersten Haupttheil, zur Betrachtung des vorchristlichen, jüdischen Standpunktes zu gehören. Vgl. Schmid a. a. O. II, 241 und 246.

[2]) Vgl. 3 Mos. 18, 5. Jak. 1, 25. Röm. 4, 4; 10, 5. Gal. 3, 12. Phil. 3, 6.

[3]) Dieß ist auch die ursprüngliche Bedeutung des deutschen Wortes „gerecht" und des englischen „righteous" obwohl es jetzt gewöhnlich nicht auf das sittlich-religiöse, sondern

hovah's; auf ihm ruht daher auch das göttliche Wohlgefallen, er hat einen Anspruch auf den Genuß aller theokratischen Güter und Privilegien (Gal. 3, 12), während der Ungerechte dem Strafgerichte Gottes verfallen, verdammenswürdig und unselig ist (Gal. 3, 10).

Auch der Heiland stellt in der Bergpredigt die Gerechtigkeit als Ziel des Menschen hin: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach Seiner Gerechtigkeit" (Matth. 6, 33). Aber Er unterscheidet dabei zwei Arten von Gerechtigkeit: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser denn der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen" (Matth. 5, 20). Die pharisäische Gerechtigkeit besteht im Buchstaben, die christliche im Geiste; jene ist Selbstgerechtigkeit, diese ein Gnadengeschenk, gegeben denen, die geistlich arm sind, die mit dem Zöllner reumüthig an die Brust schlagen und im Gefühl ihrer gänzlichen Unwürdigkeit zu Gott flehen: „Gott sei mir armen Sünder gnädig!" (Luc. 18, 13. 14).

Gerade dieser Unterschied ist es, welchen Paulus näher entwickelt, und welcher sein früheres von seinem späteren Leben trennt. Vor seiner Bekehrung war er mit den Juden der Ansicht, daß der Mensch wirklich das göttliche Gesetz erfüllen, mithin zur Gerechtigkeit und Seligkeit auf diesem Wege gelangen könne (Apg. 22, 3. Gal. 1, 13 f. Phil. 3, 4 f.). Nach seiner Bekehrung erkannte er dieß ohne Glauben an Christum und gänzliche Erneuerung für absolut unmöglich, und lehrte nun, daß alle Menschen, Juden sowohl als Heiden, von Natur der Gerechtigkeit ermangeln und bloß durch das Verdienst Jesu Christi gerecht und selig werden können. Hatte er früher das Hauptgewicht auf das Gesetz und auf die Werke gelegt, so fiel nun aller Nachdruck auf die freie Gnade und auf den lebendigen Glauben, der sich Christum und Seinen versöhnenden Tod aneignet. Daher er mit Recht der Apostel des Glaubens oder der Glaubensgerechtigkeit genannt werden kann.

Paulus unterscheidet hiernach zwei Arten von Gerechtigkeit: 1) die eigene Gerechtigkeit[1]), oder die Gesetzes-Gerechtigkeit, auch Werk-Gerechtigkeit genannt[2]), welche der Mensch mit seiner natürlichen Kraft sich zu erwerben strebt, aber in Wirklichkeit nie erlangen kann, welche also eine bloß eingebildete

---

bloß auf das rechtliche Verhältniß, auf die Legalität bezogen wird. Das entsprechende griechische Wort leitet Aristoteles (Eth. Nic. V, 2) von δίχα (δίς), zweifach, zweitheilig, ab; also wäre δικαιοσύνη die Angemessenheit des Verhältnisses, welches zwischen zwei Theilen Statt finden soll, wo jedem das Seine zukommt. Es kann dann sowohl auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, als auf sein Verhältniß zu anderen Menschen, oder auch auf beides zugleich bezogen werden, und bei den Griechen ist δίκαιος häufig ein solcher, der seine Pflichten gegen Götter und Menschen erfüllt. Es gab ein griechisches Sprüchwort: „In der Gerechtigkeit ist alle Tugend enthalten", und auch Aristoteles sagt Eth. Nic. V, 3: *πάντα τὰ νόμιμά ἐστί πως δίκαια . . ἐν δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι.*

[1]) *ἰδία δικαιοσύνη*, Röm. 10, 3. Phil. 3, 9.

[2]) *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου*, Röm. 3, 20; 10, 5. Gal. 2, 21.

ist (Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. 24). Der Grund dieser Unmöglichkeit einer Selbstgerechtigkeit, die vor Gottes Gericht einen Werth hätte und einen Anspruch auf die Seligkeit begründen könnte, liegt nicht im Gesetze, denn das Gesetz ist gut, heilig und geistig (Röm. 7, 12. 14), sondern in der Verdorbenheit und fleischlichen Natur des Menschen, welche erst durch Gottes Gnade wiedergeboren und erneuert werden muß, um irgend etwas wahrhaft Gutes zu vollbringen. 2) Die Gerechtigkeit Gottes oder aus Gott, d. h. die von Gott kommt und allein vor ihm bestehen kann[1]), oder die Gerechtigkeit des Glaubens[2]), d. h. die Gerechtigkeit, welche aus dem Glauben an Christum, als den alleinigen und allgenugsamen Heiland, stammt, vom Glauben lebendig ergriffen und dem Gläubigen von Gott ohne Verdienst, ohne des Gesetzes Werke, umsonst, aus freier Gnade zugerechnet und geschenkt wird[3]). Deßhalb schließt denn auch die Glaubensgerechtigkeit nothwendig allen Eigenruhm aus und giebt Gott allein die Ehre (Röm. 3, 27).

Der göttliche Act nun, durch welchen der Mensch in den Besitz dieser Gerechtigkeit gelangt, wird bezeichnet durch die Ausdrücke: Rechtfertigung, rechtfertigen, zur Gerechtigkeit rechnen[4]). Es liegt bei dieser paulinischen Rechtfertigungslehre offenbar die Vorstellung eines gerichtlichen Processes zu Grunde: der heilige und gerechte Gott ist der Richter (Röm. 3, 20. Gal. 3, 11. 1 Kor. 4, 4. 2 Tim. 4, 8), das Gesetz Gottes der Ankläger

---

[1]) *δικαιοσύνη θεοῦ*, *δικ. ἐκ θεοῦ*, Gal. 3, 11. Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 10, 3. 2 Kor. 5, 21. Phil. 3, 9.

[2]) *δικαιοσύνη τῆς πίστεως* oder *ἐκ πίστεως* oder *διὰ πίστεως Χριστοῦ*, Röm. 9, 30; 10, 6; 1, 17. Gal. 5, 5. Phil. 3, 9.

[3]) *οὐκ ἐξ ἔργων νόμου* Gal. 2, 16, vgl. Eph. 2, 9; *δωρεάν* Röm. 2, 24; *τῇ χάριτι* ib. und Epheſ. 2, 9; *κατὰ χάριν* Röm. 4, 4.

[4]) *δικαίωσις*, *λογισμὸς τῆς δικαιοσύνης*, *δικαιοῦν* (הִצְדִּיק), *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην*, Röm. 2, 13; 5, 18; 3, 20. Gal. 3, 11 ꝛc. *Δικαιοῦν* heißt eigentlich nach der Etymologie „gerecht machen", wie das lateinische, übrigens bei Profanscribenten nicht vorkommende justificare = justum facere (vgl. calefacere, frigefacere, vivificare etc.). Denn alle griechischen Zeitwörter auf *όω*, die von Eigenschaftswörtern der zweiten Declination abgeleitet sind, bedeuten: jemanden oder etwas zu dem machen, was das Stammwort ausdrückt, z. B. *τυφλοῦν*, *δουλοῦν*, *ὀρθοῦν*, *βεβηλοῦν*, *δηλοῦν*, *φανεροῦν*, *τελειοῦν*, *κενοῦν* = *τυφλόν*, *δοῦλον*, *ὀρθόν κτλ. ποιεῖν*. Diese Gerechtmachung kann nun zunächst geschehen im gerichtlichen Sinne, und dann heißt es so viel als: für gerecht erklären, justum declarare; und in dieser Bedeutung als terminus forensis kommt das hebräische הִצְדִּיק und das griechische *δικαιοῦν* im hellenistisch-biblischen Sprachgebrauche häufig vor, z. B. 2 Mos. 23, 7. 5 Mos. 25, 1. 1 Kön. 8, 32. Sprüchw. 17, 15. Ps. 143, 2; 51, 6. Ezech. 16, 51. Jesaj. 45, 25. Luc. 7, 29. Röm. 3, 4. 1 Tim. 3, 16. Matth. 11, 19. Luc. 10, 29; 16, 15. Röm. 2, 13. Matth. 12, 37. 1 Kor. 4, 4. Damit nun aber kein Widerspruch und keine Lüge in Gott hineingetragen werde, so muß man nothwendig annehmen, daß dem göttlichen Urtheil auch der objective Thatbestand entspreche, d. h. also, daß Gott den bußfertigen Sünder wirklich gerecht macht, indem er ihm die Gerechtigkeit Christi zuspricht, ihn durch den heiligen Geist erneuert und durch den Glauben in die heilige Lebensgemeinschaft mit Christo versetzt.

Kol. 2, 14; vgl. Joh. 5, 45), der Sünder oder Uebertreter des Gesetzes der Angeklagte (Röm. 3, 19), das Gewissen der Zeuge (Röm. 2, 15), Christus der Advocat und Stellvertreter des Angeklagten (1 Joh. 2, 1; vgl. Hebr. 7, 25 ff.; 9, 24), der Versöhnungstod und das Verdienst Christi das Lösegeld (Tit. 2, 14; vgl. Matth. 20, 28. Marc. 10, 45), der Glaube das Aneignungsmittel dieses Verdienstes (Röm. 1, 17; 3, 21. Phil. 3, 9). Die Rechtfertigung selbst nun ist 1) negativ, der richterliche Ausspruch Gottes, vermöge dessen er den sündigen Menschen um Christi willen von dem Fluche des Gesetzes, von der Schuld und Strafe der Uebertretung freispricht, also die Sündenvergebung, die Begnadigung (ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν, τῶν παραπτωμάτων, Röm. 4, 6. 7; vgl. Luc. 18, 13. 14); 2) sodann positiv, die Zurechnung und factische Mittheilung der Gerechtigkeit Christi an den bußfertigen und gläubigen Sünder (λογισμὸς τῆς δικαιοσύνης, Röm. 4, 3. 6. 7. 11. 24; 9, 30. Gal. 3, 6). Diese Mittheilung von Seiten Gottes und Aneignung von Seiten des Menschen geschieht vermittelst des Glaubens, welcher vom heil. Geiste durch Wort und Sakrament in der Kirche gewirkt wird, und zwar nicht der objective Grund, die bewirkende Ursache, wohl aber die unentbehrliche subjective Bedingung und instrumentale Ursache der Rechtfertigung ist, indem er auf alles eigene Verdienst verzichtend, die Gnade Gottes und das Verdienst Christi lebendig ergreift und in sich aufnimmt. Durch den Glauben wird der Mensch aus seinem sündhaften Zustand herausversetzt, mit Christo vermählt und immer mehr in Sein heiliges Wesen hineingebildet, so daß nicht mehr der alte Mensch lebt, sondern Christus lebet und webet in ihm (Gal. 2, 20; vgl. 1 Kor. 6, 15. 17. 2 Kor. 3, 18. Eph. 3, 17; 5, 30. Kol. 3, 3). Natürlich ist ein solcher Glaube absolut unzertrennlich von der Liebe und von guten Werken (vgl. Gal. 5, 6. Röm. 6, 1 ff.), und eine antinomistische Losreißung des Glaubens von seinen Früchten, sowie der Rechtfertigung von der Heiligung, ist ein radicales und sehr gefährliches Mißverständniß der Lehre Pauli, das er selbst mit Abscheu von sich weist (Röm. 3, 8; 6, 1. 2; vgl. 2 Petr. 3, 16).

In diesem umfassenden sittlichen Contraste zwischen der falschen Selbstgerechtigkeit, welche den Tod wirkt, und zwischen der wahren Gottesgerechtigkeit, welche Leben und Seligkeit ist, bewegt sich das ganze paulinische System. Man kann dasselbe daher am besten unter zwei Hauptabschnitten darstellen. Der erste, negative Theil handelt von dem Mangel der Gerechtigkeit oder von dem Zustand vor und außer Christo. Dieß ist das Reich des ersten, natürlichen, irdischen Adam, oder das Reich der Sünde und des Todes, wie es theils in dem sich selbst überlassenen Heidenthum, theils in der pädagogischen Zuchtanstalt des gesetzlichen Judenthums erscheint, jedoch hier in Verbindung mit göttlichen Verheißungen und bedeutungsvollen Vorbildern und Vorgenüssen des Zukünftigen. Der größere, positive Abschnitt hat es zu thun mit dem Evangelium, mit der absoluten Religion der Freiheit und Gotteskindschaft, und entfaltet die Erscheinung der wahren Gerechtigkeit in Christo und ihre Aneignung durch den Glauben. Dieß ist das Reich des zweiten, geistlichen, himm-

lischen Adam, oder das Reich der Gnade und des Lebens (vgl. Röm. 5, 12 ff. 1 Kor. 15, 45 ff.).

Dieser Plan ist nicht willkührlich in den Lehrbegriff des Heidenapostels hineingetragen, sondern tritt deutlich genug aus seinem am meisten methodischen und systematischen Sendschreiben, dem an die Römer, hervor. Hier faßt er nach dem Eingang zuerst das Wesen des Christenthums in dem Satze zusammen, daß es sei „eine Kraft Gottes zur Beseligung einem jeden, der daran glaubt, dem Juden zuerst und dem Griechen, sintemal darinnen geoffenbaret wird Gerechtigkeit Gottes aus Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: „„Der Gerechte wird seines Glaubens leben““ (Röm. 1, 16. 17). Dieß ist das Thema, der Grundgedanke des Briefes. In der Entwicklung desselben beweist er nun zuerst, daß alle Menschen, nicht nur die Heiden (1, 19—32), sondern auch die Juden (2, 1—3, 20) der Gerechtigkeit, also auch des Heils und Lebens von Natur ermangeln und verdammungswürdige Sünder seien; sodann zeigt er von Kap. 3, 21 an, daß Christus die Gerechtigkeit erfüllt, Leben und Seligkeit erworben habe, daß dieselbe uns durch zuversichtlichen, lebendigen Glauben zu Theil werde, daß dieser Glaube dem geängsteten Gewissen Frieden verleihe und sich nothwendig in einem heiligen, Gott geweihten Wandel der Liebe und Dankbarkeit für die erwiesene Gnade kund geben müsse[1]).

Was der Heidenapostel zunächst wohl in Bezug auf die Missionsthätigkeit von sich sagt: „Ich habe viel mehr gearbeitet, denn sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist“ (1 Kor. 15, 10), das gilt auch hinsichtlich der Ergründung und Entwicklung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von keinem anderen Apostel besitzen wir eine so gründliche und allseitige Darstellung der Lehre von der Sünde und Gnade, vom Gesetz und Evangelium, von der ewigen Erwählung und der zeitlichen Entfaltung des Erlösungsplanes, von der Person und dem Werke des Erlösers, vom rechtfertigenden Glauben und christlichen Leben, vom heiligen Geist, von der Kirche und den Gnadenmitteln, von der Auferstehung und Vollendung des Heils. In den kleinen Raum seiner dreizehn Briefe hat Paulus mehr ächten Geist, Tiefe und Weisheit zusammengedrängt, als in der ganzen Masse classischer oder selbst nachapostolisch-christlicher Literatur zerstreut zu finden ist. Wer darin nicht einen überwältigenden, unwiderleglichen Beweis für die Göttlichkeit und unvergleichliche Herrlichkeit des Christenthums findet, der muß entweder sein Herz oder seinen Kopf am unrechten Platze haben. Achtzehn Jahrhunderte haben bereits emsig daran gearbeitet, den dogmatischen und ethischen Gehalt des paulinischen Lehrbegriffs in Predigten, Commentaren und zahllosen anderen

[1]) Vgl. §. 80. In's Einzelne eingehende Darstellungen des paulinischen Lehrbegriffs besitzen wir nun mehrere von verschiedenem Charakter und verschiedenem Werthe, nämlich von Usteri, Dähne, Neander (im zweiten Band seiner Geschichte der Pflanzung ꝛc. S. 634—839), von Baur (in seinem Werk über Paulus, S. 505—670) und von Schmid (a. a. O. II, S. 219—359). Die von Schmid ist die klarste und treuste.

Werken auszulegen, zu verarbeiten und anzuwenden, und immer ist er noch nicht erschöpft. Wo ist ein menschliches Product aus irgend einem Gebiete der Literatur, aus irgend einer Zeit oder Nation, welches so anregend, befruchtend, erleuchtend, belebend auf die Geister gewirkt hätte und über welches es sich der Mühe lohnte, so viel zu denken, zu reden, zu predigen und zu schreiben, als z. B. allein über den Römerbrief?

§. 163. Die Schriften des Lucas und der Hebräerbrief.

An den pauliniſchen Lehrtypus ſchließen ſich von den übrigen Schriften des N. T.'s an: das dritte Evangelium, die Apoſtelgeſchichte und der Brief an die Hebräer.

Daß Lucas, der treue Schüler und Mitarbeiter des Paulus, unter dem Einfluß des Letzteren geſchrieben habe, iſt eine längſt anerkannte Thatſache[1]) und auch von uns bereits bei einer anderen Gelegenheit bemerkt worden[2]). Dieſer Einfluß iſt nicht etwa darin zu ſuchen, daß er die geſchichtlichen Thatſachen entſtellt oder ihnen irgend welche Gewalt angethan hätte, wogegen ſchon der Augenſchein, die offenbare Treue und Objectivität ſeiner Schriften, ſowie die vielen judenchriſtlichen Beſtandtheile ſprechen, ſondern in dem Zweck, den er kund giebt, und in der Auswahl mehrerer, bei den beiden erſten Synoptikern fehlenden Züge und Stücke, welche am beſten zum freien evangeliſchen und univerſalen Standpunkt des Heidenapoſtels paſſen und die geſchichtliche Grundlage für ſein Lehrgebäude bilden. Dahin gehört die Zurückführung des Geſchlechtsregiſters Jeſu bis auf Adam, den gemeinſamen Stammvater aller Menſchen, ja auf Gott, den Urgrund alles Seins (Luc. 3, 38), während Matthäus bloß bis auf Abraham, den Stammvater der Juden, zurückgeht[3]); ferner die ehrenvolle Erwähnung der von den Juden ſo ſehr verabſcheuten Samaritaner (9, 52; 10, 30 ff. 17, 11 ff.); der Bericht über die Ausſendung der ſiebzig Jünger (10, 1—24), welche offenbar eine ähnliche Beziehung auf die Heidenwelt, wie die zwölf Jünger auf die zwölf Stämme Iſraels haben[4]); das Gleichniß vom verlornen Sohn, der in ſeinem Abfall, Elend, ſeiner Reue und Heimkehr in's elterliche Haus ein höchſt anſchauliches Bild des Heiden-

---

[1]) Schon Irenäus, Tertullian, Origenes, Euſebius, Chryſoſtomus und andere Väter waren dieſer Anſicht. S. die Stellen in Credner's Einleitung in's N. T. Th. I, §. 60 und 61.

[2]) Vgl. §. 147 und 149.

[3]) Worüber Luther die treffende Bemerkung macht (in der Anm. zu Matth. 1, Werke VII, 10): „Lucas geht aber weiter und will gleichſam Chriſtum allen Völkern gemein machen, derowegen führt er Deſſen Geſchlecht bis auf Adam hinaus," u. ſ. w. Aehnlich ſchon Chryſoſtomus, ſ. Credner a. a. O. S. 143.

[4]) Schwegler, das nachapoſtol. Zeitalter II, S. 46: „Die Zwölf ſind die Geſandten des Meſſias an Sein Volk, die Siebzig die Geſandten des Welterlöſers an die Völker der Welt."

thums im Contrast mit dem von seinem älteren Bruder repräsentirten Judenthum darstellt (15, 11—32); die Parabel vom Pharisäer und Zöllner, wo die pauliniſche Rechtfertigungslehre im Gegensatz gegen die phariſäiſche Werkheiligkeit ſo unverkennbar hervortritt (18, 9—14; vgl. auch 17, 10); die Vorliebe, mit welcher Lucas überhaupt die herablaſſende Barmherzigkeit des Heilandes gegen rohe, aber reumüthige und heilsdurſtige Sünder ſchildert (7, 36—50; 19, 2—10; 23, 40—43); endlich die genaue Uebereinſtimmung des Berichtes über die Einſetzung des Abendmahls (22, 19—20) mit der Darſtellung des Paulus (1 Kor. 11, 23—25).

Ueber den Urſprung und Verfaſſer des anonymen Hebräerbriefs hängt bekanntlich ein geheimnißvoller Schleier, ſo daß man ihn dem Melchiſedek nach der tiefſinnigen Allegorie im ſiebenten Kapitel vergleichen möchte. Denn, wie dieſer, ſchreitet er einher in prieſterlicher und königlicher Würde und Majeſtät, aber „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geſchlecht und hat weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens“. Als ein Product des Paulus im eigentlichen und engeren Sinne, wofür ihn die herrſchende Meinung der alten griechiſchen Kirche hielt, kann er wohl ſchwerlich aufgefaßt werden. Dagegen ſpricht der Mangel der Zuſchrift, welche ſonſt in keinem pauliniſchen Sendſchreiben fehlt, die einen Apoſtelſchüler verrathende Stelle Hebr. 2, 3, der mehr rhetoriſche und reiner griechiſche Styl, der rhythmiſch melodiſche Fluß der Sprache, die eigenthümliche Lehrmethode und Gedankenform, der enge Anſchluß an die griechiſche Ueberſetzung des A. T.'s ohne berichtigendes Zurückgeben auf den Grundtext, den doch Paulus ſo oft berückſichtigt, ſeine Stellung im Kanon hinter den Paſtoralbriefen, endlich die Tradition der römiſchen und lateiniſchen Kirche, welche ihn nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Hieronymus lange Zeit bis zum Concil von Hippo (a. 393) nicht für pauliniſch hielt, und die Anſicht der alexandriniſchen Väter, welche zwar den Inhalt dem Apoſtel, aber die Redaction oder die Ueberſetzung aus dem vermeintlichen hebräiſchen Original Einem ſeiner Schüler, gewöhnlich dem Lucas oder dem römiſchen Clemens, zuſchrieben [1]). Auf der andern Seite aber hat er eine ſo auffallende Verwandt-

[1]) Ueber dieſe ganze Materie verweiſen wir vor Allem auf die ausgezeichnet gründlichen Unterſuchungen von Bleek in der erſten Abtheilung ſeines Commentars zum Hebräerbrief, Kap. 4, S. 82—430, auf die Einleitung zu Tholuck's Commentar (§. 1—4 der 2. Aufl.) und auf die ſcharfſinnige Abhandlung von Wieſeler im Anhang zu ſeiner Chronologie der Apoſtelgeſchichte, S. 479—520, mit deſſen Anſicht über die Leſer des Briefes, welche er für alexandriniſche Judenchriſten hält, wir jedoch durchaus nicht übereinſtimmen können. — Auch die neueren gelehrten Vertheidiger des pauliniſchen Urſprungs können die oben kurz angeführten Differenzen nicht läugnen und finden es daher nöthig, ihre Anſicht irgendwie zu modificiren. So ſchreibt Hug in der 3. Ausg. ſeiner Einl. in's N. T. II, S. 492 wenigſtens die ſprachliche Form dem Lucas zu; Thierſch betrachtet den Brief als das gemeinſame Product des Paulus und Barnabas (de epist. ad Hebraeos commentatio historica, Marburgi 1848); Delitzſch nimmt an (in Rudelbach und Guericke's Zeitſchrift 1849, Heft 2, überſetzt im Evang. Review 1850, Oct. p. 184 ff.), daß zwar Paulus die Grund-

schaft mit dem pauliniſchen Lehrbegriff und iſt ſo ungemein tief und geiſtvoll, daß man ſich kaum der Anſicht entſchlagen kann, wenigſtens einen theilweiſen oder indirecten Einfluß des Heidenapoſtels auf ſeine Abfaſſung anzunehmen, wodurch ſich auch der Widerſpruch in der alten kirchlichen Tradition am natürlichſten erklärt und ausgleicht, obwohl ſich allerdings bei der Abweſenheit beſtimmter innerer Merkmale und äußerer ſicherer Zeugniſſe das Maß und die Art und Weiſe dieſes Einfluſſes unmöglich genau beſtimmen läßt. Sieht man ſich nun im Schülerkreiſe des Paulus nach demjenigen um, welcher mit der größten Wahrſcheinlichkeit für den unmittelbaren Verfaſſer oder wenigſtens Redacteur dieſes pauliniſchen und doch wieder nicht-pauliniſchen Briefes gelten kann, ſo ſcheint uns die Wahl bloß zwiſchen Lucas und Barnabas zu liegen. Bei beiden läßt ſich aber ſo viel für und wider vorbringen, daß die Entſcheidung äußerſt ſchwer fällt[1]). So viel iſt jedoch ausgemacht, daß der Brief aus der Schule des Paulus ſtammt, von ſeinen genialen Ideen erfüllt, dem ſchöpferiſchen Quell des apoſtoliſchen Urchriſtenthums entſprungen und, da er den Tempelcultus als noch beſtehend vorausſetzt (9, 6—9), vor der Zerſtörung Jeruſalems — wir vermuthen a. 63 in Italien während der Gefangenſchaft des Paulus in Rom — abgefaßt worden iſt.

---

gedanken geliefert, Lucas aber dieſelben ſelbſtſtändig verarbeitet habe, ſo jedoch, daß Paulus es als ſein eigenes Werk anerkennen konnte. Aehnlich iſt die Anſicht von Ebrard in ſeinem Commentar über den Hebräerbrief (1850) S. 458 ff.

[1]) Für Barnabas, als Verfaſſer, entſcheiden ſich, nach dem Vorgange Tertullian's, Tweſten, Ullmann und beſonders Wieſeler a. a. O. S. 504 ff. Dann muß man aber jedenfalls den ſogenannten Brief des Barnabas dieſem unbedingt abſprechen, da er tief unter dem Hebräerbrief ſteht. Auch paßt dazu nicht recht die Angabe Apg. 14, 12, wonach Barnabas dem Paulus an Rednergabe nachſtand, während der Autor des Hebräerbriefs den Paulus an ſprachlicher Gewandtheit übertrifft. Für die Autorſchaft des Lucas (aber unter Mitwirkung des Paulus) ſpricht am Ende doch noch das Meiſte, nämlich ſein feſtſtehendes intimes Verhältniß zu Paulus, ferner die Verwandtſchaft des Styls (vgl. z. B. Luc. 1, 1—4 mit Hebr. 1, 1—3) und endlich die Tradition, indem ſchon Clemens von Alex. im 2. Jahrhundert in ſeinen Hypotypoſen (bei Euſeb. H. E. VI, 14) zwar den Paulus für den Verfaſſer des vermeintlichen hebräiſchen Originals, den Lucas aber für den griechiſchen Ueberſetzer hielt und daraus die ſtyliſtiſche Verwandtſchaft der Apoſtelgeſchichte mit dem Hebräerbriefe erklärte. Da ſich aber von einem ſolchen hebräiſchen Original keine Spur findet, ſo bleibt man beſſer mit Origenes (bei Euſeb. VI, 25) dabei ſtehen, daß Paulus bloß die Gedanken (νοήματα) geliefert, die ſchriftliche Abfaſſung aber (φράσις καὶ σύνθεσις) einem Schüler überlaſſen habe. — Was endlich noch die anderen Hypotheſen betrifft, ſo kann der römiſche Clemens in keinem Falle der Verfaſſer ſein, da ſein Korintherbrief ganze Stellen aus dem Hebräerbrief nachbildet und an Geiſt und Gedankenreichthum keinen Vergleich mit ihm aushält. Bedeutende Gelehrte, wie Bleek, Tholuck und Credner, haben ſich für Apollos entſchieden. Allein dieſe Anſicht, welche zuerſt von Luther als ein geiſtreicher Einfall hingeworfen wurde, hat nicht die mindeſte Stütze in der Tradition. Auch läßt ſich für Apollos nichts anführen, was nicht mit demſelben Rechte von Barnabas und Lucas geſagt werden kann, welche außerdem im N. T. weit mehr hervorragen und auch zu Paulus in einem engeren Verhältniſſe ſtehen.

Das pauliniſche Gepräge des Hebräerbriefs giebt ſich deutlich in dem ganzen Inhalt und der Abſicht deſſelben zu erkennen. Er will nämlich die unendliche Erhabenheit Chriſti über Moſes, Aaron und alle Engel, ſowie die Erhabenheit des von Ihm geſtifteten neuen Bundes über den alten nachweiſen und dadurch die paläſtinenſiſchen Chriſten, an welche er gerichtet iſt, in ihrer gedrückten Lage vor der drohenden Gefahr des Rückfalls in das Judenthum (vgl. 6, 4 ff. 10, 26 ff.) warnen und zur Ausdauer anfeuern. Die Beweiſe entnimmt er nun aber meiſt aus dem A. T. ſelbſt, das ihm ein bedeutſames Symbol, ein ſinnreicher Schattenriß der zukünftigen Güter iſt[1]), in allen ſeinen Einrichtungen die höhere Herrlichkeit des Chriſtenthums vorbildend, aber auch zugleich ſeinen eigenen Untergang verkündigend, wenn einmal das Vorbild, das leibhaftige Weſen, erſchienen ſein wird. Zwar ſetzt der Brief noch durchweg den Beſtand der jüdiſchen Oekonomie und des levitiſchen Cultus voraus, aber er ſtellt ſie als etwas Alterndes und in allmähligem Abnehmen Begriffenes dar[2]) und verweiſt auf das nahe bevorſtehende Gericht, das auch in der That wenige Jahre ſpäter die heilige Stadt und den Tempel zerſtörte. Dieſe überaus geiſtvollen dogmatiſchen Expoſitionen ſind durchwoben von den köſtlichſten Tröſtungen unter dem Drucke ſchwerer Verfolgungen von Seiten der ungläubigen Juden, und von den ernſteſten und eindringlichſten Ermahnungen zum treuen Feſthalten an dem chriſtlichen Glauben. Denn je koſtbarer die Segnungen des neuen Bundes im Vergleich mit dem alten, deſto größer ſind auch ſeine Verpflichtungen und deſto ſchwerer ſeine Strafen im Falle der undankbaren Verwerfung. Wie Paulus, ſo legt auch dieſer „große Unbekannte" im ſubjectiven Chriſtenthum das Hauptgewicht auf den Glauben; er ſtellt ihn aber nicht ſowohl im Gegenſatz gegen die jüdiſche Werkgerechtigkeit, als von ſeiner in die Zukunft gerichteten, das Unſichtbare feſthaltenden Seite, alſo in der engſten Verbindung mit der Hoffnung und Ausdauer im Leiden dar, beſonders in der herrlichen Schilderung der A. T.lichen Glaubenshelden, des Allerheiligſten der Religion vor Chriſto, K. 11, wobei er ſolche Beiſpiele auswählt, welche gerade auf die damalige bedrängte Lage der gläubigen Hebräer paßten und daher mit ungewöhnlichem Nachdruck ihr Herz und Gewiſſen ergreifen mußten. Ein anderer Unterſchied iſt der: während Paulus vorzugsweiſe das Verhältniß des Evangeliums zum Geſetz in's Auge faßt, ſo berückſichtigt der Hebräerbrief mehr den Gottesdienſt und giebt uns eine überaus tiefſinnige Entwicklung der typiſchen Bedeutung des A. T.lichen Opfercultus und des hohenprieſterlichen Amtes Chriſti nach ſeiner doppelten Seite, des einmal am Kreuze geſchehenen und in alle Ewigkeit gültigen Opfers und der fortdauernden Vertretung der Gläubigen im himmliſchen Heiligthum (K. 5—10). Durch das Ueberwiegen des chriſtologiſchen Elementes bildet dieſe ermahnende und trö-

[1]) *σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* 10, 1, *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* 8, 5, *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* 9, 24, *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* 9, 9.

[2]) als ein *παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* 8, 13.

stende Abhandlung in Verbindung mit den späteren Briefen Pauli den Uebergang zum johanneischen Lehrbegriff; und von der begeisterten, über den jüdischen Messiasbegriff weit hinausgehenden Schilderung der Hoheit und Majestät Christi gleich im Eingang, Hebr. 1, 1—4 (vgl. Kol. 1, 15—20), welche gleichsam das Thema des Briefes bildet, ist nur noch Ein Schritt zum Prologe des vierten Evangeliums.

§. 164. 3. Der ideale Lehrtypus des Johannes.

(Vgl. §. 99—108. §. 148 und §. 151.)

Von Johannes, dem Lieblingsjünger und Busenfreunde des Herrn, der, an der Brust des Gottes- und Menschensohnes ruhend, so zu sagen selbst — so weit es einem Sterblichen möglich — ein zweiter Jesus geworden ist, von Johannes, dem zarten, jungfräulichen, in sich gekehrten, tiefsinnigen Apostel der Liebe, von Johannes, der die Geschichte des apostolischen Christenthums von ihrer Wiege an durch alle ihre Stadien begleitete, der zuerst unter den Juden wirkte, später in das griechische Arbeitsfeld des Paulus eintrat, der alle andern Apostel überlebte und zuletzt schrieb, — müssen wir von vorne herein die tiefste und idealste Auffassung des Christenthums erwarten. In der That stellen auch seine Schriften die reife Frucht der ganzen vorangehenden Entwicklung der apostolischen Theologie und die endliche Versöhnung der großen Gegensätze des Judenchristenthums und Heidenchristenthums dar. Er ist in das Herz Christi eingedrungen und hat die verborgensten Geheimnisse der ewigen Liebe gedolmetscht. Der Lehrbegriff dieses Propheten des neuen Bundes anticipirt den vollendeten Zustand des Reiches Gottes, dessen Kämpfe und Siege bis zum neuen Himmel und der neuen Erde sein Adlerauge auf jener einsamen Felseninsel zwischen Asien und Europa zu schauen gewürdigt ward. Daher spricht er so oft vom Siege und von der Ueberwindung aller ungöttlichen Mächte durch den lebendigen Glauben an Christum[1]). Daher geht auch ein so geheimnißvoller und unaussprechlich anziehender Hauch der Liebe, der Harmonie, der Vollendung, der ewigen Sabbathruhe der Heiligen durch sein Evangelium, seine Briefe und die Hymnen der Apokalypse hindurch.

Johannes hatte nicht, wie Paulus, so gewaltige Gegensätze und gesetzliche Gewissenskämpfe durchzumachen; sein religiöses Leben und Bewußtsein entfaltete sich ruhig in dem persönlichen Umgang mit dem Erlöser, unter den milden Sonnenstrahlen der demüthigen Herrlichkeit des Gottmenschen. Daher geht bei ihm Alles von der anbetenden Betrachtung des Heilandes aus, und seine

[1]) Joh. 16, 33. 1 Joh. 2, 13; 5, 4. 5; vgl. die sieben apokalyptischen Briefe, wo das „überwinden" sieben Mal vorkommt, und Offenb. 12, 11; 21, 7. Auch das Wort „neu" ist ein Lieblingswort des Johannes: neuer Name, neues Lied, neuer Himmel, neue Erde, neues Jerusalem, Alles neu, vgl. Offenb. 2, 17; 3, 12; 14, 3; 21, 2.

ganze Glaubens- und Sittenlehre ist in ihrem Ausgangs-, Mittel- und Zielpunkte *christologisch*, im Unterschied von der überwiegend anthropologischen, vom menschlichen Bedürfniß, vom Begriff des Gesetzes und der Gerechtigkeit ausgehenden Anschauungsweise des Jakobus und Paulus.

In dieser Hinsicht trifft er mit Petrus zusammen. Allein während der Letztere hauptsächlich bei der geschichtlichen Erscheinung des Herrn, Seinem Zusammenhang mit der jüdischen Nationalität und A. T.lichen Oekonomie, Seinem messianischen Amtscharakter verweilt und diesen zum Mittelpunkt seiner Predigt macht: so richtet dagegen Johannes sein Hauptaugenmerk auf die *Person* Christi und geht auf Seine *ewige Gottheit* zurück, welche gleichsam den transcendentalen Hintergrund aller geschichtlichen Offenbarung bildet. Er eröffnet bekanntlich sein Evangelium und ähnlich auch seinen ersten Brief mit dem persönlichen Worte, Das im Uranfang, d. h. von Ewigkeit her bei Gott, ja der offenbare Gott selbst und zugleich das Princip und Medium aller Offenbarung nach außen, der Urquell alles Lichtes und Lebens im physischen und moralischen Universum war und ist[1]); dann steigt er in einer Art metaphysischer Genealogie durch die vorbereitenden Offenbarungsstufen in der Menschheit überhaupt und im Judenthum insbesondere herab zur Incarnation, als dem Gipfel der göttlichen Selbstmittheilung zum Heile der empfänglichen Menschheit, und begleitet dann die historische Erscheinung des fleischgewordenen Logos durch Kampf und Leiden bis zur Verklärung, bis zu der Glorie, die Er als Gott schon vor der Weltschöpfung beim Vater hatte und nun auch als Gottmensch in Besitz nahm (vgl. Joh. 17, 5). Der Ausgangspunkt des Johannes ist also nicht das Relative, Zeitliche, Menschliche, sondern das Absolute, Ewige, Göttliche, aber keineswegs etwa in abstracter Fassung und Isolirung vom Leben, sondern im unauflöslichen Zusammenhang mit der historischen Persönlichkeit Jesu Christi, in Welcher die ewige Fülle der Gottheit Selbst Sich eine objective reale Erscheinung gegeben hat, und von Welcher, als der Centralsonne der Weltgeschichte, Licht und Wärme rückwärts und vorwärts ausströmt. Wer den Sohn nicht hat, der hat auch den Vater nicht; wer aber den Sohn hat, der hat mit Ihm und in Ihm zugleich auch den Vater: und in der glaubensvollen Erkenntniß des Sohnes, in der Gemeinschaft des ganzen, ungetheilten Menschen mit Ihm besteht das ewige Leben (1 Joh. 5, 10—13. 20; vgl. Joh. 17, 3; 20, 31).

Die Grundidee des *objectiven* Christenthums ist also nach Johannes die *vollendete Selbstdarstellung des Vaters im Sohne*, oder die *Menschwerdung des ewigen Wortes zum Leben der Welt*. Am kürzesten spricht er dieß in dem allumfassenden Satze aus: „Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns" (Joh. 1, 14). „Wort" ist im Prologe des Evangeliums, sowie in den beiden anderen Stellen, wo es noch in dieser eigen-

[1]) Vgl. damit die ähnliche Schilderung Christi im Eingang der Apokalypse 1, 5—8.

thümlichen Anwendung vorkommt, nämlich 1 Joh. 1, 2 und Offenb. 19, 13, offenbar im hypostatischen Sinne genommen als Bezeichnung der göttlichen Natur Christi im Verhältniß zu Gott dem Vater [1]). Denn wie das Wort die nothwendige und angemessenste Form und Offenbarung des Gedankens, sowie das beste Communicationsmittel zwischen Geist und Geist ist (so daß man das Denken ein inneres Reden, das Reden ein äußeres Denken nennen könnte): so ist Christus der offenbare, ausgesprochene Gott, in dem sich das an sich verborgene Wesen Gottes selbst erkennt und durch den es sich auch nach außen hin mittheilt, so daß alle Offenbarungen, selbst die Weltschöpfung und die Welterhaltung, durch Christum vermittelt sind (Joh. 1, 3; vgl. Kol. 1, 16. 1 Kor. 8, 6. Hebr. 1, 2). Dieses Wort, das selbst göttlichen Wesens und doch vom Vater als eine besondere göttliche Hypostase verschieden ist, wurde in der Fülle der Zeit „Fleisch", d. h. nahm die gesammte menschliche Natur nach Leib, Seele und Geist in ihrem gefallenen Zustande, jedoch ohne Sünde, an [2]), um sie zu erlösen und für ewig mit Gott zu versöhnen, und „wohnte" oder wörtlich „schlug sein Zelt unter uns auf", womit Johannes wahrscheinlich auf die A. T.liche Schechina (vgl. ἐσκήνωσεν), das Wohnen der Herrlichkeit Gottes über der Bundeslade in der Stiftshütte, anspielt als auf ein schwaches Vorbild von dem ewigen Wohnen des Eingebornen in der Hütte der menschlichen Natur voll Herrlichkeit, Gnade und Wahrheit.

Vermöge der innigsten Durchdringung des speculativen und praktisch religiösen Interesses, welche diesen Apostel charakterisirt, betrachtet er diese Sendung des Sohnes in die Welt zugleich als den höchsten Act der Liebe, d. h. der freien Selbstmittheilung Gottes an die empfängliche, vernünftige Creatur. Denn er hat das tiefste innerste Wesen Gottes ausgesprochen in dem Worte: „Gott

---

[1]) Das griechische λόγος, das nur Johannes von Christo gebraucht, heißt bekanntlich sowohl Vernunft, als Wort, ratio und oratio, wie denn auch beides in der That eng zusammenhängt, muß aber hier im letzteren Sinne genommen werden. Wir können denjenigen gar nicht beistimmen, welche diesen Ausdruck als Bezeichnung des Messias oder selbst die Ideen des johanneischen Prologs von Philo ableiten, da sich, abgesehen von anderen Gründen, gar kein Zusammenhang zwischen Johannes und der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie nachweisen läßt. Vielmehr war seine Logoslehre hinlänglich vorbereitet durch die A. T.liche Unterscheidung eines verborgenen und offenbaren Gottes (2 Mos. 33, 20. 23), durch das Theologumenon von der göttlichen Weisheit (Hiob 28, 12 ff. Sprüchw. Kap. 8 u. 9. Jes. Sirach Kap. 1 u. 24. Weish. 6, 22 bis Kap. 9), und besonders durch die Lehre vom Worte Gottes, דְּבַר יְהוָה, von den LXX gewöhnlich durch ῥῆμα, zwei Mal aber durch λόγος κυρίου übersetzt (Ps. 33, 6; 107, 20; vgl. Sirach 43, 26), welches schon im Anfang der Genesis als Vermittler des göttlichen Schaffens und aller Offenbarungen, Verheißungen und Führungen Gottes erscheint, und endlich durch die vielen Aussprüche Jesu über Seine Präexistenz und Seine göttliche Natur (Matth. 11, 27; Joh. 3, 34; 8, 58; 17, 5 ꝛc.).

[2]) Ganz auf dasselbe hinaus kommt der Ausdruck des Paulus Röm. 8, 3, daß Gott Seinen Sohn gesandt habe „in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde", ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, vgl. Hebr. 2, 17. 18; 5, 15.

ist Liebe" (1 Joh. 4, 8. 16), worauf er gleich fortfährt: „Daran ist erschienen die Liebe Gottes gegen uns, daß Gott Seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, daß wir durch Ihn leben sollen."

Demgemäß besteht das subjective Christenthum in der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott in Christo, oder in der dankbaren Gegenliebe der Erlösten gegen den Erlöser. In der Form der Ermahnung und sittlichen Aufgabe heißt dieß: „Lasset uns Ihn lieben, denn Er hat uns zuerst geliebet" (1 Joh. 4, 19). Darin liegt nicht nur der höchste Ausdruck der individuellen, sondern auch der gesellschaftlichen Frömmigkeit, oder das innerste und bleibende Wesen der Kirche, welche bei Johannes dem Wortlaute nach bloß ein paar Mal vorkommt[1]), der Sache nach aber sehr häufig wiederkehrt als eine organische Lebens- und Liebesgemeinschaft der Erlösten mit dem Erlöser und der Erlösten unter sich selbst, also als eine communio sanctorum, die ihren Grund hat in der unio mystica, und diese wurzelt wieder in der objectiven Liebe Gottes zu uns. „Hat uns Gott also geliebet, so sollen wir uns auch unter einander lieben" (1 Joh. 4, 11)[2]).

Man sieht leicht, daß sich bei diesem Apostel am Ende Alles um die Liebe dreht, welche der Lebenspuls seiner Glaubens- und Sittenlehre, und deren Verständniß ihm an der Brust des Welterlösers aufgegangen ist. In der That bezeichnet auch jener heilige Name auf die angemessenste Weise das Herz Gottes und den tiefsten Sinn all' Seiner Wege und Werke. Die Schöpfung ist eine That der grundlegenden Liebe; das Gesetz und die Verheißung ist die Offenbarung der zu Christo erziehenden Liebe; die Menschwerdung ist die persönliche Erscheinung der erlösenden Liebe in der innigsten unauflöslichen Verbindung mit unserer Natur. Ebenso bildet andererseits die Liebe zu Gott und zu den Menschen den Inbegriff all' unserer Pflichten und Tugenden. Oder geht sie nicht als Grundton durch alle apostolischen Ermahnungen hindurch? Ist sie nicht das geheimnißvolle Band, das die Repräsentanten des apostolischen Christenthums trotz aller Verschiedenheit der Begabung, Bildung und Denkweise fest und unzertrennlich umschlungen hält? Nach Jakobus ist zwar das Christenthum vor allem Gesetz und That, aber er faßt die Liebe als Königin des Gesetzes; Petrus, der Apostel der Verheißung und der Hoffnung, ist am schönsten und liebenswürdigsten in seiner begeisterten Hingabe an Christum und Seine Heerde; Paulus, der Apostel der Gerechtigkeit und des Glaubens, nennt doch die Liebe das Band der Vollkommenheit, die köstlichste aller Geistes-

[1]) 3 Joh. 6 9. 10. Das Wort ἐκκλησία ist übrigens hier nicht von der organischen Totalität der Gläubigen, sondern von einer einzelnen Localgemeinde gebraucht.

[2]) Ausführlicher, obwohl noch keineswegs erschöpfend und allseitig befriedigend, ist der johanneische Lehrbegriff behandelt worden von Neander (Ap. G. II, S. 874—914), von Frommann (der johanneische Lehrbegriff, Leipzig 1839), von Köstlin, einem Anhänger der Baur'schen Schule (der Lehrbegriff des Evang. und der Briefe Joh., Berlin 1843), und von Schmid (a. a. O. II, 359 ff.).

gaben, die größte in jenem Kleeblatt der christlichen Cardinaltugenden, weil sie, als die höchste Form der Vereinigung mit der Gottheit, nimmer aufhört, während das Zungenreden und Weissagen verschwinden, der Glaube in's Schauen, die Hoffnung in Genuß sich verwandeln wird. In Johannes, dem Jünger der Liebe, begegnet sie uns in der zartesten und innigsten Gestalt, wie in seinem Leben von dem ersten Liegen an Jesu Brust bis zu jener rührenden letzten Ermahnung seiner Kindlein im hohen Greisenalter, so auch in seinen Schriften, deren durchgängige Absicht es ist, den Schleier vom Geheimniß der ewigen Liebe zu lüften und alle empfänglichen Leser in dieselbe heilige und selige Lebensgemeinschaft mit dem Gottmenschen einzuführen.

Die johanneische Theologie ist bei weitem nicht so ausgebildet und mit solcher begrifflich dialektischen Schärfe entwickelt, wie die pauliniſche, sondern aus unmittelbarer Intuition in großartigen Umrissen, in wenigen, aber colossalen Ideen und Gegensätzen, wie Licht und Finsterniß, Wahrheit und Lüge, Geist und Fleisch, Liebe und Haß, Leben und Tod, Christus und Antichrist, Kinder Gottes und Kinder der Welt, in äußerst einfacher und kunstloser Form hingeworfen. Dagegen läßt er uns gewöhnlich viel mehr ahnen, als der unmittelbare Wortlaut besagt, einen unendlichen Hintergrund, den wir besser im Glauben erfassen, als mit dem Verstande begreifen und nach seinem ganzen Umfang bemessen können. Besonders aber kommt er immer und immer wieder auf das gottmenschliche Bild des Erlösers zurück, das mit seiner Seele ganz zusammengewachsen war, und kann nicht stark und oft genug zeugen von der Wirklichkeit und Herrlichkeit Dessen, was ihm von allen Thatsachen und Erfahrungen die gewisseste, heiligste und theuerste war [1]). Wenn man aber auf das Princip und auf den Standpunkt der Betrachtung sieht, so ist der Lehrtypus des Johannes der höchste und idealste, zu welchem die anderen hinstreben und in welchem sie sich versöhnen. Er vereinigt auf wundersame Weise mystische Erkenntniß und Liebe, Betrachtung und Anbetung, tiefste Weisheit und kindliche Einfalt, und ist, so zu sagen, ein Vorläufer jenes Schauens von Angesicht zu Angesicht, in welches nach Paulus (1 Kor. 13, 12; vgl. 2 Kor. 5, 7) das stückweise Erkennen und der Glaube selbst zuletzt übergehen wird.

---

[1]) Man vergleiche auch die treffenden Bemerkungen des sel. Neander in seinem praktischen Commentar über den ersten Brief Johannis (1851), S. 27.

Drittes Kapitel.

Die häretischen Richtungen.

§. 165. Begriff und Bedeutung der Häresie.

Die apostolische Periode stellt uns nicht bloß einen ungewöhnlichen Grad der geistlichen Erleuchtung und Erkenntniß dar, welche für die ganze folgende Entwicklung maßgebend und normativ ist, sondern auch eine außerordentliche Energie des Irrgeistes und des Geheimnisses der Bosheit, eine Reihe von theoretischen und praktischen Gefahren und Abwegen, welche der Kirche zu allen Zeiten, obwohl in sehr verschiedenen Formen, Gefahr drohen. So traten ja auch den gottgewirkten Wunderwerken des Moses die Gaukelkünste der ägyptischen Zauberer gegenüber; so berichten uns die Evangelien von einer großen Anzahl dämonischer Besitzungen: ja alle Kräfte der Finsterniß hatten sich verschworen gegen Den, Der da gekommen ist, die Werke des Satans zu zerstören. Ein Gegensatz ruft immer den andern hervor: wo der Saame des Evangeliums aufgeht, da streut der böse Feind Unkraut darunter, und „wo Gott eine Kirche baut, da errichtet der Teufel eine Kapelle daneben". Je mächtiger der Geist der Wahrheit sich regt, desto geschäftiger ist auch der Geist der Lüge, um ihr das Terrain streitig zu machen. Der Herr sagt: „Es *muß* Aergerniß kommen; doch wehe dem Menschen, durch welchen Aergerniß kommt!" (Matth. 18, 7; vgl. Luc. 17, 1). Ebenso hält Paulus die Entstehung von Spaltungen in der Kirche, so sehr er dieselben beklagt, für unvermeidlich zur Offenbarung der Gemüther (1 Kor. 11, 19). Natürlich ist diese Nothwendigkeit keine absolute, denn dann würde zuletzt aller Unterschied von gut und bös, von Wahrheit und Lüge verschwinden; sondern eine relative, in dem gegenwärtigen Zustand der Menschheit seit dem Sündenfall begründete. So, wie diese nun einmal ist, kann sie sich nur durch Kampf entwickeln, und wie die Erkenntniß der Wahrheit und Heiligung allmählig von niederen zu höheren Stufen fortschreitet, so bewegt sich auch der Irrthum und die Sünde zu immer gefährlicheren und haßlicheren Formen fort, von denen jede folgende einerseits die Frucht, andererseits die Strafe — wie auf der entgegengesetzten Entwicklungsreihe die Belohnung — der vorangegangenen ist. Sünde und Irrthum hängen im Allgemeinen eng mit einander zusammen, obwohl es in einzelnen Fällen auch *unverschuldete* Irrthümer, so gut als unverschuldete Leiden und Krankheiten, giebt. Der Irrthum ist der theoretische Wiederschein der Sünde, die Sünde der praktische Irrthum. Die Verkehrtheit des Herzens hat eine Verfinsterung der Erkenntniß zur Folge, und umgekehrt.

Das Wort Häresie bedeutet zunächst „Wahl", dann „Partei, Secte". Es wird gewöhnlich im schlimmen Sinne gebraucht mit dem Nebenbegriff der subjectiven Willkühr, der Abweichung von der öffentlichen Meinung, der anmaßenden Neuerung und Parteisucht. Der kirchliche Sprachgebrauch hat es dann allmählig auf das theoretische Gebiet, auf die Lehre, beschränkt und versteht unter Häresie oder Ketzerei eine willkührliche Verfälschung der Wahrheit, eine irrige Ansicht entweder vom ganzen Christenthum oder von einem einzelnen Dogma[1]). Eng verwandt damit ist der Begriff des Schisma oder der Kirchenspaltung, welche aber zunächst bloß eine Trennung vom Kirchenregiment und der Kirchenzucht, und nicht nothwendig eine Abweichung von der kirchlichen Orthodoxie in sich schließt, obwohl sie wenigstens im weiteren Verfolge sehr leicht dazu führt[2]). Natürlich gestaltet sich die Ansicht von Häresie und Wahrheit, Heterodoxie und Orthodoxie, und ebenso auch von Schisma und Secte bei den verschiedenen Abtheilungen der Kirche, zumal in ihrem jetzigen getrennten Zustande, verschieden, so daß z. B. Vieles, was die römischen Katholiken für rechtgläubig halten, von den Protestanten als irrgläubig verworfen wird, und umgekehrt. Indeß giebt es doch gewisse radicale Entstellungen des christlichen Glaubens und fundamentale Häresieen, welche von der Kirche zu allen Zeiten verurtheilt worden sind: und dahin gehören besonders jene Grundhäresieen des Alterthums, der Ebionitismus und Gnosticismus, deren Vorläufer bereits im N. T. bekämpft werden.

Die Häresieen stammen alle aus dem natürlichen Menschen, wie die Sünde; aber sie entstehen erst im Gegensatz gegen die geoffenbarte Wahrheit und setzen

---

[1]) Im N. T. kommt der Ausdruck Häresie, αἵρεσις, öfter und in verschiedener Anwendung, aber auch fast immer mit schlimmer Nebenbedeutung vor: nämlich 1) von den religiösen Parteien unter den Juden, den Sadducäern, Apg. 5, 17, den Pharisäern, 15, 5; 26, 5; 2) von den Christen überhaupt, welche längere Zeit von den Juden verächtlich „die Secte der Nazarener", ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις, genannt wurden, Apg. 24, 5. 14; 28, 22; 3) von Parteiungen innerhalb der christlichen Gemeinde, 1 Kor. 11, 19 (δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι), Gal. 5, 20; in demselben Sinn gebraucht Paulus mehrmals den Ausdruck σχίσματα, Spaltungen, 1 Kor. 1, 10; 11, 18; 12, 25; 4) von eigentlichen Ketzereien oder Irrlehren, d. h. willkührlichen Verfälschungen der christlichen Wahrheit, 2 Petr. 2, 1 (ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας), vgl. Tit. 3, 10, wo αἱρετικὸς ἄνθρωπος einen Ketzer bezeichnet, der entweder selbst eine neue Secte unter dem christlichen Namen stiftet, oder einer solchen angehört. Dieselbe Beziehung auf häretische Erscheinungen haben die Ausdrücke γνῶσις ψευδώνυμος 1 Tim. 6, 20 (im Gegensatz gegen die διδασκαλία ὑγιαίνουσα 1 Tim. 1, 10; 6, 3. 2 Tim. 1, 13; 4, 3. Tit. 1, 9; 2, 1, auch ἡ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία genannt 1 Tim. 6, 3), ψευδαπόστολοι 2 Kor. 11, 13, ψευδοδιδάσκαλοι 2 Petr. 2, 1, und ἑτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3; 6, 3.

[2]) So z. B. die Ebioniten, Gnostiker und Arianer waren Häretiker, die Montanisten, Novatianer und Donatisten dagegen Schismatiker. Vom Standpunkte der römischen Kirche aus ist die griechische Kirche bloß schismatisch, die protestantische dagegen häretisch und schismatisch.

also diese, als das Aeltere, voraus, ähnlich wie der Fall des ersten Menschen den Stand der Unschuld zur Voraussetzung hat. Außerhalb des Christenthums giebt es zwar religiöse Irrthümer in Masse, aber keine Häresieen im theologischen Sinne. Dazu werden sie erst, nachdem sie mit dem Inhalt der Offenbarung und dem Leben der Kirche wenigstens in äußere Berührung getreten sind. Ihr eigentliches Wesen besteht in einer bald bewußten, bald unbewußten Reaction und Opposition des früheren, noch nicht ganz überwundenen Judenthums und Heidenthums gegen die neue Schöpfung des Evangeliums. Die Häresie ist eine Entstellung und Caricatur der ursprünglichen christlichen Wahrheit[1]). Wie nun aber Gott nach Seiner wunderbaren Weisheit aus allem Bösen Gutes zu machen weiß und den Verlust des ersten Adam durch die Auferstehung des zweiten Adam mehr als ersetzt hat: so müssen auch alle Häresieen zuletzt nur zu ihrer eigenen Verdammung und zur Vertheidigung und allseitigeren Begründung der Wahrheit dienen. Die N. T.lichen Schriften selbst sind großentheils das Resultat eines mächtigen Kampfes gegen die Entstellungen und Verfälschungen, welchen die christliche Religion von Anfang an ausgesetzt war, ja man kann sagen, daß jedes Dogma, d. h. jede symbolisch fixirte Lehre der Kirche, zugleich die Ueberwindung einer correspondirenden Irrlehre ist und dieser gewissermaßen — zwar nicht seinen wesentlichen Gehalt, der von Gott stammt, wohl aber — seine begriffliche Ausbildung und wissenschaftliche Form verdankt[2]). Die Häresieen gehören also zum Entwicklungsproceß der christlichen Wahrheit in ihrem Fortschritt vom einfachen Glauben zum klaren Erkennen; sie sind die negativen Bedingungen und Sollicitationen zur Ausbildung des wissenschaftlich-dogmatischen Selbstbewußtseins der Kirche.

---

[1]) Diese Ansicht, daß die Wahrheit immer älter sei, als die ihr entsprechende Häresie, liegt in der Natur der Sache (das Original geht ja immer der Verfälschung und Caricatur voran) und wurde schon von Tertullian an vielen Stellen klar ausgesprochen, z. B. de praescript. haer. c. 29: Sed enim in omnibus veritas imaginem antecedit, post rem similitudo succedit. Nach der umgekehrten pantheistischen Geschichtsbetrachtung der modernen Tübinger Schule von Dr. Baur, Strauß, Schwegler, Zeller ꝛc. geht vielmehr die Orthodoxie aus der Häresie, also die Wahrheit aus der Lüge und das Gute aus dem Bösen hervor. Die consequenteste Durchführung dieses Princips ist der scharfsinnige theologische Roman von Dr. Schwegler, betitelt: „das nachapostolische Zeitalter", wonach das kirchliche Christenthum ein Product des Ebionitismus in seinem Conflict mit dem Gnosticismus sein soll. Dieselbe Philosophie der Geschichte — man verzeihe uns die Anspielung! — legt Göthe dem Mephistopheles in den Mund, der sich selbst unter Anderem so charakterisirt:

„Ich bin ein Theil des Theils, der anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht."

[2]) So kann man auch den Rationalisten und den oben genannten hegelschen Gnostikern das unwillkührliche Verdienst nicht absprechen, daß sie der gläubigen Theologie der Gegenwart, wie einst ihre Vorgänger im christlichen Alterthum der patristischen Theologie, wesentliche Dienste geleistet haben.

§. 166. Eintheilung und allgemeine Charakteristik der Häresieen.

Die richtige Eintheilung der Häresieen der ersten Periode ergiebt sich aus unserer Classification der apostolischen Lehrbegriffe, da sie diesen ganz entsprechen als deren Excesse und Caricaturen. Da sich nun das Christenthum in die beiden zwar von einander verschiedenen, aber sich nicht widersprechenden, sondern brüderlich anerkennenden und gegenseitig ergänzenden Abtheilungen des Judenchristenthums und Heidenchristenthums spaltete, welche nach der Zerstörung Jerusalems zu einer organischen Einheit zusammenwuchsen und von Johannes in dieser höheren Einheit dargestellt wurden[1]): so werden wir zunächst auch zwei häretische Grundrichtungen unterscheiden müssen, von welchen die erste aus dem Judenthum, die zweite aus dem Heidenthum stammt, und das Evangelium mit Einem dieser beiden religiösen Standpunkte der alten Welt vermischte, so daß zwar Form und Name christlich, Inhalt und Wesen aber jüdisch oder heidnisch waren. Die erste Richtung ist das häretische oder pseudojakobische und pseudopetrinische Judenchristenthum, oder der Judaismus[2]), welcher sich im zweiten Jahrhundert unter dem Namen des Ebionitismus von der katholischen Kirche völlig ausschied. Die zweite Richtung ist das häretische oder pseudopaulinische Heidenchristenthum und enthält die Keime des Gnosticismus und Antinomismus, welcher in der späteren Zeit der apostolischen Kirche schon sehr energisch und gefährlich sich regte, aber erst seit Hadrian sich zu einer Reihe von Schulen und Systemen ausbildete, welche, je nach der Art und dem Grade des heidnischen Elementes und seines Verhältnisses zu den zwei anderen Religionen, wieder stark von einander abweichen. Wie es nun aber schon vor der Erscheinung des Christenthums Vermischungen jüdischer und heidnischer Vorstellungen gab, besonders im Essenismus und in der jüdisch-platonischen Religionsphilosophie des Philo[3]), so konnten sich diese zwei entgegengesetzten Standpunkte auch unter christlichem Namen und christlichen Ausdrücken auf unklare Weise mit einander verschmelzen. Diese synkretistische Häresie, welche gewissermaßen das dämonische Zerrbild des johanneischen Lehrbegriffs, der wahrhaftigen Versöhnung des Judenchristenthums und Heidenchristenthums, bildet, kann man je nach dem Ueberwiegen des Einen oder des anderen Elementes gnostisi-

[1]) Vgl. oben §. 156.

[2]) Die Ausdrücke judaistisch, judaisirend oder (wie Semler zu sagen pflegte) judencend, sind also nicht zu verwechseln mit judenchristlich. Der letztere bezeichnet zunächst bloß den nationalen Ursprung und Charakter und bezieht sich auf das Judenthum in seiner Reinheit, als göttliche Offenbarung, die zu Christo hinführt; bei den ersteren aber hat man stets an eine unreine Vermischung des menschlich-jüdischen mit dem christlichen Princip zu denken. Vgl. auch Schliemann, die Clementinen ꝛc. S. 371 f. Note.

[3]) Vgl. §. 50 und 51.

renden Judaismus oder judaisirenden Gnosticismus nennen. Die gnostischen Erscheinungen im N. T. gehören meistens dieser gemischten Sorte an.

Zur Zeit des Paulus drehte sich die Controverse vorzugsweise um die Frage zwischen Gesetz und Evangelium. Da konnte man sich nach zwei Seiten hin verirren, indem man entweder das Evangelium in ein neues Gesetz der Knechtschaft verwandelte, oder es zur Frechheit des Fleisches mißbrauchte. Das Erste war pharisäisch-jüdisch, das Zweite heidnisch. Zwischen dem Nomismus und dem Antinomismus liegt die asketische Verachtung der Sinnlichkeit, wie wir sie bei den kolossischen Irrlehrern finden, in der Mitte. Schon jene Frage über die Bedeutung des Gesetzes involvirte aber die andere: „Was dünket euch von Christus?" Im weiteren Verlaufe drängte der Kampf zwischen christlicher Wahrheit und antichristlicher Lüge immer mehr auf die Christologie hin und erreichte seinen Gipfel im Zeitalter des Apostels Johannes. Er hat diesen Irrgeist in seiner tiefsten Wurzel erfaßt, wenn er als sein charakteristisches Kennzeichen die Läugnung der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, d. h. des Mysteriums der absoluten Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo, angiebt und ihn daher „Antichrist" nennt (1 Joh. 2, 22; 4, 1—3). Zwar hat er dabei ohne Zweifel zunächst die gnostisch-doketische Ansicht von der Person Christi im Auge, welche die Realität der menschlichen Natur des Herrn direct oder indirect läugnete und noch zu seinen Lebzeiten in Kleinasien viel Eingang fand. Allein man kann dasselbe Kriterium auch auf die anderen Grundhäresieen anwenden. Jenes Geheimniß kann nämlich auf dreifache Weise umgestoßen werden: 1) durch Läugnung der göttlichen Natur Jesu Christi, 2) durch Läugnung Seiner menschlichen Natur, 3) durch die Behauptung einer bloß vorübergehenden Verbindung des gewöhnlichen Juden Jesus mit dem himmlischen Messiasgeiste (in der Taufe am Jordan) und einer Wiederauflösung beider (beim Beginn des Leidens). Das Erstere geschieht vom Ebionitismus, das Zweite vom eigentlichen Doketismus und heidnischen Gnosticismus, das Dritte, welches die Irrthümer der beiden ersten Extreme in sich vereinigt, soll die Ansicht des Cerinth, eines späteren Zeitgenossen des Johannes, gewesen sein. In allen diesen Fällen wird das Fundament der Kirche untergraben. Denn wenn Christus nicht der Gottmensch im vollen Sinne des Wortes ist und bleibt, so ist Er auch nicht der Mittler und Versöhner zwischen Gott und den Menschen, so ist unsere Hoffnung dahin, so sinkt das ganze Christenthum wieder zurück entweder in das Judenthum oder in das Heidenthum. Es ist leicht zu sehen, wie alle partiellen Häresieen, welche seitdem in der Kirchengeschichte aufgetreten sind, mit Einer dieser Grundformen in näherer oder entfernterer Berührung stehen, und daß es sich bei allen direct oder indirect um die Frage handelt: „Was dünket euch von Christo?" Die richtige und allseitige Lösung dieser Frage ist daher auch die beste Widerlegung alles Irr- und Wahnglaubens.

§. 167. Die judaistischen Irrlehren. 1. Der pharisäisch-gesetzliche Judaismus.

Nach der Absicht seines göttlichen Stifters und nach seinem eigenen tiefsten Lebenstriebe ist das Judenthum eine positive und directe Vorbereitung auf das Christenthum und löst sich in dasselbe auf, wie die Morgenröthe in die aufgehende Sonne, oder die Blüthenknospe in die Frucht (vgl. §. 47). Allein unter dem Einfluß der sündigen Natur des Menschen hat es sich sogar der Mehrheit nach entweder ganz abstoßend und feindselig gegen das Evangelium gestellt, Christum gekreuzigt, Seine Apostel verfolgt und aus den Synagogen gestoßen; oder es ging eine bloß äußerliche Gemeinschaft mit der christlichen Religion ein und verunstaltete sie durch den jüdischen Sauerteig. Dieses nominell christliche Judenthum, das nur die Wassertaufe, nicht aber die Feuertaufe des heil. Geistes empfing, ist die erste Irrlehre, welche in der christlichen Kirche, vor allem im Gegensatz gegen den freien Heidenapostel Paulus auftrat, von diesem zwar überwunden wurde, aber in verschiedenen Formen und Modificationen immer wiederkehrt, so gut als die entgegengesetzten, aus dem Heidenthum stammenden Irrthümer. Denn der Mensch ist noch heut zu Tage seiner Natur nach entweder überwiegend jüdisch oder überwiegend heidnisch, und diese Natur reagirt so lange gegen die übernatürliche Gnade und Offenbarung Christi, als die Kirche eine streitende ist[1]).

Da nun das Judenthum damals in drei verschiedene Secten sich spaltete (vgl. §. 49), so wird man demnach auch drei ihnen entsprechende Entstellungen des Christenthums erwarten, nämlich: 1) die pharisäische oder streng gesetzliche, 2) die sadducäische oder laxe und leichtsinnige (theoretisch-skeptische oder rationalistische, und praktisch-materialistische), 3) die essäische oder theosophische, mystisch-speculative und asketische Häresie. Diese drei Abarten des Judenthums und Judenchristenthums würden dann wieder der stoischen, epikureischen und platonischen Richtung auf Seiten des Heidenthums entsprechen. Die erste und die dritte Form begegnet uns häufig im N. T., und ebenso auch in ausgebildeterer Gestalt im Ebionitismus des zweiten Jahrhunderts (von der Regierungszeit Hadrians an), der sich ebenfalls in einen praktisch-pharisäischen und einen gnostisch-speculativen Zweig spaltete. Der jüdische Sadducäismus hatte zwar, wie der griechische Epikureismus, zu wenig sittlichen und religiösen Ernst, um am Christenthum einen tieferen und allgemeineren Antheil zu nehmen. Doch begegnen wir einer ihm entsprechenden Denkweise in der Kirche, dem zügellosen Antinomismus, der sich indeß nicht sowohl aus dem Sadducäismus,

---

[1]) Wir können im Allgemeinen sagen, daß der Katholicismus den Versuchungen und Gefahren des gesetzlichen Judenthums, der Protestantismus denen des gesetzlosen Heidenthums ausgesetzt ist. Doch finden sich zugleich auf beiden Seiten Combinationen dieser entgegengesetzten Irrthümer, wie schon in der apostolischen Periode.

als aus einem groben Mißverständniß der paulinischen Lehre herausgebildet hat und auf heidnisch-griechischem Boden entstanden ist.

Wir betrachten nun zuvörderst den pharisäischen Judaismus. Er trat zuerst in der Gemeinde von Jerusalem um das Jahr 50 deutlich hervor, wie wir aus Apg. 15, 1. 5 sehen, und gab die nächste Veranlassung zum Apostelconcile. Er hielt zwar Jesum von Nazareth für den erschienenen Messias. Das war aber auch das Einzige, was ihn vom eigentlichen Pharisäismus unterschied; und auch in seiner Vorstellung vom Messias erhob er sich höchst wahrscheinlich so wenig, als der spätere Ebionitismus, über die fleischlichen Vorurtheile des ordinären Judenthums. Er trug die bekannten Eigenthümlichkeiten der pharisäischen Secte, die sich später im Talmudismus fixirten, nämlich die steife, bigotte Gesetzlichkeit und Werkgerechtigkeit und das pedantische Gewichtlegen auf äußere Formen und Gebräuche, auf das Christenthum über, und hielt vor allem an dem bei der Bekehrung des Cornelius von Gott Selbst (Apg. 10) und ebenso vom Apostelconcil (Kap. 15) ausdrücklich verworfenen Grundsatz fest, daß die Beschneidung und die Beobachtung des ganzen jüdischen Ceremonialgesetzes eine unentbehrliche Bedingung zur Seligkeit sei, daß also jeder äußerlich und innerlich zugleich ein strenger Jude sein müsse, wenn er ein wahrer Christ sein wolle. Die Judaisten hatten keine Ahnung von der Neuheit, von dem schöpferischen Geist und Leben und von der Universalität des Christenthums, und wollten dasselbe in die engen Schranken einer jüdischen Secte einzwängen. Zwar traten sie nicht überall mit der gleichen Schroffheit auf, und besonders nach dem Apostelconcil veränderten wenigstens einige von ihnen in griechischen Gemeinden ihre Taktik. Aber auch wo sie etwas liberaler sich zeigten, behaupteten sie doch eine Superiorität der beschnittenen Christen, drangen auf eine Scheidung derselben von den unbeschnittenen Heidenchristen (Gal. 2, 11 ff.) und hielten diese wohl kaum für besser, als für Proselyten des Thors. Wie alle Häretiker so gerne an die Schrift (nach ihrer eigenen subjectiven Auslegung) appelliren, so beriefen sich auch diese Irrlehrer, um sich dadurch mehr Eingang zu verschaffen, auf die Judenapostel, die strengere Partei auf Jakobus (Gal. 2, 12), die gemäßigtere auf Kephas, den vom Herrn Selbst so hoch gestellten Felsenmann, aber natürlich mit Unrecht, da ja diese Apostel a. 50 sich weigerten, den Heidenchristen die Bürde des Ceremonialgesetzes aufzulegen, sie vielmehr auch ohne die Beschneidung als Brüder anerkannten und mit Paulus vollkommen in dem Grundsatz einverstanden waren, daß kein Menschenwerk, sondern allein die Gnade Jesu Christi und der lebendige Glaube an Ihn selig machen könne (Apg. 15. Gal. 2, 9. 1 Petr. 5, 12. 2 Petr. 3, 15). Ein anderes charakteristisches Merkmal der pharisäischen Judaisten war ein unerbittlicher Haß gegen Paulus. Sie hielten ihn gar nicht für einen rechtmäßigen Apostel, sondern für einen religiösen Revolutionär, der die geheiligten Traditionen der mosaischen Religion und die Autorität des göttlichen Gesetzes schonungslos niederreiße, der größten Verwirrung Thür und Thor öffne und die Masse der Judenschaft vom Christenthum abstoße. Daher suchten sie überall

und zum Theil nicht ohne Erfolg, besonders in den galatischen Gemeinden, seine Autorität und Wirksamkeit zu untergraben, seine Motive zu verdächtigen und ihm auf jegliche Weise das Leben zu verbittern[1]). Man kann die Briefe an die Galater, Römer und an die Korinther, hauptsächlich den zweiten, gar nicht historisch verstehen, ohne daß man fortwährend diesen sklavischen und bigotten Legalismus und Antipaulinismus und seine feindseligen Machinationen im Auge hat.

Mit diesen judaistischen Irrlehrern oder „nebeneingeschlichenen falschen Brüdern" (Gal. 2, 4) darf man ja nicht verwechseln die „schwachen Brüder" (Röm. 14, 1 ff. 15, 1 ff.), d. h. die Judenchristen, welche sich zwar für ihre Person mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit in den hergebrachten Formen der mosaischen Frömmigkeit bewegten, dabei aber doch alles Heil von Christo ableiteten und die freieren Heidenchristen als Brüder im Herrn anerkannten. Gegen diese ist Paulus äußerst mild nach seinem Grundsatz 1 Kor. 9, 19—23, und nimmt für sie brüderliche Liebe, Nachsicht und Geduld in Anspruch, wie man Röm. 14 und 15, aus 1 Kor. 8 und 9, aus seinen Geldcollecten für die armen Gemeinden in Judäa und aus seinem Verfahren während seines letzten Besuchs in Jerusalem sieht. Gegen jene Irrlehrer aber war er, der selbst ehemals in pharisäischer Verblendung und mißverstandenem Eifer die Kirche des Herrn verfolgt hatte, unerbittlich strenge, weil sie das eigentliche Wesen des Evangeliums vernichteten, das alte Joch der Gesetzesknechtschaft und der Kinderreligion wieder einführen wollten, überall Zwietracht in seinen Gemeinden, vor allem in Galatien, Korinth und selbst in Philippi[2]), ausstreuten, und bei alle dem weit mehr ihre eigene, als Christi Ehre suchten. Diesem gewaltigen Kampfe des Heidenapostels mit den pharisäisch gesinnten Judenchristen verdanken wir die herrlichen und unerschöpflich tiefen Entwicklungen der evangelischen Lehren vom Gesetz und Evangelium, von der Sünde und Gnade, von der Knechtschaft und Freiheit, vom Glauben und der Rechtfertigung, welche uns aus seinen Briefen entgegenleuchten.

[1]) Auch die späteren Ebioniten hatten einen unversöhnlichen Haß gegen den Heidenapostel und verwarfen alle seine Briefe als häretisch, während sie den Jakobus in den Himmel erhoben. Sie verbreiteten über Paulus nach Epiphanius (Haer. I, 2, §. 26) die lächerliche Lüge, daß er ursprünglich ein Heide von Tarsus gewesen, dann in Jerusalem aus Liebe zu einer Tochter des Hohenpriesters zum Judenthum übergetreten, in Folge einer Vereitelung der gewünschten Heirath aber wieder abgefallen sei und aus Rache gegen die Beschneidung und den Sabbath geschrieben habe. Die pseudoclementinischen Homilien (vgl. besonders hom. XVII, c. 19 mit Gal. 2, 9—11) stellen ihn unter dem Bilde des Simon Magus als einen Verführer und Patriarchen aller Ketzer dar. Umgekehrt haßten die antijüdischen Gnostiker die älteren Judenapostel, verwarfen ihre Schriften und beriefen sich um so eifriger auf Paulus, von dem sie sich aber natürlich ein ganz verkehrtes Zerrbild machten.

[2]) Daß die Judaisten auch in Philippi Eingang fanden, ist zwar von manchen geläugnet worden, geht aber deutlich hervor aus Phil. 1, 15—18 und 3, 2 ff., wo der Apostel sie sogar „Hunde" und sarkastisch, mit Rückstoß auf ihre selbstgerechte und häretische Betonung der Beschneidung, die „Zerschneidung" (κατατομή) nennt.

Mit der Zerstörung Jerusalems und der weiten Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden mußte dieser pharisäisch-christliche Particularismus seine Bedeutung wenigstens außerhalb Palästina's immer mehr verlieren, und obwohl er im zweiten Jahrhundert im Ebionitismus sich fortsetzte, so hatte dieser doch bei weitem nicht die weite Verbreitung und Bedeutung für die Kirche, als die entgegengesetzte Häresie des Gnosticismus. Statt dessen nahm nun aber der Judaismus noch zu Lebzeiten des Paulus feinere und auch für ernste, philosophisch gebildete Heiden plausiblere Formen an, zu deren Betrachtung wir nun übergehen.

§. 168. 2. Der essenisch-gnostische Judaismus.

Der essenische Judaismus begegnet uns als eine Irrlehre innerhalb der christlichen Kirche zuerst gegen Ende der paulinischen Wirksamkeit, und zwar unter den Gemeinden von Kleinasien. Sein charakteristisches Merkmal ist eine Vermischung christlicher Ideen und christlichen Bekenntnisses mit den theosophischen, oder mystisch-speculativen, und den asketischen Elementen der Essäer und der geistesverwandten Therapeuten, die nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Philo weit über Aegypten hinaus verbreitet waren[1]). Das diesen Secten eigene Streben nach tieferer Erkenntniß (Gnosis) und größerer sittlicher Vollkommenheit, als sie im gewöhnlichen Judenthum zu erlangen war, mußte sich vom Christenthum bald angezogen fühlen, bildete aber nun dasselbe nach seinem Geschmacke um, statt sich der Einfalt des Evangeliums zu unterwerfen. So entstanden die Anfänge des Gnosticismus in seiner judaisirenden Gestalt, welche uns im zweiten Jahrhundert klarer und entwickelter in dem merkwürdigen System der pseudo-clementinischen Homilieen und in verwandten häretischen Producten entgegentritt. Aber freilich, wie schon beim Essäismus und Therapeutismus, und nicht weniger in der platonisch-jüdischen Religionsphilosophie des Philo von Alexandrien, der Einfluß heidnischer Anschauung, theils orientalischer, theils hellenischer (platonischer und pythagoreischer) Religion und Speculation sich nachweisen läßt[2]): so ist das auch bei dieser christlichen Irrlehre der Fall, und deßhalb stellen sie einige Forscher geradezu mit der heidnischen oder eigentlichen Gnosis zusammen[3]). In der That fällt auch bei manchen häretischen

[1]) Vgl. §. 49 und §. 51.

[2]) Ueber die Verwandtschaft dieser jüdischen Secten mit dem Pythagoräismus ist zu vergleichen Gfrörer, Krit. Gesch. des Urchristenthums I, 2, S. 352 ff.

[3]) Umgekehrt betrachtet ein neuerer englischer Theologe, Stanley, alle von Paulus bekämpften Häretiker und selbst die, gegen welche Petrus, Judas und Johannes schrieben, als Judaisten (Judaizers). Dagegen haben aber Conybeare und Hawson in ihrem Werke über St. Paulus I, p. 490—492 sehr gegründete Einwendungen gemacht. Richtiger leitet Dr. Burton mit Anschließung an die Forschungen Neander's den Gnosticismus des apostolischen Zeitalters von den vereinigten Quellen der jüdischen Kabbala, des orientalischen Dualismus und der platonischen Philosophie ab.

Erscheinungen des ersten und zweiten Jahrhunderts die Wahl schwer, ob man sie dem strengen Judaismus oder dem eigentlichen Gnosticismus zuzählen soll, es sei denn, daß wir mit Schliemann[1]) die Lehre vom Demiurg oder einem vom höchsten Gott verschiedenen Weltschöpfer zum untrüglichen Kennzeichen des Gnosticismus machen. Von einem Demiurgen findet sich aber im N. T. noch keine deutliche Spur, nicht einmal in der dunklen Stelle 2 Petr. 2, 10 (δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες, vgl. Judä 8). Doch kann man sagen, daß die übertriebene Geringschätzung der Materie und Leiblichkeit, wie wir sie Kol. 2, 23 und 1 Tim. 4, 3 bekämpft finden, bereits daran anstreift und consequent darauf hinführt. Obwohl alle, auch die judaisirenden Formen des Gnosticismus mehr oder weniger heidnische Elemente in sich bergen, so kann man doch andererseits nicht behaupten, daß Speculation an und für sich dem Judenthum fremd sei; denn dagegen spricht nicht nur die spätere Kabbala, sondern auch schon die A. T.liche Spruchweisheit, das Buch Hiob und die apokryphische Literatur. Es kam aber freilich alles darauf an, ob der philosophische und theologische Forschungsgeist von dem Geiste der Offenbarung Jehovahs geleitet, oder sich selbst überlassen war. Im letzteren Falle verirrte er sich dann allerdings immer mehr oder weniger auf die Irrwege heidnischer Speculation.

1. Zu diesen judaisirenden Gnostikern oder essenischen Judaisten nun rechnen wir zunächst die Irrlehrer von Kolossä in Phrygien, dessen Bewohner von Natur zur religiösen Schwärmerei geneigt waren, wie auch der, übrigens ganz antignostische Montanismus im zweiten und dritten Jahrhundert zeigt. Wir lernen sie besonders aus einzelnen Andeutungen im zweiten Kapitel des Kolosserbriefes kennen, wo Paulus ihre Richtung bekämpft[2]), aber mit viel mehr Milde, als den pharisäischen Legalismus in den galatischen Gemeinden, weil dieselbe noch weit weniger entwickelt war und auch ihm nicht so feindselig gegenübertrat. Ihr speculativer Charakter ergiebt sich deutlich aus Kol. 2, 4, wo der Apostel vor der täuschenden Ueberredungskunst (πιθανολογία), und aus V. 8, wo er vor ihrer Philosophie warnt: „Hütet euch, daß euch niemand als Beute wegführe durch die Philosophie und leeren Betrug nach der Ueberlieferung der Menschen (im Gegensatz zu der gewissen, zuverlässigen Offenbarung Gottes) nach den Elementen der Welt[3]) und nicht nach Christo“[4]). Wahr-

---

[1]) Die Clementinen S. 539.

[2]) Vgl. oben §. 86.

[3]) τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, vgl. V. 20 und Gal. 4, 3. 9. Die meisten Ausleger beziehen dieß auf das jüdische Ceremonialgesetz, als eine für einen unmündigen Zustand berechnete Kinderreligion.

[4]) Ganz verkehrt wird diese Stelle häufig als Verurtheilung aller Philosophie aufgefaßt, während doch Paulus offenbar bloß vor einer bestimmten Gattung von Philosophie warnt und mit den Worten κενῆς ἀπάτης andeutet, daß dieselbe gar nicht den Namen Philosophie verdiene, sondern eine inanis fallacia sei. Schon Calixt hat gegen diesen Mißbrauch der Stelle treffend bemerkt: Si dicam, „vide ne decipiat vinum“, nec vinum damno, nec usum ejus accuso, sed de vitando abusu moneo.

scheinlich hat man dabei an die mystisch-symbolische Philosophie zu denken, welche Philo den Essäern und Therapeuten zuschreibt[1]). Dieser falschen Menschenweisheit gegenüber stellt der Apostel nachdrücklich Christum als den Quell und Inbegriff aller ächten Erkenntniß, Weisheit und geistlichen Einsicht dar (1, 9. 2, 3).

Vermöge ihrer mystischen Philosophie legten die kolossischen Irrlehrer einen großen Werth auf heilige Ceremonieen, besonders die Beschneidung, welcher Paulus die Herzensbeschneidung Christi gegenüberstellt (2, 11), und beobachteten mit ängstlicher Religiosität die jüdischen Speisegesetze und Jahres-, Monats- und Wochenfeste, Schattengebilde des in Christo erschienenen wesenhaften Körpers (2, 16). In diesem Punkte trafen sie mit den pharisäisch gesinnten Irrlehrern zusammen (vgl. Gal. 4, 9. 10). Aber dazu gesellte sich bei ihnen eine strenge Askese und Abtödtung des Leibes (ἀφειδία σώματος 2, 23), welche über den Pharisäismus und über das ganze A. T., wohl selbst über die Lebensweise der Nasiräer (vgl. 4 Mos. 6) hinausging, und höchst wahrscheinlich in einer heidnisch dualistischen Weltanschauung ihren Grund hatte, wonach die Materie und der Leib etwas an und für sich Böses ist, so daß die Erlösung in der allmähligen Vernichtung der Leiblichkeit besteht. Die Verteufelung der Natur und des Leibes finden wir fast bei allen gnostischen und manichäischen Secten. Die heilige Schrift dagegen unterscheidet ganz deutlich zwischen Leib und Fleisch und stellt jenen als Gottes Geschöpf und als Tempel des heiligen Geistes, dieses dagegen als die Verkehrung der an sich und ursprünglich guten Natur, als das selbstsüchtige, sündhafte Princip dar. Endlich war diesen kolossischen Irrlehrern eine in scheinbare Demuth gekleidete Engelverehrung (θρησκεία τῶν ἀγγέλων 2, 18) eigen, indem sie sich in transcendentale Regionen verstiegen und wahrscheinlich durch Visionen mit den Geheimnissen der höheren Geisterwelt bekannt zu sein vorgaben[2]), statt sich an Christum, den Schöpfer der Engel, das geoffenbarte Haupt der Kirche, zu halten und durch Ihn mit Gott zu verkehren. Manche Ausleger denken hierbei zwar an die gnostischen Aeonen; aber es liegt näher, bei der späteren jüdischen Angelologie, den „Thronen, Herrschaften, Fürstenthümern und Gewalten" (1, 16) stehen zu bleiben[3]).

---

[1]) Die φιλοσοφία διὰ συμβόλων. Vielleicht bezeichneten schon diese kolossischen Irrlehrer, wie später die orientalischen Anachoreten und Mönche, ihre ganze Lebensweise als φιλοσοφία und φιλόσοφος βίος, als Anticipation der vita angelica.

[2]) Es findet in der Stelle 2, 18 eine merkwürdige Differenz der Lesart Statt. Der textus receptus liest nämlich ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων, während Lachmann und Tischendorf das μή nach den besten kritischen Autoritäten weglassen. Beides giebt übrigens einen guten Sinn, wie wir im Texte angedeutet haben.

[3]) Zur Bestätigung dieser Auslegung dient, daß auch noch später der 35. Kanon des Laodikeischen Concils die Anrufung der Engel verbietet, daß noch im Mittelalter in Chonä (Kolossä) ein Tempel des Erzengels Michael stand, und Anderes, was Wetstein, Steiger (Commentar zum Kol.-Br. S. 31) und Thiersch (Versuch zur Herstellung u. s. w. S. 272) angeführt haben. Nach Josephus wurden bei

Dem Gegensatz gegen diese Irrlehre verdanken wir einige der tiefsten Aufschlüsse des Paulus über die Lehre von der Person Christi und Seinem Verhältniß zur Kirche.

2. Sodann gehören in die Klasse dieses gnostisirenden Judaismus auch die Irrlehrer der Pastoralbriefe. Doch läßt sich bei diesen der essenische Ursprung schwerer nachweisen, und darum die Grenzlinie zwischen ihnen und den heidnischen Gnostikern nicht so scharf ziehen. Man kann sie daher so ziemlich mit demselben Rechte judaisirende Gnostiker, als gnostische Judaisten nennen. Ein Hauptzweck der Hirtenbriefe ist gerade der, den Timotheus und Titus vor dem begonnenen und krebsartig um sich greifenden Abfall von der reinen apostolischen Ueberlieferung oder von der „gesunden Lehre" (ὑγιαίνουσα διδασκαλία 1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9; 2, 1) zu warnen. Diese Irrlehrer haben wir besonders in Ephesus und der Umgegend zu suchen. Denn dort befand sich Timotheus (1 Tim. 1, 3. 2 Tim. 1, 15. 18; 4, 19); dort war ein Hauptsitz heidnischen und jüdischen Aberglaubens und magischer Künste (Apg. 19, 13 ff.; vgl. oben S. 331 f.); dort sollten, wie Paulus in der milesischen Abschiedsrede a. 58 weissagte, nach seinem Hingange „reißende Wölfe" aus der Mitte der ephesinischen Presbyter selbst auftreten (Apg. 20, 29. 30)[1]); endlich bekämpft auch der Brief an die Epheser vom Jahre 62 und 63, zwar nicht offen und direct, wohl aber indirect durch positive Entwicklung der Wahrheit, eine ähnliche gnostische Verirrung, wie der mit ihm so sehr verwandte Kolosserbrief, und stellt der eitlen Scheinweisheit die wahre seligmachende Erkenntniß Christi und Seiner Kirche gegenüber. Wir haben also allen Grund, das Aufkommen dieser judaisirenden Gnosis in das Ende des sechsten und den Anfang des siebenten Jahrzehnts zu setzen. Aus dem Sendschreiben der Apokalypse an den Engel der Gemeinde von Ephesus (2, 2. 6) geht hervor, daß dieselbe gegen Ende des ersten Jahrhunderts zwar den Irrlehrern kräftigen Widerstand geleistet hat, daß sie aber in ihrem Eifer für Orthodoxie das praktische Christenthum, die werkthätige Liebe vernachlässigte.

Zum Verständniß der Stellen in den Pastoralbriefen, wo auf Irrlehren Rücksicht genommen wird[2]), leistet die Vergleichung verwandter späterer Er-

---

den Essäern heilige Namen der Engel den Einzuweihenden mitgetheilt (de bell. Jud. II, 8, §. 7; vgl. dazu die Anmerkung des englischen Uebersetzers Whiston, vol. II, p. 249 Philad. ed.).

[1]) Wir haben schon bei einer anderen Gelegenheit bemerkt, daß diese Stelle das frühere Vorhandensein von Irrlehren in den Gemeinden nicht ausschließt, da ja hier speciell von häretischen Presbytern die Rede ist (vgl. ἐξ ὑμῶν αὐτῶν), und daß sie mithin nicht als Beweis für eine spätere Abfassung des ersten Briefes an Timotheus angeführt werden kann, um so weniger, da in diesem selbst und auch im zweiten Brief an ihn die Irrlehren theils als erst noch zukünftig geschildert werden.

[2]) Es sind nämlich folgende: Tit. 1, 9—16; 3, 9—11. 1 Tim. 1, 3. 4. 6. 7. 19. 20; 4, 1—8; 6, 3—5. 20. 21. 2 Tim. 2, 16—18. 23; 3, 1—9. 13; 4, 3. 4. Außerdem mögen noch einige Stellen in einem indirecten Gegensatz zu den Irrlehren

scheinungen aus dem zweiten Jahrhundert vielfache Dienste. Doch darf man sie nicht mit einander identificiren, wie Baur im polemischen Interesse gegen die Aechtheit dieser Briefe gethan hat. Es ist sehr natürlich und läßt sich gar nicht anders denken, als daß die gnostischen Ideen bei ihrem ersten Auftritt noch einen sehr unbestimmten, rohen und chaotischen Charakter hatten. Sie bilden die nothwendigen Mittelglieder zwischen dem vorchristlichen Judenthum und Heidenthum und zwischen den ausgebildeten häretischen Systemen, die uns von der Regierungszeit Hadrians an begegnen. Paulus selbst sagt mehrmals, daß die gefährlichen Irrthümer, vor welchen er seinen Schüler so ernstlich warnt, sich nach dem prophetischen Zeugniß des heil. Geistes in Zukunft weiter entwickeln und verbreiten werden, 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 1; 4, 3; vgl. Apg. 20, 29 f.[1]).

---

stehen. Baur hat aber jedenfalls viel zu viel solche Anspielungen gesucht. Die meisten Forscher über diese verwickelte Materie nehmen an, daß Paulus in diesen Briefen überall im Wesentlichen dieselbe ungesunde Richtung bekämpfe: und dafür spricht auch allerdings die Aehnlichkeit der Ausdrücke in den verschiedenen Stellen, wie *ματαιολογία, μῦθοι, γενεαλογίαι* ꝛc. Thiersch dagegen will in seinem Buch über die Kritik der N. T.lichen Schriften S. 236 f. und 274 drei Arten von Irrlehrern in den Pastoralbriefen unterscheiden: nämlich 1) gewöhnliche Judaisten, die eigentlich nicht sowohl häretisch, als hartnäckig und sittlich verkehrt waren, im Br. an den Tit. und 1 Tim. 1, 7; 2) einige wenige spiritualistische Gnostiker, wie Hymenäus und Philetus, welche am Glauben Schiffbruch gelitten und vom Apostel excommunicirt wurden, die Anhänger der *ψευδώνυμος γνῶσις*, 1 Tim. 1, 19. 20; 6, 20. 2 Tim. 2, 16—18. 25; 3) Goeten, welche mit ägyptischen Zauberern verglichen werden, 2 Tim. 3, 1—9. Allein diese Classification läßt sich sicherlich nicht scharf durchführen und bringt eher Verwirrung, als Klarheit in die Auslegung hinein. Ueberhaupt sind manche Behauptungen der sonst sehr werthvollen Abhandlung über die Häresieen im N. T. in dem angeführten Werke von Thiersch übertrieben und unhaltbar.

[1]) So sagt auch der Historiker Hegesippus aus der Mitte des 2. Jahrhunderts nach dem etwas summarischen Berichte des Eusebius III, 32, daß die *ψευδώνυμος γνῶσις* erst nach dem Tode des Apostels mit offenem Haupte (*γυμνῇ λοιπὸν ἤδη τῇ κεφαλῇ*) hervorgetreten sei und die jungfräuliche Reinheit der Kirche getrübt habe, während sie früher im Verborgenen gewirkt habe (*ἐν ἀδήλῳ που σκότει*). Diese Stelle ist von Baur in der Tübinger Zeitschrift 1838, Heft 3, S. 27 und in seinem Werke über Paulus S. 494 (und ebenso von Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, S. 137) ganz verdreht worden, indem er das, was jener Schriftsteller von dem früheren verborgenen Wirken der Gnosis sagt, wegläßt und statt des von Hegesipp gemachten Gegensatzes zwischen einer offenen und verborgenen Existenz der falschen Gnosis den selbstgemachten Gegensatz zwischen Existenz und Nicht-Existenz derselben substituirt. Dazu kommt, daß derselbe Hegesipp bei Euseb. IV, 22 das Auftreten der Häresieen in der palästinensischen Kirche in die Zeit unmittelbar nach dem Tode des Jakobus setzt, ja zum Theil auf den Magier Simon zurückführt. Mithin fällt auch natürlich der Schluß dahin, welchen Baur aus dem Zeugniß bei Euseb. III, 32 gegen die Aechtheit der Pastoralbriefe und der ignatianischen Sendschreiben macht. Vielmehr zeugen gerade die von Hegesippus gebrauchten Ausdrücke, *ψευδώνυμος γνῶσις, ἑτεροδιδάσκαλοι, ὑγιὴς κανών*, dafür, daß er den ersten Brief an Timotheus bereits kannte. Denn daß dieser sie umgekehrt aus Hegesippus entlehnt habe, wie Baur behauptet,

Die in den Hirtenbriefen bekämpfte Richtung wird 1 Tim. 6, 20 ausdrücklich als Gnosis d. h. als höhere Erkenntniß bezeichnet, in deren Besitz sich alle späteren Gnostiker dünkten, weßhalb sie sich diesen Namen beilegten. Aber Paulus nennt sie zugleich eine „fälschlich so genannte" (*ψευδώνυμος γνῶσις*), die also den Namen Erkenntniß eigentlich gar nicht verdient, auf bloßer Anmaßung und Einbildung beruht[1]), und auf unfruchtbare Grübeleien und leeres Gerede (*βέβηλοι κενοφωνίαι* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16; *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6; *λογομαχίαι, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, βλασφημίαι, ὑπόνοιαι πονηραί*, 6, 3) hinausläuft. Als Bestandtheile dieser falschen Weisheit werden angeführt „altweibische Mythen" und „endlose Geschlechtsregister" (*μῦθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπέραντοι*, 1 Tim. 1, 4; *βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι* 5, 7; vgl. 2 Tim. 4, 4. Tit. 1, 14; 3, 9). Darunter haben wir nun aber nicht die Emanationsreihen höherer Geister, die Aeonen-Genealogieen der späteren gnostischen Systeme zu verstehen[2]), sondern die abgeschmackten Fabeln und Traditionen der späteren jüdischen Geheimlehre über die Patriarchenzeit, über die Rangordnungen der Engel (vgl. Kol. 2, 18; 1, 16), auch genealogische Untersuchungen, spitzfindige Gesetzesfragen und allegorische Deutungen biblischer Geschichten[3]). Solche unnütze Mährchen finden sich bekanntlich noch im Talmud und in der Kabbala (קבלה = Tradition), deren Elemente anerkanntermaßen schon im ersten Jahrhundert wahrscheinlich um die Zeit der Zerstörung Jerusalems vorhanden waren. Die Richtigkeit unserer Erklärungen ergiebt sich deutlich aus mehreren Stellen. Denn Tit. 1, 14 werden diese Mythen ausdrücklich „jüdisch" genannt; nach V. 10 waren hauptsächlich die

---

ist doch gar zu unglaublich und abenteuerlich Angesichts der klaren und starken Zeugnisse des Irenäus, Clemens Alex., Tertullian ꝛc. für den paulinischen Ursprung der Pastoralbriefe.

[1]) Vgl. 1 Kor. 8, 1, wo *γνῶσις* ebenfalls mit einer schlimmen Nebenbedeutung gebraucht wird: „Das Wissen blähet auf, die Liebe aber erbauet." Vgl. den Gebrauch von *φιλοσοφία* Kol. 2, 8.

[2]) Wie Dr. Bauer thut in seiner Schrift über die Pastoralbriefe (1835) S. 12 f., wo er an die aus einander emanirenden Aeonen-Paare oder Syzygien des viel späteren valentinianischen Systems, besonders an den Mythus von der Sophia-Achamoth erinnert.

[3]) So nennt z. B. Philo seine allegorischen Erklärungen der Geschlechtsregister der Genesis *γενεαλογικόν*. Vgl. Dähne, Studien und Kritiken 1833, S. 1008. Ebenso verstehen auch Thiersch (a. a. O. S. 274), Wiesinger (in der Fortsetzung von Olshausens Comment. V, S. 215) und Burton (Bampton Lectures p. 114) die „Genealogieen" hier im eigentlichen jüdischen Sinne, der gewiß viel näher liegt, als die Beziehung auf die späteren gnostischen Aeonen-Reihen. Dr. Burton, die bedeutendste englische Autorität über die gnostische Irrlehre, sucht übrigens zu zeigen (p. 304—306), daß die gnostischen Theorien von den Aeonen und ihren Emanationen zum Theil von jüdischen Quellen abgeleitet sind. So lehrt z. B. die Kabbala zehn Sephiroth oder Emanationen aus Gott. Jedenfalls muß man auch die platonische Philosophie und orientalischen Religionssysteme als Quellen des Gnosticismus hinzunehmen.

Beschnittenen (*μάλιστα οἱ ἐκ περιτομῆς*) solche leere Schwätzer und Verführer, und 3, 9 werden mit den Genealogieen „Zänkereien und Streitigkeiten über das Gesetz" (*ἔρεις καὶ μάχαι νομικαί*) in Verbindung gebracht. Endlich weist auch der Name „Gesetzeslehrer" (*νομοδιδάσκαλοι* 1 Tim. 1, 7), den diese Häretiker sich beilegten, auf judaistischen Ursprung, nämlich auf eine unevangelische Betonung und Einschärfung des mosaischen Gesetzes, besonders in seinem ceremoniellen Theil hin, wie wir sie oben als ein charakteristisches Merkmal der kolossischen Irrlehre kennen gelernt haben[1]).

Mit dieser aufgeblasenen, spitzfindigen und unfruchtbaren Scheinweisheit scheinen die ephesinischen Irrlehrer, wie die zu Kolossä, eine asketische Lebensweise verbunden zu haben, welche weit über die Alttestamentlichen Speiseverbote hinausging, und vermuthlich mit hylozoistischer und dualistischer Weltanschauung und einem Widerwillen gegen die Schöpfung Gottes zusammenhing. Wenigstens weissagt der Apostel 1 Tim. 4, 3, daß bald solche Extreme hervortreten werden, wie wir sie wirklich später bei den gnostischen (auch dem marcionitischen)

---

[1]) Baur dagegen versteht a. a. O. S. 15 ff. unter diesen Gesetzeslehrern 1 Tim. 1, 7, die selbst als solche angesehen sein wollten (*θέλοντες εἶναι*), ganz widernatürlich das gerade Gegentheil, nämlich Antinomisten aus der Schule Marcions, und unter den *μάχαι νομικαί* Streitigkeiten gegen das Gesetz! Das erinnert ja wahrhaftig an die Ableitung des lucus a non lucendo. Zwar beruft er sich auf den gleich folgenden V. 8 *οἴδαμεν δὲ, ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται*, woraus hervorgehe, daß jene Irrlehrer den entgegengesetzten Satz, daß das Gesetz nicht gut sei, aufgestellt haben. Allein dieser Satz ist vielmehr als Zugeständniß mit einer beigefügten Einschränkung aufzufassen, wofür schon das zustimmende *οἴδαμεν* und die nähere Erklärung V. 9 und 10 spricht. Das Gesetz ist wohl gut, will Paulus sagen, aber nicht in dem Sinne, wie die Irrlehrer behaupten. — Auf diese und ähnliche exegetische Kunststücke baut der Tübinger Kritiker das Resultat, daß die Pastoralbriefe die marcionitische Gnosis bestreiten, folglich nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben sein können! Diese ganze Ansicht Baur's über die Pastoralbriefe ist aber durch die Gegenschriften von Baumgarten, Böttger, Thiersch und durch die neuesten Commentare von Huther und Wiesinger bereits gründlich widerlegt worden. Wir fügen nur noch hinzu, daß der scheinbarste Theil seiner Argumentation, seine Identificirung der *ἀντιθέσεις* 1 Tim. 6, 20 mit den von Tertullian erwähnten Antitheses Marcionis auch nicht einmal an dem zufälligen Wortlaut eine Stütze hat, indem das betreffende Werk Marcions gar nicht *Ἀντιθέσεις*, sondern *Ἀντιπαραθέσεις* hieß. Wenigstens wird es von Hippolytus in dessen neulich aufgefundener Widerlegung der Häresieen mit diesem Namen bezeichnet; vgl. Bunsen's Hippolytus I, S. 75 der deutschen Ausg. In keinem Falle sind unter *ἀντιθέσεις* 1 Tim. 6, 20 die von Marcion behaupteten Widersprüche zwischen Gesetz und Evangelium zu verstehen, sondern der Widerspruch der Irrlehrer gegen die *παραθήκη* d. h. die anvertraute reine Lehre, welche Timotheus bewahren soll (vgl. 2 Tim. 1, 12. 14; 3, 14), so daß der Sinn der Stelle ganz einfach der ist: „O Timotheus, bewahre den anvertrauten Schatz, indem du dich abwendest von dem profanen leeren Geschwätz und den Gegenbehauptungen der falschbenamten Erkenntniß." Vgl. Tit. 1, 9, wo diese Verführer als *ἀντιλέγοντες*, und 2 Tim. 2, 25, wo sie als *ἀντιδιατιθέμενοι* bezeichnet werden. Aehnlich Wieseler (Chronol. S. 305) und Wiesinger zur St.

und manichäischen Systemen finden, nämlich das Verbot der Ehe und des Genusses gewisser Speisen (wahrscheinlich animalischer Nahrung), die Gott für dankbaren Genuß geschaffen hat[1]). Er bezeichnet solche Grundsätze als Teufelslehren (*διδασκαλίαι δαιμονίων* V. 1), d. h. er leitet sie von der Eingebung böser Geister ab im Gegensatz gegen die Eingebung des im Anfang desselben Verses erwähnten göttlichen Geistes. Der Mensch ist nach biblischer Anschauung nie ganz isolirt, sondern steht entweder unter göttlichen oder teuflischen Einflüssen. Daher werden die Irrlehrer auch sonst Pseudo-Propheten und Pseudo-Apostel genannt[2]). Eine solche Askese hat zwar einen täuschenden Schein der Heiligkeit, geht aber aus heuchlerischer Gesinnung und bösem Gewissen hervor (V. 2), und konnte gar leicht in das entgegengesetzte Extrem der ausgelassensten heidnischen Sittenlosigkeit umschlagen.

Unter den Irrlehrern der Pastoralbriefe werden zwei namhaft gemacht, Hymenäus und Alexander[3]), welche am Glauben Schiffbruch litten, auf ihrem Irrwege bis zur Lästerung fortschritten und daher von Paulus aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen wurden, 1 Tim. 1, 20; während die meisten Anhänger der bekämpften Richtung noch als innerhalb der Gemeinden befindlich gedacht werden. Daher gründen einige hierauf die Annahme von zwei verschiedenen Klassen von Irrlehrern. Jener Hymenäus ist wohl derselbe, welcher 2 Tim. 2, 17 in Verbindung mit Philetus als Läugner der Auferstehung bezeichnet wird. Dieser Irrthum ging wahrscheinlich aus einem falschen gnostischen Spiritualismus hervor, und ist daher mehr auf heidnischen, als sadducäischen Ursprung zurückzuführen, obwohl uns freilich alle näheren Angaben zur Entscheidung fehlen.

---

[1]) Ganz unzulässig und von neueren Exegeten allgemein aufgegeben ist die Beziehung der Stelle 1 Tim. 4, 3 auf die römische Kirche. Denn diese verbietet ja die Ehe als solche nicht, sondern erhebt sie sogar zu einem Sacrament. Vom Verbot der Priesterehe insbesondere aber ist ja im Texte gar nicht die Rede. Ebensowenig verbietet die römische Kirche irgend eine Speise als solche, sondern fordert nur Enthaltsamkeit und Fasten an gewissen Tagen, und das ist an und für sich nichts Unchristliches. Denn der Herr selbst und die Apostel haben ja bisweilen gefastet, vgl. Matth. 4, 2; 17, 21. Apg. 13, 2. 3; 14, 23. 1 Kor. 7, 5. 2 Kor. 6, 5. Dagegen ist es eine ausgemachte Thatsache, daß viele Gnostiker, z. B. Marcion, Saturnin, Tatian, sowie die Manichäer, die Ehe und Kindererzeugung als eine Teufelslehre und Vermischung mit der sündhaften Materie, und ebenso den Genuß von Fleisch und Wein schlechthin verdammten. Aber auch schon bei den Essäern und Therapeuten findet sich eine ähnliche Geringschätzung der Ehe, wie Philo und Josephus (z. B. Antiq. XVIII, 1, 5. Bell. Jud. II, 8, 2) berichten.

[2]) Vgl. 2 Kor. 11, 15. 1 Joh. 4, 1—3. Apok. 2, 20 und die Parallelisirung der Irrlehrer mit Bileam 2 Petr. 2, 15. Judä 11. Apok. 2, 14 und mit den ägyptischen Zauberern 2 Tim. 3, 8. 9. Auch Jakobus spricht 3, 15 von einer *σοφία δαιμονιώδης*.

[3]) Vielleicht derselbe, der mit dem Beinamen „der Kupferschmidt" 2 Tim. 4, 14 als ein persönlicher Gegner des Paulus erwähnt wird. Andere identificiren ihn mit dem Apg. 19, 33 genannten Alexander. Noch andere nehmen drei Personen dieses Namens an.

§. 169. Der heidnische Gnosticismus und Antinomismus.

Mit der Verbreitung des Christenthums unter den Heiden konnte es nicht fehlen, daß sich hier dieselbe Erscheinung einer bloß äußerlichen Bekehrung und einer darauf folgenden Reaction der früheren Denk- und Handlungsweise geltend machte, wie in der judenchristlichen Abtheilung der Kirche. Und wie sich die judaistischen Irrlehrer so gerne auf die Autorität der Judenapostel, besonders des Jakobus und Kephas, beriefen und gegen Paulus eine durchaus feindselige Stellung einnahmen: so übertrieben und verdrehten die heidnischen Häretiker umgekehrt einige Behauptungen des Paulus, wie 2 Petr. 3, 16 ausdrücklich gesagt wird, und schritten im zweiten Jahrhundert zur Verwerfung des ganzen A. T.'s und aller nicht-pauliniſchen Schriften des N. T.'s fort. Während nun das Wesen des Judaismus in einer beschränkten und sklavischen Gesetzlichkeit besteht: so ist umgekehrt der Antinomismus, d. h. eine freche, zügellose Freiheit des Geistes, die natürliche Krankheit des Heidenthums und der daraus entstandenen Häresieen. Dort wird das Christenthum in zu enge Schranken hineingezwängt und zu einer exclusiven Secte zusammengeschmolzen: hier in's Unbestimmte und Unendliche ausgedehnt und alles festen historischen Grundes und Bodens beraubt. Dort wird der Hauptnachdruck auf das äußere Thun gelegt und die Seligkeit von der gewissenhaften Beobachtung gewisser Gebote und Ceremonieen abhängig gemacht: hier sucht der Geist das Heil in einer höheren Erkenntniß, in einer absonderlichen Weisheit und reißt sich kühn von allen Schranken des Buchstabens, von allen Banden äußerer Autorität los. Daher nennt auch Paulus den großen heidnischen Abfall, der zur Zeit der Abfassung der Thessalonicher-Briefe (a. 53) schon begonnen hatte (ἤδη ἐνεργεῖται), aber in Zukunft sich viel stärker in der Kirche entwickeln sollte, „das Geheimniß der Gesetzlosigkeit" (μυστήριον τῆς ἀνομίας 2 Thess. 2, 7) und eine übermüthige Auflehnung gegen Gott und göttliche Dinge.

Allerdings trieb das Heidenthum auch streng asketische Tendenzen aus sich hervor. Das sehen wir, wie noch heut zu Tage bei den Hindus, so schon bei den Essäern und Therapeuten, die, wie schon gesagt, weit über die jüdische Askese hinausgingen und darin sicherlich unter heidnischem Einfluß standen, bei den in den späteren pauliniſchen Briefen bekämpften Irrlehrern, und noch deutlicher bei manchen gnostischen Secten des zweiten Jahrhunderts und bei den Manichäern, welche antinomistisch und asketisch zugleich waren und sogar die Ehe als teuflisch verwarfen. Allein einmal war diese gnostische Askese ganz widernatürlich überspannt und ruhte, wie schon bemerkt, auf einer grundverkehrten, antibiblischen, dualistischen Weltanschauung, auf einer Verteufelung der guten Schöpfung Gottes; sodann sollte sie gerade ein Mittel sein, um zu jener Entfesselung des Geistes von allen Banden göttlicher und menschlicher Autorität zu gelangen, und schlug daher auch sehr leicht in ihr gerades Gegentheil, die ausschweifendste Sinnlichkeit und Sittenlosigkeit um, unter dem teuflischen Vorwande, daß dieselbe den über alle Leiblichkeit erhabenen Geist gar nicht afficire.

1. Gehen wir nun den einzelnen Erscheinungen des gnostischen und antinomistischen Heidenthums innerhalb der apostolischen Kirche nach, so begegnet uns zunächst schon vor dem Auftritte des Paulus der Magier Simon aus Samarien, den wenigstens die Tradition der Kirchenväter zum Patriarchen aller Häretiker, besonders der heidnischen Gnostiker stempelt[1]). Ohne Zweifel hat sich an diesen Namen schon sehr frühe gar viel Fabelhaftes angeschlossen, besonders in den pseudoclementischen Schriften, welche viel von seinen Lebensschicksalen, seinen Zauberthaten und mehrmaligen Niederlagen in Disputationen, die der Apostel Petrus in Cäsarea, Antiochien 2c. mit ihm gehalten haben soll, zu erzählen wissen[2]). Seine historische Existenz und sein einmaliges Zusammentreffen mit Petrus in Samarien ist aber durch die Apostelgeschichte Kap. 8 außer allen Zweifel gesetzt, und was dort von ihm erzählt wird (vgl. §. 59), macht es uns sehr begreiflich, wie man gerade in ihm später den ersten Repräsentanten der gnostischen Verfälschung des Evangeliums, sowie eines verwerflichen Mißbrauchs des christlichen Namens zu selbstsüchtigen Zwecken sehen konnte. Bei ihm zeigte sich zuerst jene charakterlose Religionsmengerei, die gerade in dem halbheidnischen und halbjüdischen Samaria besonders nahe lag, im Bunde mit magischen und theurgischen Künsten, wie Todten- und Dämonenbeschwörungen durch Zauberformeln orientalischer und griechischer Theosophie. Eine ähnliche Verbindung von Gnosis und dämonischen Gaukeleien begegnet uns bei den ephesinischen Gegnern des reinen Christenthums, welche daher Paulus mit den ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres vergleicht (2 Tim. 3, 8; vgl. 5 Mos. 7, 11. 22; 8, 6 ff.). Natürlich war das Heidenthum die eigentliche Substanz dieser chaotischen Mischung, und das Christenthum bloß ein angenommener Name und heuchlerischer Schein. Das Urtheil der Samaritaner über Simon, das ohne Zweifel nur der Wiederhall seiner eigenen Aussagen war, er sei „die große Kraft Gottes“[3]), erinnert bereits an die gnostischen Aeonen und Emanationen, diese sonderbaren Zerbilder des Geheimnisses der Menschwerdung.

---

[1]) So sagt schon Irenäus adv. haer. lib. I. c. 27. §. 4: Omnes, qui quoquo modo adulterant veritatem et praeconium ecclesiae laedunt, Simonis Samaritani magi discipuli et successores sunt. Quamvis non confiteantur nomen magistri sui ad seductionem reliquorum; attamen illius sententiam docent: Christi quidem Jesu nomen tanquam irritamentum proferentes, Simonis autem impietatem varie introducentes mortificant multos, per nomen bonum sententiam suam male disperdentes et per dulcedinem et decorem nominis amarum et malignum principis apostasiae serpentis venenum porrigentes eis. Ebenso I, c. 23 §. 2. (Simon, ex quo universae haereses substiterunt), und in der Vorrede zum zweiten und dritten Buch.

[2]) Vgl. darüber unter Anderem auch die Schrift von Schliemann über die Clementinen, S. 52 ff. 96 ff. Wir haben gelegentlich schon früher (§. 167) bemerkt, daß die pseudoclementinischen Homilieen im Interesse des Ebionitismus unter dem Bilde des Simon eigentlich den Apostel Paulus als den Erzhäretiker darstellen.

[3]) ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη Apg. 8, 10. Nach Justinus M. wurde Simon von fast allen Samaritanern als erster Gott verehrt, Apol. I, c. 26 (p. 68 ed. Otto): σχεδὸν πάντες μὲν Σαμαρεῖς, ὀλίγοι δὲ καὶ ἐν ἄλλοις ἔθνεσιν, ὡς τὸν πρῶτον θεὸν ἐκεῖνον ὁμολογοῦντες, ἐκεῖνον καὶ προσκυνοῦσι.

Nach dem Berichte des Irenäus gab sich Simon für die höchste Kraft (sublimissimam virtutem) aus und rühmte sich gotteslästerlich, er sei in Samarien als Vater, unter den Juden als Sohn, unter den übrigen Völkern aber als heiliger Geist erschienen[1]). Aus diesen und anderen Nachrichten geht hervor, daß er für eine Incarnation der Gottheit angesehen sein wollte und also im eigentlichen Sinne ein Pseudo- und Antichrist war. Ein ausgebildetes System aber darf man ihm natürlich noch nicht zuschreiben. Die häretischen Elemente lagen noch in chaotischer Gährung durcheinander. Sodann war bei ihm nicht der Trieb nach Erkenntniß, sondern schändliche Gewinnsucht das leitende Interesse, weßhalb auch der Handel mit geistlichen Aemtern noch heut zu Tage mit seinem Namen (Simonie) bezeichnet wird.

Nebst ihm erwähnt die Tradition noch den Dositheus und Menander (einen Schüler Simons) als zwei samaritanische Sectenstifter aus dem ersten Jahrh., die aber im N. T. nirgends erwähnt werden. Die unsittliche gnostische Secte der Simonianer, die sich bis in's dritte Jahrhundert erhielt, leitete ihren Namen und Ursprung von dem Magier ab.

2. Von einer anderen Seite her, nämlich aus Mißverständniß der paulinischen Lehre von der Abschaffung des Gesetzes als eines tödtenden Buchstaben, vom rechtfertigenden Glauben und von der evangelischen Freiheit, konnten sehr leicht antinomistische Tendenzen entstehen, zumal in einer so leichtsinnigen Stadt, wie Korinth, wo viele begierig eine jede neue Lehre ergriffen, die sie als Deckmantel ihres früheren ausgelassenen Lebenswandels gebrauchen zu können hofften. Paulus selbst weist mehrmals mit Indignation auf die ihm Schuld gegebene Consequenz hin, die sich in dem verruchten Grundsatz aussprach: „Lasset uns Böses thun, damit Gutes herauskomme", oder: „Lasset uns in der Sünde beharren, damit die Gnade um so mächtiger werde" Röm. 3, 8; 6, 1. Gal. 2, 17 (vgl. 1 Petr. 2, 16). Daß einige seiner Schüler die evangelische Freiheit factisch auf die Spitze trieben und mißbrauchten, ist besonders klar aus dem ersten Briefe an die Korinther. Denn er bekämpft darin unter Anderem eine hochmüthige Geringschätzung der gewissenhaften, ängstlichen Judenchristen, die Theilnahme an Götzenmahlzeiten, laxe Begriffe von Keuschheit und selbst eine Profanation der Liebesmahle durch Unmäßigkeit (vgl. §. 78). Das

[1]) Adv. haer. I, 23. §. 1. Nach Hieronymus (Comment. in Matth. 24) sagte Simon von sich: Ego sum speciosus, ego paracletus, ego omnipotens, ego omnia Dei. Ueber die, wie es scheint, auf einem Irrthum beruhende Nachricht Justin's von der Vergötterung des Simon zu Rom haben wir schon oben §. 96 gegen Ende gesprochen. Einige neuere Forscher, wie Windischmann (Vindic. Petr. p. 75 sqq.), Gfrörer (Philo u. d. alexandr. Theosophie II, S. 370 ff.) und Thiersch (a. a. O. S. 291 f.), auch der englische Gelehrte Dr. Burton in seinem Werke über die Häresieen des apostolischen Zeitalters (Bampton Lectures, lect. IV.) schreiben diesem Ketzer-Patriarchen wieder mit Recht weit mehr historische Bedeutung zu, als seit Mosheim gewöhnlich geschehen ist. Baur dagegen erklärt ihn noch immer für „eine durchaus apokryphische und mythische Gestalt, in welcher man nur eine Personification der Gnosis sehen kann" (das Christenthum und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh. S. 174).

waren zwar zunächst allerdings praktische Verirrungen, die aber immer mehr oder weniger mit verkehrten Grundsätzen zusammenhängen. Auch zeigten sich in der korinthischen Gemeinde in Verbindung mit dem Parteiwesen bereits die Anfänge einer aufgeblasenen Gnosis (1 Kor. 8, 1; vgl. 1, 18 ff. 2, 1 ff.), welche in dem weisheitssüchtigen Griechenland so nahe lag [1]). Ja Paulus sah sich sogar genöthigt, der offenen Läugnung der Auferstehung entgegenzutreten (15, 12 ff.). Dieselbe ist wohl nicht aus dem Sadducäismus abzuleiten — denn sonst würde er sie aus dem A. T. widerlegt haben, wie der Herr Matth. 22, 23 ff. — sondern hing mit griechisch-philosophischem Skepticismus (vgl. Apg. 17, 32) und gnostischem Spiritualismus zusammen und war vielleicht mit der krebsartig (ὡς γάγγραινα) um sich greifenden Behauptung des Hymenäus und Philetus in Kleinasien verwandt: „die Auferstehung sei schon geschehen" (2 Tim. 2, 18) [2]). Darin lag nun eigentlich bereits der Keim zur doketischen Läugnung der wahren Menschheit Christi. Wie nun aber überhaupt der falsche Spiritualismus sehr häufig in groben Materialismus umschlägt, so konnte auch diese Beschränkung der Auferstehung auf das rein geistige, innerliche Gebiet gar leicht, besonders unter dem Volke, in ächt epikureische Frivolität übergehen, deren Grundsatz ist: „Lasset uns essen und trinken; denn morgen sind wir todt" (1 Kor. 15, 32).

In seiner Abschiedsrede zu Milet und in den Hirtenbriefen weist Paulus darauf hin, daß diese im Keime schon vorhandenen Tendenzen nach seinem Abschied, in den „letzten Tagen", schrecklich zunehmen werden (Apg. 20, 29 f. 1 Tim. 4, 1 ff. 2 Tim. 3, 1 ff.; vgl. 2 Tim. 2, 7).

3. Dieselbe Weissagung mit einer ernsten Hinweisung auf das nahende Gericht begegnet uns in dem zweiten Sendschreiben des Petrus, welches er im Angesicht des Todes (s. 64) an die kleinasiatischen Gemeinden sandte. Damals war aber der Abfall schon weiter entwickelt, und noch mehr ein paar Jahre später, als Judas, der Bruder des Jakobus des Gerechten, mit Zurückbeziehung auf die Weissagungen der Apostel seinen Brief wahrscheinlich an dieselben Gemeinden richtete. In diesen zwei Documenten, welche den naturgemäßen Uebergang von dem letzten Stadium der paulinischen Wirksamkeit in das johanneische Zeitalter bilden und an diesem Uebergangscharakter ein starkes Zeugniß für ihre Aechtheit haben, werden offenbar heidnisch-gnostische Irrlehrer von grob unsittlicher Tendenz bekämpft (vgl. §. 92). Sie hatten Christum

---

[1]) Auch Dr. Burton (Bampton Lectures p. 84 sq.) findet in der korinthischen Gemeinde bereits gnostische Elemente

[2]) Die späteren Gnostiker läugneten ebenfalls die Auferstehung, oder verstanden darunter bloß die Annahme ihrer Lehre, so daß sie also mit dem Begriff der Bekehrung zusammenfällt. Vgl. Irenäus adv. haer. II, 31 §. 3: esse autem resurrectionem a mortuis agnitionem ejus, quae ab eis dicitur, veritatis; I, 27 §. 3; Tertullian de resurr. c. 19; adv. Marc. V, 10; und Epiphanius haer. XLII, 2. Ueberhaupt setzten sie das ganze Werk der Erlösung bloß in die Intelligenz und in die höhere Gnosis.

kennen gelernt, die Taufe und Sündenvergebung erlangt; waren aber wieder in den heidnischen, ja viel ärgeren Unflath zurückgesunken, wie die Säue, die sich nach der Schwemme im Kothe wälzen (2 Petr. 1, 9; 2, 20—22), obwohl sie, wie es scheint, äußerlich in der Gemeinschaft der Kirche blieben und sogar an den Liebesmahlen der Christen Theil nahmen (Judä 12). Bestimmt, leuchtende Sterne am Himmel der Kirche zu sein, wurden sie durch ihre Untreue Irrlichter, wie sie aus den Sümpfen auftauchen und den Wanderer auf Abwege verlocken (V. 13). Sie werden mit Kain, dem Brudermörder, und mit Bileam, dem Verführer des Volkes Gottes verglichen (2 Petr. 2, 15. Judä 11). Einen Schritt weiter gehend, als die Auferstehungsläugner Hymenäus und Philetus, spotteten sie der Wiederkunft Christi und des Gerichtes (2 Petr. 3, 4); sie verdrehten die Briefe Pauli zu ihren Gunsten (3, 16), zogen die Gnade Gottes auf Muthwillen und mißbrauchten die evangelische Freiheit zum Deckmantel der Bosheit (2, 19. Judä 4)[1].

4. Noch unverhüllter trat der Abfall in Kleinasien zur Zeit der johanneischen Wirksamkeit in den letzten drei Decennien des ersten Jahrhunderts hervor. Während Paulus und Petrus auf die letzten Zeiten hinausgedeutet hatten, so sagte nun Johannes mit unverkennbarer Zurückweisung auf diese früheren prophetischen Stimmen: „Kindlein, die letzte Stunde ist da, und wie ihr gehört habt, daß der Antichrist kommen wird, so ist es geschehen, und es sind nun viele Antichristen aufgestanden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde da ist“ (1 Joh. 2, 18). Wenn er gleich darauf hinzufügt (V. 19): „Sie sind von uns (von unserer äußeren Gemeinschaft) ausgegangen, aber sie waren nicht von uns (dem Geiste, der inneren Gesinnung nach); denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben“: so scheint er damit anzudeuten, daß diese Irrlehrer sich bereits aus der Kirche ausgeschieden hatten, wie das jedenfalls zur Zeit der Abfassung der Ignatianischen Briefe und in einzelnen Fällen schon zur Zeit des Paulus (1 Tim. 1, 20) der Fall war. Doch muß es davon Ausnahmen gegeben haben. Denn die Gemeinden von Pergamus und Thyatira werden noch gegen Ende des ersten Jahrhunderts in der Apokalypse 2, 14—16. 20 getadelt, weil sie die Irrlehrer in ihrem Schooße duldeten. Auch 2 Joh. 9. 10 wird vor allem Umgang mit ihnen gewarnt, der eine Billigung ihrer Grundsätze in sich schließen könnte.

Es wird schon von Irenäus und anderen Kirchenvätern behauptet und von den besten neueren Erklärern bestätigt, daß Johannes in seinen Schriften, besonders in den Briefen[2], gnostische Irrlehrer bestreitet. In ihrer praktischen

[1]) Sehr dunkel ist die Stelle 2 Petr. 2, 10: *δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες*, vgl. Judä 8: *δόξας βλασφημοῦντες*. Der gleich folgende Vers über den Streit des Erzengels Michael mit dem Satan zeigt wohl, daß man unter *δόξας* nicht göttliche Eigenschaften, sondern Engel und höhere Geister verstehen muß. Ob aber diese Lästerung der Herrlichkeiten auf die gnostische Lehre vom Demiurg hindeute, oder im Allgemeinen die Frechheit im Speculiren und Aburtheilen über die höhere Geisterwelt bezeichne, das läßt sich wohl nicht sicher entscheiden.

[2]) 1 Br. 2, 18. 19. 22. 23; 4, 3. 2 Br. 7—11; vgl. §. 104 und §. 106.

Tendenz waren sie antinomistisch und trennten die Religion von der Sittlichkeit. Sie rühmten sich der Erkenntniß Christi und der Freiheit von Sünde, und doch hielten sie Seine Gebote nicht und wandelten in der Finsterniß. Darum legt Johannes in seinen Briefen alles Gewicht auf die unauflösliche Verbindung der Heiligung mit dem Glauben an Christum, auf den Wandel im Lichte, auf das Halten der göttlichen Gebote als das ächte Kennzeichen der Jüngerschaft, und auf die tägliche Reinigung von der noch anklebenden Sünde[1]). In theoretischer Hinsicht waren sie bis zur Läugnung der Menschwerdung Gottes fortgeschritten, wozu die gnostischen Zweifel an der Auferstehung des Leibes und an der Wiederkunft Christi zum Gericht den Weg gebahnt hatten. Wie nun der Apostel das Geheimniß der Incarnation oder der wahrhaftigen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi für den Mittelpunkt der ganzen christlichen Wahrheit und die Grundbedingung unserer eigenen Versöhnung mit Gott ansieht: so erklärt er die Läugnung der Menschwerdung für das eigentliche Wesen und charakteristische Kennzeichen der widerchristlichen Lüge (1 Joh. 2, 22; 4, 1—3)[2]). Auf die nähere Art und Weise dieses Fundamentalirrthums

---

Thiersch (S. 241) will selbst die εἴδωλα, vor welchen Johannes seine Kinder am Schlusse des ersten Briefes warnt, nicht auf eigentliche Götzen, sondern auf jene Aeonen und wesenlosen Ideen beziehen, welche die Gnostiker an die Stelle der wahren Menschwerdung setzten. Das scheint uns aber doch zu gesucht.

[1]) Vgl. 1 Joh. 1, 6; 2, 4. 9. 18 ff. 3, 6. 8. 15; 4, 7. 8. 12. 16 ꝛc.

[2]) Diese unzweideutige Charakteristik des Antichristenthums macht es exegetisch geradezu unmöglich, die betreffenden Stellen auf das Papstthum zu beziehen, wie einige protestantische Polemiker, selbst ein so gelehrter Mann, wie Bischof Newton (Dissertations on the Prophecies, revised by Dobson, London, p. 410), gethan haben. Denn der Papst hat ja niemals weder die wahre Menschheit, noch die wahre Gottheit Christi geläugnet. Eher könnte man sagen, daß das römische System die Bedeutung der Lehre von der Menschwerdung überspannt, oder doch unberechtigte Consequenzen daraus zieht, z. B. die übertriebene Verehrung der Maria als der Mutter Gottes. Jedenfalls liegen seine Irrthümer auf einem ganz anderen, nämlich dem judaistischen Gebiete (vgl. §. 168). Daß Johannes hier unmöglich das Papstthum im Auge gehabt haben kann, dafür sprechen auch noch folgende Gründe: 1) Er spricht nicht von etwas Zukünftigem (was das Papstthum damals noch war), sondern von etwas Gegenwärtigem, was „jetzt bereits in der Welt ist" und von seinen Lesern an dem obigen Kennzeichen deutlich erkannt werden konnte, 1 Joh. 4, 3; 2, 18. 2 Joh. 7; 2) nicht von Einem, sondern von mehreren Antichristen, welche von der christlichen Gemeinschaft, mit welcher sie jedoch nie innerlich verbunden waren, abgefallen sind, 1 Joh. 2, 18. 19; vgl. 2 Joh. 7 (πολλοὶ πλάνοι); 3) nicht von Vorgängen in der römischen, sondern in der kleinasiatischen Kirche, in welcher er lebte und wirkte, und an welche seine Briefe gerichtet sind. Dazu kommt endlich 4) die übereinstimmende Erklärung der Kirchenväter und der besten protestantischen Exegeten, welche sämmtlich die betreffenden Stellen auf die gnostischen Irrlehren beziehen. Man kann freilich das Antichristenthum in einem allgemeineren Sinne auf alles beziehen, was der Lehre und dem Geiste Christi zuwiderläuft, finde es sich nun in der römischen oder protestantischen Kirche. Allein das ist dann keine directe Auslegung des vorliegenden Textes. Eine verkehrte Exegese, wie die obige, kann dem

geht er nicht ein; sein Wort ist absichtlich allgemein gehalten und läßt sich darum an und für sich sowohl auf die ebionitische (vulgär-rationalistische) Läugnung der Gottheit, als auf die doketische (pantheistische) Läugnung der wahren Menschheit Christi, wie auf die in der Mitte liegenden Irrthümer beziehen. In der That sagt er ja auch 1 Joh. 2, 18 und 2 Joh. 7, daß viele Antichristen aufgestanden seien: und diese werden gewiß nicht alle ganz dasselbe gelehrt haben, da es immer zum eigentlichen Wesen der Häresie gehörte, verschiedene Formen anzunehmen und sich willkührlich zu verändern. Eine glaubwürdige Tradition seit Irenäus berichtet aber, daß der Apostel zunächst den judaisirenden Gnostiker Cerinthus im Auge gehabt habe, der noch am Ende des ersten Jahrhunderts in Kleinasien auftrat, und zwar weder den irdischen Jesus, noch den göttlichen Christus (einen Aeon oder höheren Engel) förmlich läugnete, sie aber als zwei ganz verschiedene Wesen von einander trennte und bloß eine vorübergehende Vereinigung beider bei der Taufe im Jordan und eine Trennung derselben beim Beginn des Leidens annahm [1]). Demnach war „der Mensch Jesus bloß das zufällige Vehikel, dessen sich der erlösende Logos eine kurze Zeit bediente, um der Welt sich zu offenbaren. Von da ist nur noch ein Schritt zum förmlichen Doketismus. Auf diese dualistische Trennung bezieht sich auch wohl die uralte, aber doch unrichtige Lesart 1 Joh. 4, 3: „ein jeglicher Geist, der Jesum Christum zertrennt" (λύει), statt: „nicht bekennt" [2]). Bald nach dem Tode des Johannes bekämpften seine Schüler Ignatius und Polykarp mit denselben Waffen bereits den aus heidnischer Anschauungsweise stammenden Doketismus, welcher lehrte, daß das Leiden und Sterben und die ganze Menschheit Christi bloß ein täuschender Schein (δόκησις), ein Nebelgebilde, eine optische Täuschung gewesen sei, ähnlich wie die phantastischen Göttergestalten der heidnischen Mythologieen.

5. Endlich bleibt uns noch übrig, einige Bemerkungen über die in den apokalyptischen Sendschreiben erwähnten Nikolaiten und verwandten Häretiker zu machen. Sie werden nach einer glaubwürdigen Tradition von dem antiochenischen Proselyten Nikolaus, Einem der sieben Diakonen von Jerusalem (Apg. 6, 5), abgeleitet, der von der Wahrheit abfiel und der Stifter einer antinomistisch-

---

Papstthum nichts schaden und schwächt vielmehr die Sache der protestantischen Polemik, welche sich sonst auf dem Boden der Schrift nicht zu fürchten hat.

[1]) Irenäus adv. haer. I, 26 §. 1 und an mehreren Stellen. Die Berichte des Irenäus, der dem Cerinth auch schon die ächt gnostische Lehre vom Demiurg und ein der valentinianischen Gnosis ziemlich ähnliches System zuschreibt, sind gewiß viel zuverlässiger, als die späteren und zum Theil davon abweichenden des Epiphanius über denselben Häresiarchen, obwohl sich nicht mehr ermitteln läßt, was Cerinth selbst lehrte, und was erst seine Schüler später hinzugefügt haben.

[2]) Sokrates H. E. VII, 32 erwähnt die Lesart λύει als eine sehr alte. Auch die Vulgata, mehrere lateinische Väter und der lateinische Uebersetzer des Irenäus lesen demgemäß: qui solvit Jesum, während fast alle griechischen Autoritäten μὴ ὁμολογεῖ haben. Augustin verbindet beide: qui solvit Jesum et negat in carnem venisse.

gnostischen Secte wurde[1]). In der Gemeinde von Ephesus waren sie verhaßt und ausgestoßen (Apok. 2, 6), in der Gemeinde zu Pergamus aber (2, 15) waren sie geduldet, weßhalb der Seher sie scharf tadelt. Damit verwandt, obwohl nicht gerade identisch, sind ohne Zweifel die Anhänger der Lehre Bileams in Pergamus (2, 14)[2]), und der Pseudoprophetin Jesabel in Thyatira (2, 20 ff.). Sie werden als eine ganz zuchtlose Secte geschildert, welche die Christen zur Theilnahme an den heidnischen Götzenmahlzeiten[3]) und zur Unzucht verführten, wovon sich die ersten schwachen Keime schon in der korinthischen Gemeinde zeigen. Daher werden sie auch mit den Namen der beiden Hauptrepräsentanten der Einschwärzung des heidnischen Sittenverderbens und Götzendienstes in das Volk Gottes unter dem alten Bunde bezeichnet. Denn Bileam, der aus dem Heidenthum entsprungene Seher, verlockte die Israeliten aus schnöder Gewinnsucht durch die Töchter der Moabiter und Midianiter zum Götzendienst und zur Hurerei (4 Mos. 25; vgl. 31, 16), und die heidnische Jesabel, die Gemahlin Ahabs, mordete die Propheten Jehovahs und führte den Götzendienst in Israel ein. Diese Sittenlosigkeit war mit vorgeblichen höheren Inspirationen, worauf der Name „Prophetin" hindeutet, und mit einer vermeintlichen Erkenntniß der Tiefen Gottes verbunden, welche aber

---

[1]) Irenäus adv. haer. I, 26, §. 3 (al. c. 27), ebenso Hippolytus (s. Bunsen's Hippol. I, S. 73), Clemens Alex. und Andere. Diese Zeugnisse sind zu klar und respectabel, um sie ohne Weiteres bei Seite zu setzen, zumal wenn man bedenkt, daß das kirchliche Alterthum geneigt war, alle im N. T. erwähnten Christen als Heilige zu verehren und sie durch die Sage zu verherrlichen. Deßhalb können wir der allegorischen Auslegung des Namens nicht beistimmen, welche Hengstenberg, mit auffallender und auf seinem Standpunkt ganz inconsequenter Geringschätzung dieser historischen Zeugnisse, in seiner Schrift über Bileam S. 20 ff. und in seinem Commentar zur Apok. 2, 6 (Bd. 1, S. 171 f.) gegeben hat. Er hält nämlich den Namen Nikolaus in der Apok. nicht für einen Eigennamen, sondern für eine symbolische Bezeichnung, für die griechische Uebersetzung des Namens Bileam, d. h. Volksverderber, von בָּלַע, Verschlingung, Verderben, und עַם, Volk. Allein diese Ableitung ist 1) schon sprachlich nicht zu rechtfertigen, denn Nikolaus heißt ja Volksbezwinger, was keineswegs identisch ist mit Volksverderber. Eher würde die Ableitung Bileams von בַּעַל und עַם, d. h. Herr des Volkes, oder vom chaldäischen בְּעַל, vicit, auf eine Identität führen. Aber für die griechischen Leser der Apokalypse wäre weder das Eine noch das Andere ohne nähere Erklärung verständlich gewesen. 2) spricht dagegen Apok. 2, 14. 15, wo die Nikolaiten offenbar von den Bileamiten unterschieden werden, so verwandt sie auch in der Lehre und im Leben gewesen sein mögen. Wenn Hengstenberg zur Stütze seiner Erklärung behauptet, daß in der Apokalypse nur symbolische Namen vorkommen, so ist das offenbar unrichtig, da nicht nur der Name des Verfassers, sondern auch die Namen der Juden (2, 9) und der sieben Gemeinden sämmtlich eigentlich zu verstehen sind.

[2]) Auch Petrus (2 Br. 2, 15) und Judas (V. 11) vergleichen die von ihnen bekämpften sittenlosen Gnostiker mit Bileam.

[3]) εἰδωλόθυτα φαγεῖν. Dieses rücksichtslose Opferfleischessen wurde auch noch später als ein Merkmal der antinomistischen Gnostiker betrachtet.

der Seher mit furchtbarer Ironie „Satanstiefen" nennt[1]). Sie lehrten ohne Zweifel, daß man die Sinnlichkeit in ihrem ganzen Umfange durchmachen müsse, um recht Herr darüber zu werden, daß man sich frech den Lüsten hingeben solle, da sie nur den Leib berühren und der freie Geist so wenig davon afficirt werde, als das solide Gold vom Koth. Diese gräulichen Grundsätze, welche Schmach und Schande auf den christlichen Namen brachten, wurden wirklich von mehreren gnostischen Secten im zweiten Jahrhundert und insbesondere auch von den Nikolaiten gelehrt und geübt. Nach der Darstellung des Irenäus, Epiphanius und Hieronymus war schon der Ex-Diakonus Nikolaus ein förmlicher Antinomist; nach Clemens von Alexandrien dagegen war er strenger Asket, trennte sich vom ehelichen Umgang mit seiner Gattin und forderte zur Mißhandlung des Fleisches auf[2]), was dann erst von seinen Schülern im Sinne antinomistischer Lüderlichkeit verstanden worden sei. Im letzteren Falle hätten wir hier ein Beispiel von dem Umschlagen unnatürlicher Askese in zügellose Sinnlichkeit, wozu uns auch die Geschichte des Mönchthums so viele Parallelen bietet. Das Verhältniß der Nikolaiten zu Nikolaus mag wohl dem Verhältniß der Simonianer zu Simon Magus und der Cerinthianer zu Cerinth ganz ähnlich gewesen sei.

Wenn wir nun noch einmal diesen ganzen Abschnitt übersehen, so drängen sich uns mehrere wichtige Resultate auf, die wir aber nur kurz andeuten können.

1. Es ist eine ganz grundlose Behauptung, daß die apostolische Kirche frei von allen praktischen und theoretischen Verirrungen und bereits die vollständige Verwirklichung des herrlichen Ideals des Reiches Christi war[3]). Vielmehr hatte die Kirche zu unserer nicht geringen Ermunterung und zu unserem Troste schon damals mit so vielen Schwierigkeiten von innen und von außen zu kämpfen, als in irgend einer folgenden Periode, war im vollen Sinne des Worts eine streitende und kann nur durch fortwährenden Kampf gegen Irrthum und Sünde in und außer ihr zu ihrem endlichen Siege, zur vollendeten Einheit, Allgemeinheit und Heiligkeit gelangen.

---

[1]) ἔγνωσαν τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ 2, 24. Das ὡς λέγουσιν bezieht sich bloß auf ἔγνωσαν τὰ βάθη, dessen sie sich rühmten, und nicht auf das τοῦ σατανᾶ. So erklärt auch Bengel die Stelle: „Die falschen Lehrer sagen, das, was sie lehrten, wären tiefe Dinge. Dieß gesteht der Herr, aber mit dem Beifügen, es seien keine göttlichen, sondern satanische Tiefen; eben wie er den Juden V. 9 den Namen einer Synagoge, aber einer satanischen Synagoge läßt." Anders erklärt Hengstenberg zur St.

[2]) δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί, vgl. Neander's K.-Gesch. II, S. 781.

[3]) Conybeare und Hawson a. a. O. I, 488: „It is painful to be compelled to acknowledge among the Christians of the Apostolic Age the existence of so many forms of error and sin. It was a pleasing dream which presented the primitive Church as a society of angels; and it is not without a struggle, that we bring ourselves to open our eyes and behold the reality. But yet it is a higher feeling which bids us thankfully to recognise the truth, 'that there is no partiality with God', that He has never super naturally coerced any generation of mankind into virtue, nor rendered schism and heresy impossible in any age of the Church."

2. Gerade gegenüber der furchtbaren Macht der Verführung, welche der apostolischen Kirche vom Judenthum und Heidenthum her in der Form der Häresie, also unter christlichem Namen und mit Benützung christlicher Ideen, drohte, lernen wir erst recht die übernatürliche Kraft und Herrlichkeit dieser Kirche und den vollen Sinn der ihr gegebenen Verheißungen göttlichen Schutzes kennen und bewundern.

3. Ebenso lehren uns diese frühzeitigen theoretischen und praktischen Entstellungen der christlichen Wahrheit, daß die schriftliche Aufzeichnung dieser Wahrheit durch untrügliche Organe des heil. Geistes, also die Literatur des N. T.'s überaus wichtig, ja für die Reinerhaltung des Christenthums absolut nothwendig war und noch immer ist, da dieselben Entstellungen immer wiederkehren.

4. Die Polemik der Apostel gegen die Irrlehrer hält sich ganz frei von Persönlichkeiten — bloß vier werden mit Namen genannt, Simon Magus, Hymenäus, Alexander und Philetus — und lehrt uns damit, daß man die Irrthümer, wie die Sünden, hassen und kräftig bekämpfen, die Irrlehrer aber, wie die Sünder, lieben und auf den rechten Weg zurückführen soll.

5. Diese Polemik läßt sich nicht auf die einzelnen Ansichten der häretischen Systeme ein, deckt aber in wahrhaft großartigem Maßstabe und mit wunderbarer Gabe der Geisterprüfung den eigentlichen Kern, die tiefste, zu allen Zeiten sich gleichbleibende sittliche Wurzel derselben auf.

6. Gerade diese Allgemeinheit und Tiefe aber macht die betreffenden Schriftstellen so überaus fruchtbar und auf alle Zeiten anwendbar. Denn dieselben jüdischen und heidnischen Verirrungen kehren unter tausendfach wechselnden Formen in der Kirche immer wieder; aber sie hat auch an dem Zeugniß der Apostel immer wieder die kräftigste Waffe zu ihrer Bekämpfung und Widerlegung, bis endlich die Wahrheit ihren höchsten und letzten Sieg feiern und die streitende Kirche in das Stadium des ewigen Triumphes übergehen wird.

§. 170. Schluß. Die typische Bedeutung der apostolischen Kirche.

Bevor wir von der ersten Periode Abschied nehmen, fügen wir anhangsweise noch einige Winke über die typische Bedeutung der apostolischen Kirche hinzu, welche, wenn auch nicht zur Kirchengeschichte selbst, so doch zur Philosophie der Kirchengeschichte gehören und Aussicht auf eine endliche Lösung ihrer tiefsten Räthsel und scheinbaren Widersprüche zu eröffnen scheinen.

Es ist schon von verschiedenen Seiten her, sowohl von genialen Philosophen, als von gelehrten und frommen Theologen mit größerer oder geringerer Bestimmtheit die Idee angedeutet worden, daß die drei Hauptapostel, Petrus, Paulus und Johannes, die Vorbilder und Repräsentanten ebenso vieler Zeitalter der Kirche, nämlich des Katholicismus, des Protestantismus und der idealen Kirche der Zukunft seien[1]). Darum dürfen wir es um

[1]) Diese Idee wurde zuerst im Mittelalter von dem prophetischen Franciscaner-Mönch Joachim von Floris († 1202), neuerdings von Philosophen, wie Schel-

so eher wagen, eine ähnliche Ansicht in unserer Weise auszusprechen, die wenigstens für uns sehr viel Erhebendes und Tröstliches hat, obwohl wir hierin, bei dem unerbittlichen Haß gegen alles Katholische, welcher gerade die einflußreichsten und angesehensten Körperschaften des englisch-amerikanischen Protestantismus beherrscht und durch eine traditionelle (wie wir glauben, entschieden irrthümliche) Auslegung gewisser Abschnitte der heiligen Schrift, besonders der Offenbarung Johannis, gleichsam sanctionirt scheint, auf Anklang in weiteren Kreisen verzichten müssen.

Wir gehen von der allgemeinen Voraussetzung aus, welche wir in der Einleitung näher zu begründen suchten, daß die Kirchengeschichte, d. h. der eigentliche Strom der Bewegung und des Lebens, in allen ihren Theilen vernünftig und Gottes würdig, eine ununterbrochene Selbstvertheidigung und Rechtfertigung des Christenthums und ein Lobgesang auf die ewige Weisheit und Liebe ist, daß der Herr Seine köstliche Verheißung, bei Seiner Gemeinde zu bleiben alle Tage bis an der Welt Ende, buchstäblich, selbst in den verhältnißmäßig dunkelsten Zeiten gehalten hat. Wie könnte auch sonst die Kirche vom inspirirten Apostel definirt werden als der Leib Jesu Christi, die Fülle Dessen, Der Alles in Allem erfüllt?

In diesem Entfaltungsproceß der neuen Schöpfung, des gottmenschlichen Lebens Jesu Christi, in diesem Heldengedicht des Weltheilandes und Seinem Triumphzug durch die Menschheit, nimmt die apostolische Periode, „das Jahrhundert der Wunder", eine ganz besondere Stellung ein. Sie ist nicht bloß Eine Periode neben anderen, sondern der grundlegende und maßgebende Anfang, die Musterkirche, welche alle folgenden Entwicklungen beherrscht und bedingt, deren Geisteshauch immer wieder neues Leben schafft, jedem Zeitalter eine bestimmte Aufgabe vorlegt und ihm die Kraft zu deren Lösung ertheilt. Vier tausend Jahre waren erforderlich, um die Erscheinung des ewigen Lebens in unserem armen Fleische anzubahnen und die Centralsonne der ganzen Welt-

---

ling, Steffens, von Schaden und in verschiedenen Wendungen von Theologen, wie Neander, Ullmann, Schmieder, Lange, Thiersch und anderen, vorgetragen. Vgl. auch meine Schrift über das Princip des Protestantismus, Chambersburg 1845, S. 156 ff. Sehr beachtenswerth ist, daß selbst ein gelehrter römisch-katholischer Theologe sich dieser ächt protestantischen Anschauung nähert. Prof. Lutterbeck sagt in seinem, uns übrigens bloß aus Recensionen bekannten Werke über die N. T.lichen Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende, 1852. Th. II, S. 166 f.: „Während im normalen Zustande der Vorrang des Petrus das Princip der Ordnung, und die Selbstständigkeit des Paulus das Princip der Freiheit in der Kirche vertritt, lassen sich auf beiden Seiten Abnormitäten denken, in denen die vermeintliche Ordnung zur Versteinerung oder Petrificirung (ist dies ein absichtliches oder ein unabsichtliches Wortspiel?), die vermeintliche Freiheit zur Auflösung und Verflüchtigung alles christlichen Gehaltes, jene zur Willkührherrschaft und Tyrannei, diese zur Auflehnung und Revolution führt; — Beispiele derartiger Verirrungen weiß die Geschichte von dem Vorfall in Antiochien an (Gal. 2, 11 ff.) bis auf unsere Tage herab in zahlloser Menge zu erzählen."

geschichte am Horizonte heraufzuführen; beinahe zwei tausend Jahre hat sie in immer weiteren Kreisen die Menschheit beschienen und eine kaum übersehbare Reihe von Gedanken, Worten, Thaten und Begebenheiten hervorgerufen. Aber Alles, was in der Kirche geschehen ist und was noch in Zukunft geschehen soll, wird doch am Ende nur die Entfaltung der unendlichen Fülle sein, welche in Jesu Christo von Anfang an ruhte. Die Kirche wird äußerlich und innerlich fortschreiten, wie bisher, aber jeder Fortschritt wird durch ein tieferes Eindringen in das apostolische Wort und den darin wehenden Geist des Herrn bedingt sein. In der apostolischen Kirche und ihren Documenten sind die Grundlinien des ganzen Verlaufs der Geschichte gezeichnet, in ihr sind bereits alle zukünftigen Entwicklungen vorgebildet, und zwar in weit höherem Sinne, als das ganze Judenthum ein Schattenriß der zukünftigen Güter war. Das ist es nun eben, was wir unter der typischen Bedeutung der apostolischen Kirche verstehen. Sie hat in raschem übermenschlichem Verlaufe im Wesentlichen schon den ganzen Proceß durchgemacht, welcher sich nachher in einer Reihe von Jahrhunderten in größeren Kreisen entfaltet. Sie enthält im Keime schon die folgenden Perioden und alle verschiedenen Hauptrichtungen und Gefahren, welche uns später begegnen, so daß man am Schluß des letzten Zeitalters bei der sichtbaren Wiederkunft des Herrn wird sagen können: die Kirchengeschichte ist verhüllt und geweissagt in der apostolischen Kirche, die apostolische Kirche ist enthüllt und erfüllt in der Kirchengeschichte.

Wendet man nun diesen Grundsatz auf das Einzelne an, so ist freilich große Vorsicht nöthig, und man darf nie vergessen, daß das volle Verständniß der Geschichte erst am Abschluß ihres Entwicklungsprocesses möglich sein wird. Erst wenn wir von der Menschwerdung rückwärts blicken, wird uns die innerste Bedeutung der alten Geschichte klar, als einer theils negativen, theils positiven Vorbereitung auf die Erscheinung Christi, als einer Stimme in der Wüste: „Bereitet dem Herrn den Weg!“ Ebenso wird uns das volle Licht über die Kirchengeschichte erst aufgehen, wenn wir vom Standpunkte der Wiederkunft des Herrn und der vollendeten Gemeinde aus ihren ganzen mühsamen Weg des Kampfes und Streites vom Anfang bis zum herrlichen Endziele überblicken können. Doch liegt schon im stückweisen Erkennen ein reicher geistiger Genuß.

Bisher hat sich die Kirchengeschichte offenbar in den collossalen Gegensätzen des Katholicismus und Protestantismus bewegt, deren zeitlicher Wendepunkt das sechszehnte Jahrhundert ist. Darin glauben wir die wesentlichen Züge des judenchristlichen und heidenchristlichen Standpunktes zu erkennen, in welchen die apostolische Periode gespalten war: und es ist darum keineswegs zufällig, daß die römische Kirche, in welcher das Princip des Katholicismus sich am consequentesten ausgebildet hat, sich vorzugsweise auf Petrus, als den Apostelfürsten und als ihren Felsen, beruft und ihre Rechtfertigungslehre besonders auf den Brief Jakobi stützt; während die Reformatoren insgesammt, am allermeisten Luther, sich so eng an Paulus anschlossen

und die Grundzüge ihrer Theologie, sowie die besten Waffen ihrer Opposition gegen die Tyrannei des Papstthums aus den Briefen an die Römer und Galater entlehnten.

Wie das Judenchristenthum, so faßt auch der Katholicismus die christliche Religion in enger Verbindung mit dem Alten Testamente unter dem überwiegenden Gesichtspunkte des Gesetzes, der Autorität und der Objectivität auf; er ist daher streng conservativ und legt das größte Gewicht auf den Zusammenhang mit der Vergangenheit, auf Werke und Thaten, auf äußere sichtbare Einheit und Conformität. Die theilweise Berechtigung und relative Nothwendigkeit dieses Standpunktes läßt sich nicht läugnen. Auch gebührt ihm der Vorrang in der Zeit, denn das Gesetz ist ein Zuchtmeister auf Christum, die mütterliche Autorität die Schule der Mündigkeit und Freiheit. Allein wie dem Judenchristenthum die Gefahr drohte, die andere Seite des Christenthums, welche durch Paulus vertreten war, das Element der evangelischen Freiheit, zu verkennen, es zur Knechtschaft des Gesetzes herabzuziehen und darin zu erstarren, was bei dem häretischen Ebionitismus wirklich der Fall war: so ist auch der Katholicismus einer ähnlichen Krankheit nicht entgangen und vielfach auf den Standpunkt des fleischlichen Judenthums herabgesunken. „Was ist sie anders, die katholische Kirche, namentlich in der Stellung, in welcher sie seit ihrem Bündnisse mit der römischen Kaisergewalt und durch die Aufnahme ganzer Nationen in ihren Schooß eingetreten ist, als die großartigste, göttlich-zugelassene, aber darum doch nicht von Gott auf ewig berechtigte Restauration A. T.licher Theokratie auf dem Boden des Christenthums, und damit zugleich der Versuch einer Anticipation des künftigen herrlichen Reiches Jesu Christi, in welchem Er über die verklärte Erde und die geheiligte Menschheit herrschen wird“ [1]).

Wir können noch weiter gehen und behaupten, daß sich in der römischen Kirche alle persönlichen Sünden und Fehltritte ihres apostolischen Schutzpatrons in erhöhtem Maße von Zeit zu Zeit wiederholt haben. Oder hat diese Kirche nicht, wie Petrus, den Herrn mehrfach verläugnet, hat sie nicht, wie er einmal zu Antiochien that, an die Vorurtheile der Schwachen sich zu sehr accommodirt, hat sie nicht, wie ihr Schutzpatron gegen Malchus, so gegen alle schuldigen und unschuldigen Häretiker und Schismatiker in fleischlichem Eifer für die Ehre des Herrn das Schwert gezückt und das Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, und die Drohung: „Wer das Schwert nimmt, der wird durch das Schwert umkommen“ vergessen? Wird sie dereinst dem Petrus auch darin ähnlich werden, daß sie im demüthigen Bewußtsein der Schuld hinausgeht und bitterlich weinet, bis sie Vergebung findet zu den Füßen des Erlösers?

Gegen diese judaistischen Krankheiten und Excesse, gegen die Gewissenstyrannei und Werkgerechtigkeit des römisch-katholischen Systems reagirte nach langer Vorbereitung der gewaltige Geist des Paulus in der Reformation, wie dereinst auf dem Apostelconcil zu Jerusalem, bei dem Auftritt zu Antiochien

[1]) Worte von Thiersch, Versuch zur Herstellung ꝛc. S. 244.

und in seinen herrlichen Briefen. Aber nicht nur die schreienden Mißbräuche, sondern auch der tiefere Geist und Entwicklungstrieb der katholischen Kirche selbst, die letzte Abzweckung der ganzen gesetzlichen Zuchtanstalt des mittelalterlichen Katholicismus drängte mächtig auf evangelische Freiheit als auf die reife Frucht seiner Kämpfe hin, ähnlich wie das mosaische Gesetz ein Zuchtmeister auf Christum war und nur in denen seinen Endzweck erreichte, die sich von ihm zur Erkenntniß der Sünde, zum Heilsbedürfniß und zum Glauben an das Evangelium leiten ließen.

Der Protestantismus faßt in seinen reinsten Formen das Christenthum als neue Schöpfung, als evangelische Freiheit, als Kindschaft Gottes und als ein directes persönliches Verhältniß der einzelnen Seele zu Christo auf. So weit er dieß thut in Uebereinstimmung mit dem Heidenapostel, ist er ein göttliches Werk, ein großer kirchengeschichtlicher Fortschritt und kann seinem positiven Wahrheitsgehalte nach nie untergehen. Auf der anderen Seite aber hat er auch seine eigenthümlichen Gefahren und Gebrechen. Das Princip der Subjectivität ist nicht nur seine Stärke, sondern ebensosehr, in ihrer Ausartung, seine Schwäche. Es überwiegt in ihm die centrifugale Kraft zu sehr über die centripetale. Er hatte von Anfang an eine Neigung, das Princip der Autorität, das doch zur Erhaltung und Fortbildung der Gesellschaft und der Kirche ebenso nothwendig ist, als das Princip der Freiheit, zu verkennen, die historischen Fäden der Vergangenheit abzubrechen, an allem Hergebrachten zu rütteln, die Einheit der Kirche oft selbst um ganz geringfügiger Ursachen willen zu stören und aufzulösen. Er hat im Eifer für die Reinigung des Heiligthums auch manche heilsame Schranken zertrümmert, der Tradition und Geschichte vielfaches Unrecht angethan, und in der Hitze leidenschaftlicher Polemik die Schuld der Undankbarkeit gegen die katholische Kirche auf sich geladen, die — man mag sagen, was man will — doch seine Mutter war und seine Helden zu Reformatoren herangebildet hat. Während das katholische Princip der Autorität und Objectivität in Tyrannei von Seiten der Regierenden und in Sklaverei von Seiten der Regierten ausgeartet ist: so hat das protestantische Princip der Freiheit und Subjectivität sich großentheils in das entgegengesetzte Extrem der Zügellosigkeit, Willkühr und Confusion verirrt. Theoretisch zeigt sich dieß im Rationalismus oder in der Emancipation der Vernunft von der Autorität des Wortes und der Offenbarung Gottes, praktisch im Sectenwesen oder in der Zersplitterung der kirchlich-religiösen Kräfte in zahllose Confessionen, Parteien und Schulen. Die Eine Krankheit hat sich am meisten auf dem überwiegend theoretischen Boden der Deutschen, die andere auf dem überwiegend praktischen Boden der englischen und amerikanischen Nationalität ausgebildet; sie sind aber stammverwandt und gehen in einander über.

In ersterer Hinsicht läßt sich selbst eine merkwürdige Analogie nachweisen zwischen dem alten pseudopaulinischen Gnosticismus und der furchtbaren Macht des modernen Unglaubens, besonders den Systemen des gotteslästerlichen, alle Geschichte unterhöhlenden Pantheismus, der im Schooße des deutschen Pro-

testantismus seine reifste wissenschaftliche Ausbildung erhalten hat und das Recht seiner Protestation gegen Christus und die Apostel von der Reformation ableitet, wie dereinst Marcion und andere Gnostiker sich auf Paulus beriefen. Wer will es ferner wagen, die zahllosen Spaltungen und Parteiinteressen, in welche gegenwärtig selbst die besten positiv christlichen Kräfte des Protestantismus, und zwar nicht etwa bloß in Nordamerika, dem Lande der allgemeinen Religions- und Gewissensfreiheit, sondern ebensosehr in Europa, nur hier etwas gehemmt durch die äußere Staatsgewalt — denn ohne diese würden die verschiedenen theologischen Schulen und kirchlichen Parteien Deutschlands sich sofort zu ebenso vielen Secten verkörpern — auf eine scheinbar heillose Weise zerfahren sind, Angesichts der heil. Schrift und der Idee der Einen heiligen katholischen apostolischen Kirche zu rechtfertigen? Man kann wohl zugeben, daß man mit der köstlichen Gabe der Freiheit auch den unvermeidlichen Mißbrauch derselben hinnehmen müsse, daß die bunte Mannigfaltigkeit und selbst Confusion des Lebens immerhin der farblosen Einheit und Monotonie des Todes vorzuziehen sei, daß die Differenz der theologischen Schulen in Deutschland die wissenschaftliche Thätigkeit erhöhe, und daß das Sectenwesen, besonders in Amerika, unter Gottes Leitung zur Vermehrung der christlichen Kräfte beitrage, wie einst die Scheidung des Paulus von Barnabas; allein es als einen Normalzustand zu vertheidigen, wäre ebenso unvernünftig, als unbiblisch. Denn die Wahrheit kann nur Eine sein, wie Gott; das Christenthum ist wesentlich Liebe, also einigend; die Kirche wurde immer gedacht als eine Gemeinschaft der Heiligen; im N. Testament nimmt die Ermahnung zur Erhaltung der Eintracht im Geiste durch das Band des Friedens eine hervorragende Stelle ein, und die letzte hoheprieſterliche Fürbitte unseres Erlösers galt der vollkommenen (also auch äußeren, sichtbaren) Vereinigung aller Gläubigen. Angesichts dieser vielen theoretischen und praktischen Gebrechen und der zunehmenden Confusion des Protestantismus auf dem Gebiete der Lehre, des Cultus und der Verfassung wird wohl niemand behaupten wollen, daß derselbe schon vollendet und keiner neuen Reformation bedürftig sei.

Diese Reformation aber suchen wir nicht in einem Rückschritt auf einen bereits überwundenen Standpunkt — denn die Geschichte kann niemals rückwärts gehen, so wenig als ein Strom —, sondern in der endlichen *Versöhnung zwischen Katholicismus und Protestantismus*, wo ihre beiderseitigen Wahrheiten und Tugenden, aber ohne ihre entsprechenden Irrthümer und Gebrechen, sich vermählen werden zur *idealen Kirche der Zukunft*, die aber keine *neue* Kirche, sondern das Endresultat und die reife Frucht der Kirche der Gegenwart und Vergangenheit sein wird. Als Vorläufer dieses dritten Zeitalters gilt uns *Johannes*, der Apostel der Liebe und der Vollendung, der Jünger, der da nach jenem geheimnißvollen Räthselworte Joh. 21, 22 „bleibet, bis der Herr kommt". Und was dasselbe herbeiführen wird, ist das vollständige Verständniß des johanneischen Christusbildes und die Ausgießung seines Geistes der Liebe, dieses sichersten Kennzeichens der ächten

Jüngerschaft (Joh. 13, 35), dieser Cardinaltugend, die da nimmer aufhört (1 Kor. 13, 8. 13). Die Christusfrage und die Kirchenfrage sind im tiefsten Grunde Eins, und die Beantwortung der letzteren hängt so gewiß von der Beantwortung der ersteren ab, als der Leib von dem regierenden Haupte und von der belebenden Seele. Denn in Jesu Christo, dem Gottmenschen, dem Mittelpunkt des sittlichen Universums, liegt die Lösung aller Räthsel der Geschichte, in Ihm und in Ihm allein sprudelt der Quell der Wahrheit und des ewigen Lebens.

Chronologische Tabelle.

Jahre nach Christi Geburt.		Gleichzeitige römische Kaiser.
A.D. 30	Gründung der christlichen Kirche durch die Ausgießung des heiligen Geistes.	Tiberius
= 30—40	Ausbreitung und Verfolgung des Christenthums unter den Juden. Stephanus, der erste Märtyrer. Vorbereitung der Heidenmission. Das Evangelium in Samarien. Bekehrung des Cornelius. Gründung der gemischten Gemeinde von Antiochien, welches die Mutterkirche des Heidenchristenthums wird, wie Jerusalem die Mutterkirche des Judenchristenthums. Barnabas.	A.D. 14—37.
= 37	Bekehrung des Christenverfolgers Paulus und dessen Berufung zum Heidenapostel.	
= 40	Die erste Reise des Paulus gen Jerusalem nach seiner Bekehrung. Aufenthalt zu Tarsus und später zu Antiochien (Apg. 11, 26).	Claudius 41—54.
= 44	Verfolgung der Kirche in Jerusalem. Märtyrertod des älteren Jakobus. Gefangennehmung und Befreiung des Petrus. Er verläßt Palästina. (Hypothese seiner ersten Reise nach Rom, Apg. 12, 17?) Zweite Reise des Paulus nach Jerusalem in Begleitung des Barnabas als Delegat der Gemeinde von Antiochien und Ueberbringer einer Collecte.	
= 45—49	Die erste große Missionsreise des Paulus mit Barnabas und Marcus. (Kypros, Antiochien in Pisidien, Ikonium, Lystra, Derbe, Rückkehr nach Antiochien in Syrien.)	
= 50	Apostel-Concil zu Jerusalem. Conflict zwischen dem Judenchristenthum und Heidenchristenthum. Dritte Reise Pauli nach Jerusalem mit Barnabas und Titus. Beilegung der Schwierigkeit; Einverständniß zwischen den Judenaposteln und Heidenaposteln. Rückkehr Pauli nach Antiochien. Seine Collision mit Petrus und Barnabas und temporäre Trennung von dem letzteren.	
= 51	Zweite Missionsreise des Paulus von Antiochien nach Kleinasien (Kilikien, Lykaonien, Galatien, Troas) und nach Griechenland (Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen und Korinth).	
= 52—53	Paulus in Korinth (ein und ein halbes Jahr). Erster und zweiter Brief an die Thessalonicher.	

Jahre nach Christi Geburt.		Gleichzeitige römische Kaiser.
A. D. 54	Vierte Reise Pauli nach Jerusalem (im Frühling). Kurzer Aufenthalt in Antiochien. Seine dritte Missionsreise (Herbst).	Nero 54—68.
" 54—57	Paulus in Ephesus (drei Jahre). Brief an die Galater (56). Ausflug nach Makedonien, Korinth und Kreta (nicht erwähnt in der Apg.). Erster Brief an Timotheus und Brief an Titus (?). Rückkehr nach Ephesus. Erster Brief an die Korinther (Frühling 57).	
" 57	Abreise Pauli von Ephesus (im Sommer) nach Makedonien. Zweiter Brief an die Korinther.	
" 57—58	Dritter Aufenthalt Pauli in Korinth (drei Monate). Sein Brief an die Römer.	
" 58	Fünfte und letzte Reise Pauli nach Jerusalem (Frühling). Seine Gefangennehmung und Absendung nach Cäsarea.	
" 58—60	Gefangenschaft Pauli in Cäsarea. Zeugniß vor Felix, Festus und Agrippa. (Das Evangelium Lucä und die Apostelgeschichte zu Cäsarea begonnen und zu Rom beendigt.)	
" 60—61	Reise des Paulus nach Rom (im Herbst). Schiffbruch zu Malta. Ankunft in Rom (im Frühling 61).	
" 61—63	Gefangenschaft Pauli in Rom. Briefe an die Kolosser, Epheser, Philipper, Philemon. Zweiter Brief an Timotheus. (Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft und dazwischenliegender Missionsreisen nach dem Orient und nach Spanien?)	
" 63—64	Besuch Petri in Rom. Sein erster und zweiter Brief.	
" 64	Brand der Stadt Rom (Juli). Neronische Christenverfolgung. Märtyrertod des Petrus und Paulus.	
" 64—69	Brief an die Hebräer (durch Paulus — Lucas?). Märtyrertod des Jakobus des Gerechten. Brief Judä.	
" 70	Zerstörung Jerusalems.	
" 70—100	Das Wirken des Johannes in Kleinasien. Sein Evangelium und seine Briefe. Seine Verbannung nach Patmos unter der Domitianischen Verfolgung (95). Die Offenbarung. Rückkehr nach Ephesus (96) und Tod (um 100).	Domitian 81—96.

Alphabetisches Inhaltsverzeichniß.

A.

Abendmahl, das heil., 576 ff.
Aelteste, s. Presbyter.
Agabus, der Prophet, 243. 309.
Altes Testament, 170 ff.
Alzog, 61.
Ananias, 493.
Andreas, 392.
Antiochien, Kirche von, 227 ff. und öfter.
Apokalypse St. Johannis, 423 ff. 596 ff.
Apollos, 291.
Apostelamt, 512 ff.
Apostelconcil, 248 ff.
Apostelgeschichte, 192. 593 f.
Apostolische Kirche, ihr allgemeiner Charakter, 190 ff.
Apostolisches Symbolum, 563. 608.
Apostolische Theologie, 582 ff.
Aquila, 278.
Aratus, 276.
Aristoteles, 153.
Arnold, 68 ff.
Assemani, 58.
Athen, Paulus zu, 271 ff.

B.

Barnabas, 244 ff. 261 ff. 465. 636.
Baronius, 57 f.
Bartholomäus, 393.
Basnage, 67.
Baumgarten, 124.
Baur, 109 ff. 255 und öfter.
Bayle, 68.
Beda Venerabilis, 55.
Beröa, 271.
Bischöfe, 521 ff.
Bossuet, 59.
Bürgerliches Leben, Einfluß des Christenthums auf dasselbe, 467 ff.
Byzantinische Historiker, 54.

C.

Calixt, 66.
Cäsarea, 318.
Cassiodor, 55.
Cerinth, 665.
Charismen, 472 ff.
Christenname, Ursprung des, 228.
Christus Jesus, 438 f.
Christologie des Paulus, 329 f.; der Evangelien, 592 f.; des Petrus, 623 ff.; des Johannes, 638 ff.
Christuspartei in Korinth, 292 ff.
Clemens von Rom über die Gefangenschaft und den Märtyrertod St. Pauli, 345 ff.
Cölibat, 452 ff.
Communion, die heil., s. Abendmahl.
Concil von Jerusalem, 248 ff. 515.
Confirmation, 379.
Cornelius, 221 ff.
Cramer, 75.
Cultus, 541 ff.

D.

Diakonen, 531 ff.
Diakonissen, 534 ff.
Dionysius Areopagita, 277.
Diplomatik, kirchliche, 33.
Disciplin der Kirche, 25 f. 488 ff.
Dogmengeschichte, 22 ff.
Domitian, 404.
Dorner, 123.

E.

Ebionitismus, 648 ff. 651 ff.
Engel der Apokalypse, 536 ff.
Engelhardt, 88. 90.
Entwicklung, 11 ff. 90 f.

Epheser, Brief des Paulus an die E., 330 ff.; des Johannes in der Offenb., 434.
Ephesus, 284 ff. 434.
Epikureische Philosophie, 153. 272.
Episcopat, 522 ff. 536 ff.
Essäer, 184. 654.
Eusebius, 53 und öfter.
Evagrius, 54.
Evangelien, 584 ff.
Evangelisch-katholische Historiographie, 92 ff.
Evangelisten, 519 ff.

F.

Familie, Einfluß des Christenthums auf dieselbe, 447 ff.
Felix, 318 ff.
Feste, 553 ff.
Festus, 320 ff.
Flacius, 65 f.
Fleury, 59.
Fußwaschung, 578.

G.

Galater, Brief an die, 288 f.
Galatien, Gemeinden von, 265.
Gamaliel, 213.
Gebet, 557 f.
Geistliches Amt, 496 ff.
Geistliche Gaben, 472 ff.
Geschichte, 3 ff.
Gesetz des A. T.'s, 172.
Gfrörer, 89 f.
Gibbon, 83 ff.
Gieseler, 31. 82. 98 und öfter.
Gnosticismus und die Gnostiker, 659 ff.
Gottesdienst, 26 f. 541 ff.
Gregor von Tours, 55.
Griechische Bildung und Literatur im Verhältniß zum Christenthum, 148 ff.
Guericke, 88. 89.

H.

Hagenbach, 107.
Häresie, 643 ff.
Hase, 88. 89.
Hasse, 119.
Haymo, 55.
Hebräer, Brief an die, 634 f.
Hefele, 61.
Hegel, 91. 108.
Heidenchristenthum, 611 ff.
Heidenthum, 143 ff.
Hellenisten, 187. 101.
Hellenistischer Dialekt, 601 ff.
Henke, 81 f.
Herder, 90. 92.
Herodes Agrippa I., 177. 243.
Herodes Agrippa II., 321.
Herodes der Große, 176.
Hieronymus, 55 und öfter.
Hottinger, 66.
Hundeshagen, 107.
Hurter, 61.
Hymnen, 559 f.

I.

Jakobi, 88.
Jakobus der Aeltere, 243.
Jakobus der Gerechte, 257 ff. 382 ff.; sein Brief, 387 ff.; sein Lehrbegriff, 618 ff.; sein Verhältniß zu Paulus, 620 ff.
Jakobus der Jüngere, der Sohn des Alphäus, 394.
Jarvis, 131.
Jerusalem, Gemeinde von, 211 u. öfter; Concil von, 248 ff.; Zerstörung von, 395 ff.
Jesajas, 174.
Johannes der Apostel und Evangelist, 399; seine Erziehung, 400; seine apostolische Thätigkeit, 402; seine Verbannung nach Patmos, 404; Rückkehr nach Ephesus, und Tod, 409; Charakter und Stellung in der apostolischen Kirche, 414; seine Schriften, 416; das Evangelium, 417. 587; die Briefe, 420; die Apokalypse, 423. 596; sein Lehrbegriff, 638; sein Verhältniß zur idealen Kirche, 673.
Johannes der Täufer, 175.
Josephus, 177 und öfter.
Irvingismus, 125. 202 f. 517 f.
Judaisten, 248 f. 288. 292. 613. 648 ff.
Judas, Brief des, 627.
Judas Lebbäus, 394.
Juden, 170 ff.
Judenthum, 143 ff. 170 ff.
Judenchristenthum, 611 ff.

K.

Ketzerei, s. Häresie.
Kindertaufe, 566 ff.
Kirche, 8 ff.
Kirchengeschichte, 17 ff.
Kliefoth, 119.
Korinth, 278 ff. 290 ff.
Korinther, Briefe an die, 288 ff.
Kolosser, Brief an die, 328 ff.
Kreta, 323. 337 ff.
Kynische Philosophen, 153 f.
Kurtz, 88.

L.

Lange, 124 und öfter.
Laodikea, Kirche zu, 434.

Laurentius Valla, 55.
Leo, 119 f.
Liebe, die Gabe der, 486 f.
Lindner, 88.
Lingard, 62.
Lucas, 520; sein Evangelium, 586. 592; seine Apostelgeschichte, 593; sein Lehrbegriff, 634.
Lydia, 267 f.

M.

Magdeburger Centurien, 65 f.
Marheineke, 118.
Marcus, 263 f. 520; sein Evangelium, 586.
Matthäus, 394; sein Evangelium, 586 f.
Matthias, 394.
Merle d'Aubigné, 128.
Methode der Geschichtschreibung, 35 ff.
Milet, Paulus zu, 306.
Milman, 130 f.
Milner, 71.
Missionsgeschichte, 21 ff.
Möhler, 61.
Mosheim, 74.
Münscher, 78.

N.

Natalis Alexander, 59.
Nathanael, 393.
Neander, 31. 95 ff. und öfter.
Neoplatonismus, 159 f.
Nero, 351 f.
Neues Testament, Literatur des, 582 ff.
Nevin, 136 f.
Newman, 132.
Niedner, 88.
Nikephorus, 54.
Nikolaiten, 665.

O.

Onesimus, 332. 462.
Ordination, 503. 580.
Ostern, 553 f.

P.

Papstthum, 379 ff.
Patmos, 406.
Paulus, sein Name, Ursprung und Erziehung, 229; seine Bekehrung, 233; Vorbereitung zum apostolischen Beruf, 239; erste Reise nach Jerusalem, 240; zweite Reise nach Jerusalem, 243; erste Missionsreise, 244; dritte Reise nach Jerusalem, 248; Privat-Conferenz der Apostel, 252; das öffentliche Concil, 257; Collision mit Petrus und Barnabas in Antiochien, 261; zweite Missionsreise, 264; Gründung von Gemeinden in Phrygien und Galatien, 265; in Philippi, 267; in Thessalonich, 270; in Beröa, 271; Rede zu Athen, 274; Arbeit in Korinth, 278; Briefe an die Thessalonicher, 280; vierte Reise nach Jerusalem und Antiochien, 284; dritte Missionsreise, 284; dreijährige Wirksamkeit in Ephesus, 284; Brief an die Galater und Korinther, 288; abermaliger Besuch in Griechenland, 297; Brief an die Römer, 299; fünfte und letzte Reise nach Jerusalem, 305; Gefangennehmung, 309; Vertheidigung vor dem Synedrium, 315; Gefangenschaft zu Cäsarea, 318; Rede vor Felix, 319; vor Festus und Agrippa, 321; Reise nach Rom, 322; Schiffbruch bei Malta, 323; Gefangenschaft in Rom, 325; Briefe an die Kolosser, 328, Epheser, 330, Philemon, 332, Philipper, 333; Hypothese einer zweiten römischen Gefangenschaft, 333; Pastoralbriefe, 337; Märtyrertod, 349; sittlicher Charakter, 444; Lehrbegriff, 627; Verhältniß zum Protestantismus, 672.
Pergamus, Kirche von, 434.
Perioden der Kirchengeschichte, 38 f.
Petrus, seine Predigt am Pfingstfest, 208; Thätigkeit, Gefangennehmung und Vertheidigung, 242; Wirksamkeit in Samaria, 249; Bekehrung des Cornelius, 224; Gefangennehmung unter Herodes Agrippa und wunderbare Befreiung, 243; Besuch des Apostel-Concils, 257; Collision mit Paulus in Antiochien, 261; persönlicher Charakter, 553; allgemeine Stellung in der Kirchengeschichte, 356; spätere Wirksamkeit, 360; erster Brief, 361; zweiter Brief, 365; Aufenthalt in Rom, 366; Märtyrertod, 377; Lehrbegriff, 622; Verhältniß zum Katholicismus, 379. 671.
Pfaff, 75.
Pfingstfest, das erste, der Geburtstag der Kirche, 195 ff.; Feier des, 553 f.
Pharisäer, 178 ff.
Philadelphia, Kirche von, 433.
Philemon, 332.
Philipper, Brief Pauli an die, 333.
Philippi, Gemeinde von, 289.
Philippus, der Apostel, 392.
Philippus, der Evangelist, 248 ff.
Philo, 184.
Philologie, kirchliche, 32.
Philostorgius, 54.
Planck, 76 f.
Plato und Platonismus, 153 ff.

Pragmatische Methode, 73. 79.
Predigt, 556.
Presbyter, 521 ff.; lehrende und regierende, 528 f.
Priesterthum, allgemeines, 507 ff.
Priestley, 85.
Primat des Petrus, 356 ff.
Priscilla, 183.
Prophetie und Propheten, 173 f. 481 f. 518.
Proselyten, 183.
Protestantische Historiographen, 62 ff.
Puseyismus, 131.

R.

Ranke, 108.
Rationalistische Historiographie, 78 ff.
Rechtfertigung, Lehre des Paulus von der, 629.
Religion, ihre Stellung in der Geschichte, 7.
Rom, seine Weltherrschaft, eine Vorbereitung des Christenthums, 160 ff.
Römerbrief Pauli, 299 ff.
Römische Gemeinde, 299 ff.
Römisch-katholische Historiographie, 56 ff.
Rothe, 121 f.
Rufinus, 54.

S.

Sadducäer, 180.
Salbung mit Oel, 580.
Sardes, Kirche von, 433.
Sarpi, 58.
Saul, s. Paul.
Schenkel, 107.
Schleiermacher, 94. 96 f.
Schmid, 124.
Schmidt, 82.
Schrift, die heilige des N. T.'s, 582 ff.; Lectüre, 576 f.
Schröckh, 75.
Schwegler, 109.
Semler, 81.
Sieben Gemeinden von Kleinasien, 432.
Silas, 520.
Simon Magus, 218 ff. 375. 660 f.
Simon Zelotes, 394.
Skeptische Philosophie, 153.
Sklaverei, 458 ff.
Smyrna, Kirche von, 433.
Sokrates, der Historiker, 53.
Sokrates, der Philosoph, 155.
Sonntagsfeier, 547 ff.
Sozomenus, 53.
Spanheim, 67.
Spittler, 77.
Stephanus, der erste Märtyrer, 214 ff.
Stoicismus und Christenthum, 165 ff.
Strauß, 111.
Symbolum, das apostolische, 563.

T.

Tacitus über die neronische Verfolgung 352.
Taufe, 560 ff.
Taylor, 132 f.
Theodoret, 53 f.
Theodorus, 54.
Therapeuten, 186 f.
Thessalonich, Gemeinde von, 270. 280.
Thessalonicher, Briefe Pauli an die, 280 f.
Thiersch, 124 ff. und öfter.
Thomas, 392.
Thyatira, Kirche von, 434.
Tillemont, 59 f.
Timotheus, 264 f. 519; Briefe Pauli an, 339 ff.

U.

Ullmann, 107.
Unterhalt der Geistlichen, 504 ff.
Untertauchung, 564 ff.

V.

Venema, 78.
Verfassung der Kirche, 25. 496 ff.
Verfolgung der Kirche, 24; unter Nero, 351 f.; unter Domitian, 404.

W.

Waddington, 130.
Wahl der Kirchenbeamten, 502.
Walch, 75.
Weismann, 74.
Wieseler, 197. 249 ff. und öfter.
Wundergabe, 485 f.

Z.

Zeller, 109 ff.
Zungenreden, 201 ff. 477 ff.